

Ética e Filosofia Política

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho

Jovino Pizzi

Maria Constança Peres Pissarra

Ricardo Bins di Napoli



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Et41 Ética e filosofia política / Organizadores Marcelo Carvalho, Jovino Pizzi,
 Maria Constança Peres Pissarra, Ricardo Bins di Napoli,
 São Paulo : ANPOF, 2015.
 578 p.

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-37-4

1. Filosofia - Ética 2. Política - Filosofia 3. Filosofia moral I.
Carvalho, Marcelo II. Pizzi, Jovino III. Pissarra, Maria Constança Peres
IV. Napoli, Ricardo Bins di V. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Arruda Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UNB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEl)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Apresentação

Os quarenta e um trabalhos dispostos neste volume foram apresentados no Encontro da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) de em 2014, realizada na Cidade de Campos do Jordão, no Estado de São Paulo. Não se identifica aqui a atividade dos autores, mas inclui evidentemente professores e alunos de Pós-Graduação que são identificados apenas pelo vínculo institucional. A maioria dos textos aqui presentes foram apresentados em quatro Grupos de Trabalhos (GTs) diferentes, a saber: Ética, Ética e Cidadania, Filosofia Política e Teorias da Justiça. Cabe lembrar que nem todos os textos apresentados nesses GTs no XVI Encontro da Anpof foram enviados para serem publicados aqui, pois provavelmente muitos palestrantes preferiram publicar suas comunicações em outros meios ou não publicar.

1. OS GRUPOS DE TRABALHO ENVOLVIDOS

O Grupo de Trabalho de Ética foi criado em 1998 por iniciativa da Profa. Maria Clara Dias (UFRJ). O Grupo de Trabalho Ética, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia/ANPOF reúne pesquisadores brasileiros que trabalham em torno dos grandes temas da ética, buscando a excelência teórico-prática e a atualidade de suas discussões filosóficas, nos campos da Ética Normativa, Metaética e Ética Aplicada. O grupo de discussão prioriza nos encontros bianuais a comunicação dos seus membros, de modo a permitir maior eficiência na interlocução acadêmica e na reflexão sobre decisões internas do grupo.

O Grupo de Trabalho Ética e Cidadania nasce nos anos 80. O professor José Sotero Caio, então docente da UFRJ – falecido em 2004 –, foi o idealizador. A motivação evidenciava as questões do Brasil, da Amé-

rica Latina e de problemas relacionados com a África e a Ásia. Após diversos encontros, eventos e a criação de grupos de estudos sobre o tema da Filosofia Política, cria-se o GT (em 1988). Entre os objetivos, destacam-se a) a criação, o fomento e o apoio a grupos integrados de pesquisadores aglutinados em torno do núcleo temático de ética e cidadania; b) a releitura crítica, e socialmente comprometida, da tradição filosófica, visando contribuir para a universalidade do debate filosófico; c) o fomento do diálogo em torno da emancipação humana e ecológica.

Nessa direção, é significativa a aproximação e o diálogo com outros GTs, um princípio inerente ao próprio GT e à filosofia como tal. No entanto, há um motivo que justifica – em parte – a ausência da maioria dos integrantes do GT Ética e cidadania. Desde os anos 90, além da participação na ANPOF, o grupo realiza eventos do próprio GT.

Os encontros bianuais ocorrem no ano subsequente ao encontro nacional. A cada encontro (na ANPOF e específico), há uma publicação. Na verdade, o GT está organizado de tal modo que os resultados das pesquisas e dos relatos dos participantes sejam publicados como livro. Em alguns casos, os textos foram publicados em revistas da área.

Por exemplo, o encontro realizado em 2013 contribuiu para a publicação de um livro da série *Diálogo Crítico-Educativo* (Volume VI), da Editora da Universidade Federal de Pelotas (2015). No encontro nacional de 2014, os textos deverão ser publicados em livro. O VII Encontro Nacional do GT ocorreu em agosto de 2015, na Universidade Estadual Vale do Acaraú (em Sobral, CE). Os textos aí apresentados também serão reunidos em livro do GT.

Essa é a dinâmica do GT. Talvez isso explique a concentração dos membros do grupo nas obras do próprio grupo. Mesmo assim, vários membros enviaram seus textos para esta publicação.

O Grupo de Trabalho em *Ética e Filosofia Política* da PUCSP nasceu a partir da necessidade interna ao Departamento de Filosofia da PUCSP de implementar uma de suas linhas de pesquisa – Filosofia das Ciências Humanas – comum à Graduação e ao Pós-Graduação, buscando criar uma outra vertente de reflexão voltada para a Ética e a Filosofia Política. Reúne-se desde finais de 1999.

Inicialmente os participantes apresentaram seus projetos ou capítulos de suas pesquisas em andamento, colocando assim todos a par dos temas abordados, e das respectivas linhas de enfoque. Este momento corresponde ao início do grupo, que marca um período de

conhecimento, por parte dos pesquisadores, dos trabalhos dos colegas, para um posterior amadurecimento de um tema comum.

O Grupo é constituído por estudiosos de vários autores e temas das diferentes épocas da História da Filosofia, que têm, por isso, um enfoque diferenciado das questões político-filosóficas. Isto contribuiu para que as escolhas dos temas de pesquisa favorecessem o aproveitamento da heterogeneidade do grupo convergindo para a questões como poder, lei e legitimidade, natureza e política, injustiça.

Desde 2000, o grupo tem participado dos Congressos da ANPOF, apresentando os textos debatidos nas reuniões, constituindo-se, formalmente, desde aquela data, como um dos seus Grupos de Trabalho.

É também um grupo de pesquisa cadastrado junto ao CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa) desde 2002. Nestas condições, este Grupo realizou entre 5 a 7 de novembro de 2003, um Colóquio sobre o tema “Questões em torno do poder e da soberania”. Os textos apresentados nesse Colóquio foram publicados em dois números da Revista Fragmentos de Cultura (vol. 13 Especial, nov. 2003 e Vol 14 n.4, abr. 2004) da Universidade Católica de Goiás [Anexos 1a e 1b]. Realizou ainda em 2008 o II Colóquio com o tema Injustiça. Estes textos foram publicados na Revista Poliética, editada pelo grupo e o III Colóquio com o tema Fisionomias da Filosofia Contemporânea em 2013. As conferências e comunicações apresentadas neste colóquio foram também publicadas na revista Política.

É importante, por fim, ressaltar que do grupo tem caráter interdisciplinar e interinstitucional. Ele conta com a participação de professores pesquisadores de instituições como UFG, Pedagogia-USP, UFRN e UFF. O desdobramento das atividades do grupo favoreceu sua ramificação, com a formação de subgrupos dedicados ao estudo do pensamento de diferentes autores: de Michel Foucault, de Nietzsche, de Jean-Jacques Rousseau e a filosofia política oitocentista, bem como das interfaces entre a arte e a política.

2. A ORGANIZAÇÃO DOS TEXTOS EM TEMAS

Os textos, aqui reunidos aglutinam-se segundo temas da Ética e Filosofia Política, considerando-se que há muitas interações também entre essas áreas. Optou-se por seguir a ordem alfabética do primeiro nome do autor dentro de cada área. A cidadania pode ser incluída tan-

to na primeira como na segunda dependendo do enfoque. Por exemplo, a discussão sobre as virtudes poderia estar inserida na primeira área, se dissesse respeito mais as deliberações individuais envolvendo decisões sobre a melhor maneira de alimentar-se, mas se tratar da decisão sobre a participação em uma ação militar contra outro país torna-se uma questão que adquire uma dimensão política, a ser discutida pela filosofia do poder de um Estado.

O campo da Ética poderia ser dividido em questões normativas, metaéticas e de Ética Aplicada. A primeira trataria mais das teorias que sustentam as diferentes justificativas da prática moral em sociedade. Trata da justificação em termos do que é correto ou incorreto fazer ou da ideia de modo de vida moral seria melhor adotar-se. A segunda procura responder a questão sobre o que fazemos quando procuramos agir moralmente. E a terceira, aborda os problemas da Ética aplicada a problemas relacionados à vida e à convivência, como, no caso, a melhor maneira de se viver coletivamente e os valores para guiar esses comportamentos.

A Filosofia Política aborda a questão do poder e os problemas relacionados a ele. Pode ser entendida, por exemplo, como a busca da resposta à pergunta sobre a forma de organização política mais justa como Platão havia discutido em seu livro *A Política*. Ou de outro modo, a Filosofia Política concerne mais uma discussão normativa, assemelhando-se à um tipo de Filosofia Prática como são a vida política e a Ética desde Aristóteles, para o qual a vida moral consiste na prática da virtude para o bem comum.

Evidentemente ao longo dos séculos a forma de se colocar a questões Éticas e/ou Política foi mudando, mas os problemas são essencialmente os mesmos até hoje.

3. A APRESENTAÇÃO DOS TEXTOS INCLUÍDOS NESTE VOLUME.

PARTE I. ÉTICA

Antonio Juliano F. Lopes (UFCE) em *A liberdade direcionada à problemática da culpa e do arrependimento* aborda a relação da liberdade com a angústia. Segundo o autor, que discorre sobre a visão de S. Kierkegaard, nessa relação interfeririam a culpa e o arrependimento. O arrependimento resultaria de um estado de culpa posto pela consciência do

pecado. A liberdade seria o oposto da culpa, pois como a primeira seria sempre uma pura possibilidade. Já a angústia seria o estado anterior a realização de uma ação. A angústia, o pecado, a culpa e o arrependimento estariam, para Kierkegaard temporalmente em um processo de devir contínuo.

Bruno Martinez Portella (UFSM) em *Universalismo e obrigações morais em Hume* pretende mostrar que, para David Hume, nos juízos morais a razão em colaboração com o mecanismo da simpatia auxilia na construção de uma linguagem moral compartilhada pelos homens. Hume acreditaria, deste modo, a natureza humana, ao possuir uma estrutura comum, estabelecerá uma forma universalismo moral que independeria do aparato metafísico da tradição racionalista.

Cecília N. R. Terrosa (UFSM) aborda a Teoria das Atitudes Reativas no texto *Peter Strawson: Escrito sobre Ética*. Trata basicamente de uma apresentação sobre o artigo seminal de Strawson *Freedom e Resentment* (1960). Como se sabe a visão de análise de Strawson consiste em consiste na busca das conexões entre conceitos explicitados no uso de expressões da linguagem. A análise toma nossa linguagem na conversação ordinária. No campo da ética a interrogação de Strawson dirige-se ao problema do determinismo e da liberdade humanas na atribuição de responsabilidade.

No texto de Terrosa são enfatizados dois aspectos, além evidentemente de caracterizar as atitudes que temos como pessoas uns em relação aos demais, que indicam o nosso grau de comprometimento em um sistema social. O primeiro que Strawson concebe a ética em termos de uma descrição de nossas práticas morais interpessoais. O segundo, afirma que Strawson atenta ao problema das expressões linguísticas que expressam sentimentos dos agentes tanto em relação aos outros. São analisados a gratidão, ressentimento (remorso e culpa também), indignação e o perdão.

As atitudes reativas são complementadas para Strawson pelas auto-reativas e objetivas. Nas primeiro caso, refere-se aos sentimentos que os agentes tem para com eles mesmos e no segundo caso, às suspensões de atitudes reativas por motivos do contexto onde uma ação é praticada, por exemplo, esbarrar em alguém por perder o equilíbrio sem desejar realmente importunar ou machucar a outra pessoa. Ou então porque a pessoa que a pratica não entende sequer o que suas atitudes significam socialmente. Neste caso trata-se dos deficientes e das crianças.

Ainda que se possa pensar, que Strawson só tenha pretendido descrever a vida moral de agentes, como afirma Terrosa, sua argumentação dirige-se, na verdade, contra um tipo tradicional de enfoque do problema da responsabilidade. Neste sentido que se poderia afirmar que Strawson promoveu uma virada na abordagem filosófica, contornando o velho modo de discutir tal questão, isto é, a metafísica do livre-arbítrio.

O texto *A Contribuição da filosofia Bergsoniana para Bioética: Aborto em Fetos com Anencefalia e Eutanásia* de Fabio José B. Correia (Faculdade J. Nabuco) faz menção ao debate e a ampla discussão acerca da discriminação do aborto. O ano de referência é 2008, com casos e repercussões no Brasil. Mas o aporte teórico é buscado em Bergson. A *Contribuição da filosofia Bergsoniana para Bioética: Aborto em Fetos com Anencefalia e Eutanásia*

Entre a ciência e a filosofia, o “mapeamento fisiológico do cérebro” tem sido uma das fontes para o debate em torno a questões como consciência e seus desdobramentos inerentes aos atos humanos. Insatisfeito com as respostas do positivismo, Bergson teria proposto um modelo que iria além da capacidade mecânica. Sua pretensão seria uma perspectiva filosófica capaz de transcender o corpo e encontrar na “alma” uma consciência cujos traços estejam presentes no tempo e, assim, seja possível a contínua e permanente criação, sem desvincular corpo e cérebro. Com isso, afirma Fábio José, seria possível também alicerçar um debate em relação ao aborto e suas diferentes interpretações.

A abordagem ética de Alasdair MacIntyre de Halina Macedo Leal (UNIOESTE-PR) enfoca a relação virtude e racionalidade. Segundo ela, em *After Virtue* (1981), MacIntyre inicia com a identificação dos problemas das reflexões e práticas éticas contemporâneas e culmina com uma proposta de solução ao que denomina de emotivismo ético contemporâneo. Tal teoria seria, segundo MacIntyre, o gerador da desordem e dos desacordos éticos atuais.

Mas não se restringindo à crítica, e “apontar” os erros da discussão moral, MacIntyre forneceria uma possível solução à confusão recuperando elementos da filosofia moral de Aristóteles. Para ele ética das virtudes aristotélica seria capaz redefinir a racionalidade para a ética. MacIntyre, segundo Leal, usando a abordagem teleológica aristotélica, defenderia a possibilidade da passagem do “é” para o “deve”, ou seja, que dos juízos fatuais poderiam ser derivados os juízos morais valorati-

vos., porque o *telos* do ser humano estaria inscrito na natureza humana virtuosa. A natureza humana virtuosa, embora circunscreva o *telos* humano, não estaria comprometida com a visão metafísica de Aristóteles.

Para Leal a forma de raciocínio vinculado à multiplicidade de práticas humanas e à multiplicidade de bens sobre os quais a virtude atua, que permitiriam a MacIntyre defender a determinação dos bens humanos por meios virtuosos. Esses não se defiriam apenas individualmente, mas resultariam de uma interação do indivíduo no contexto social das tradições. Em última análise, para Leal a “virtude macIntyriana” visaria ajustar-se ao ambiente contemporâneo, valorizando o papel da temporalidade e da historicidade na racionalidade prática.

Helderson Mariani Pires (PUC-SP) propõe em *O ator iluminista* refletir sobre o ofício do ator em França no século XVIII, para melhor entender a polemica filosófica sobre o teatro que ali se instalou e da qual participaram os *philosophes* Diderot e Voltaire, bem como seu opositor Rousseau. O autor defende que é necessário refletir sobre o ofício do ator no século XVIII sem esquecer a indagação sobre sua função social e pedagógica em oposição a rigidez normativa do teatro clássico que naquele momento se encenava em Paris e que exigia um tipo de representação artificial e inócua. Ao contrário, as discussões teatrais iluministas apontavam para um novo teatro, com atores capazes de interferir crítica e criativamente tanto na cena, como na vida em sociedade. E hoje, pergunta Mariani, “como o ator pode ganhar mais eficácia cênica a partir dessas discussões iluministas, presentes nas obras de Diderot, Rousseau e Voltaire? O personagem – o *outro* que o ator *representa*, muitas vezes enquanto mera projeção de si mesmo – deve ganhar cada vez mais *verdade* para que o teatro ganhe força na sua capacidade de comunicação artística com a plateia atual; e assim continuar a cumprir sua função de expressar artística e criticamente a realidade humana de qualquer tempo e em qualquer lugar”.

Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves (UFC/IFPI) caracteriza, a partir das obras *After virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Dependent Rational Animals* (1999) de Alasdair MacIntyre, o sujeito moral e a estrutura da racionalidade prática. Apresenta os elementos centrais para tratar da relação entre subjetividade e racionalidade tais como a estrutura social; a interdependência entre o raciocínio prático e o exercício das virtudes; o caráter teleológico do agir humano; o conceito de florescimento humano e o raciocínio prático

independente. Em primeiro lugar, aborda a caracterização do sujeito moral e a estrutura do raciocínio prático explicando a reapropriação de MacIntyre de alguns elementos da tradição clássica de Homero a Aristóteles. Em segundo lugar Gonçalves, trata do significado de florescimento humano e de raciocínio prático independente, de modo a mostrar como MacIntyre define o papel das virtudes para o ser humano. Para isto conceitos como animalidade, vulnerabilidade, dependência e reconhecimento são também explorados.

No trabalho *A sociedade moderna e a tentativa de resgate do projeto da modernidade segundo Habermas*, João Paulo Rodrigues (UEL-PR) pretende responder à indagação: a sociedade moderna pós-convencional realmente resgata o projeto da modernidade e realiza suas metas emancipatórias através da teoria da ação comunicativa?

O primeiro ponto trata de definir modernidade, uma categoria tão controversa quanto os seus críticos. Mas em Habermas, a noção de modernidade seria uma retomada dos ideais da Ilustração, de modo especial, na noção kantiana. Em teoria do agir comunicativo, haveria, segundo João Paulo, um novo enfoque, principalmente diante do giro linguístico. Essa mudança abre passo a intersubjetividade comunicativa, cujas pretensões de validade alimentariam uma dialogicidade entre os sujeitos. Nesse sentido, o resgate da modernidade também ampliaria os alicerces da racionalidade, superando a perspectiva instrumental para consolidar uma racionalidade ético-comunicativa.

Jorge Miranda de Almeida (UESB) aborda em seu texto o tema da *subjetividade existencial* no pensamento de S. Kierkegaard. Segundo Almeida a subjetividade “corresponde à ipseidade ética e funda a responsabilidade radical, que corresponde à abnegação radical”.

Seu texto procura tem três objetivos. O primeiro, procura situar a compreensão da subjetividade como assimetria ética a partir do *Pós-escrito* conclusivo e *As Obras do Amor*. Almeida afirma que para Kierkegaard a ética seria o fio condutor que percorre toda a obra do autor de modo a concretizar originalmente o si mesmo. O segundo quer evidenciar a liberdade de escolha. Nesta parte defende que, na segunda ética de Kierkegaard afirma que a objetividade transforma o sujeito singular em algo genérico, reduzindo a existência a uma coisa indiferente e evanescente. O terceiro objetivo é demonstrar que a subjetividade é uma categoria plurívoca, sendo entendida como interioridade, verdade, paixão, responsabilidade, amor, decisão, indivíduo singular. Afirma

que somente através da compreensão de mediação e paradoxo se pode chegar à distinção entre ética primeira e segunda ética.

Almeida quer evidenciar que a resposta kierkegaardiana à pergunta kantiana “O que devo fazer?” eticamente seria que “o homem deve ser a própria ética”. Por isso a ética não poderia ser realizada através de um eu inteligível, monádico e autônomo como o eu kantiano. Somente na interioridade, na maturidade o homem seria capaz de construir gratuidade, abnegação, responsabilidade radical. Doando-se o homem poderia ganhar a si mesmo.

O texto *Ética como valor* de Luiz Paulo Rouanet (UFSJ) pretende encontrar um parâmetro para a objetividade moral. Parte da ideia de que se vive em uma época em que a ética deixou de indicar um valor, para sugerir e buscar a justificação de valores, entre outros possíveis. Segundo Rouanet não há mais um caráter de obrigatoriedade envolvido no agir moral tal como imperativo categórico kantiano exigiria, porque agir moralmente teria se tornado uma questão de escolha subjetiva, motivada por questões de prudência, interesse. Inspirado na transvaloração sugerida por Nietzsche, propõe no texto uma metodologia para atingir seu objetivo. O primeiro passo seria rejeitar os valores tais como ensinados tradicionalmente. Em um segundo momento, é preciso reavaliar os valores ou, se necessário, criar os próprios valores e avaliá-los. Em terceiro lugar, seria necessário construir uma moral uma moral “objetiva”, mínima.

Marco Antônio de Azevedo (UNISINOS) em *Responsabilidade objetiva e responsabilidade moral substantiva*, trata do problema dos direitos subjetivos e objetivos. Toma o caso do direito de paternidade e através de um exemplo busca contrapor-se inicialmente à abordagem de Thomas Scanlon, que defenderia um direito “social” ao “reconhecimento de paternidade”.

Propõe que os conflitos entre direitos poderiam ser solucionados caso se admitisse que, além de direitos a realização de estados de coisas, há direitos a que certas ações sejam promovidas. Segundo Azevedo essa distinção seria crucial para a metafísica dos direitos, porque ela permitiria explicar porque certos exemplos de Judith Jarvis Thomson não seriam razoáveis, de acordo com o princípio contratualista de T. Scanlon.

Azevedo deseja apresentar a distinção entre direitos a que ações sejam promovidas e direitos a que estados de coisas se realizem. Sua hipótese é que a distinção jurídica entre responsabilidade subjetiva e

objetiva basear-se-ia nessa distinção elementar. Por fim, afirma que seria possível um resgate teoria dos direitos e da responsabilidade de Judith J. Thomson e mostrar que ela tem compatibilidade com a visão de T. Scanlon sobre a responsabilidade em sentido substantivo.

Marisane da Silva Pereira (UFRN) tenta explorar as possibilidades de *Pensar uma ética que abarque a relação entre os homens e os animais de estimação*. Partindo da ética kantiana depara-se com as dificuldades que tal tipo de abordagem enfrenta para tratar adequadamente o tema proposto, devido ao fato de que as noções kantianas de dignidade e respeito não poderia ser extendidas a seres ditos “não racionais”.

Marlon André Kamphorst e Neuro José Zambam (IMED) tratam do comportamento moral, ética da sustentabilidade e os direitos dos sujeitos transgeracionais. No texto, *Comportamento Moral, Ética da sustentabilidade e os direitos dos sujeitos transgeracionais* eles destacam a ação moral e a ética da sustentabilidade inserida como base para a escolha social em vistas a preservar os direitos das gerações futuras. Nesse contexto, Amartya Sen aparece como um autor fundamental, considerando o ser humano e sua capacidade de ser ativo na sociedade, a maneira de promover o desenvolvimento sustentável.

Dividido em cinco seções, o texto salienta a questão ecológica e, por isso, a problemática não pode ser revolvida em partes. Na verdade, ela deve ser tratada como um todo, no sentido de valorizar as culturas no contexto de uma realidade globalizada. E um dos pontos importantes é o equilíbrio entre ecologia e a relação de consumo.

Nelson Maria Brechó da Silva (PUCSP) propõe explicitar *A relação entre amizade, pintura e virtude em Montaigne*, ou seja, trata-se de refletir sobre a amizade a partir do primeiro parágrafo do capítulo “Da Amizade” (I, 28) dos *Ensaio*s de Montaigne bem como sua relação com seus interlocutores Horácio e Plutarco no tocante a essa relação. A estruturação dessa argumentação está calcada em três interpelações principais. A primeira indaga como Horácio trata da pintura e da ilogicidade. A segunda pergunta sobre a maneira segundo a qual Plutarco define o homem e a virtude e, a terceira, questiona como a experiência literária destes clássicos teria contribuído para Montaigne escrever sobre a amizade.

A crítica de Bernard Williams ao intelectualismo moral é o tema do texto de Paulo Henrique Toledo *Imparcialidade, projetos fundantes e sorte moral*. Ele divide o artigo em três seções principais. Na primeira

seção, esboça a crítica de Williams à moral kantiana apresentada na obra *Ethics and the limits of philosophy*. Na segunda seção, Toledo busca traçar as críticas referentes a relação entre o caráter do agente moral com a boa vida, tal como desenvolvida por Williams em *Person's character and morality*. Por fim, analisa a “sorte moral” como um elemento constitutivo da visão da vida moral de Williams.

Por sua vez, Rogério Foschiera (IFRS) em *Exceção e autenticidade* discute Giorgio Agamben e Charles Taylor como expressões ligadas ao “estado de exceção” e à “ética da autenticidade”. O estado de exceção consiste na estratégia no sentido de a vida ser apropriada. Taylor remete à cultura da autenticidade ligada ao atual momento histórico. Os dois autores reforçam a ética da autenticidade, possibilidade necessária para a preservação do humano autenticamente humano e do político verdadeiramente político.

Por que a Ética do Cuidado não é um modelo de Ética Feminina? Esta pergunta que se faz Tânia A. Kuhnen (UFSC) identifica-se como uma questão de Ética Aplicada. A tese da autora neste texto questionar se a Ética do Cuidado, seria um modelo de Ética apropriada ao feminino por não estar comprometida com valores somente sexistas.

Por feminino é inicialmente entendido como o “que é diferente do homem na estrutura hierárquica, dualista e heterossexual de gênero”. A autora enfatiza ainda que o conceito “feminista partilha a crítica ao modelo dualista (feminino-masculino), porque entende que a elaboração do feminino pode ser diferenciada e multifacetada.

A conhecida Ética do Cuidado – que foi elaborada inicialmente por Carol Gilligan – propôs-se como uma voz “diferente” na sociedade patriarcal. Mas para a autora, só satisfaria uma concepção feminista, se a voz do cuidado fosse um modo de se orientar moralmente pelos sentimentos ouvidos nas instituições sociais e, ao mesmo tempo, oportunizasse a convivência entre gêneros na esfera pública. Isso não excluiria modelos normativos de ética, mas indicaria que o cuidado poderia ser ensinado a todos os indivíduos independentemente do gênero.

Vinícios A. Oliveira (UFSC) em *Os jogos de linguagem morais e a questão do relativismo ético* procura argumentar que a definição de Wittgenstein para “jogos de linguagem” não pode ser entendida em um sentido relativista como se ela identificasse empiricamente as diferentes regras de uso da linguagem nas diferentes sociedades. Isso significaria que o uso dos conceitos morais poderia ser aprendido por

diferentes regras culturalmente definidas. Por consequência os “jogos de linguagem” sustentariam a ideia que a vida moral é definida relativamente ao contexto moral particular. Entretanto para Oliveira, seguindo outra corrente de interpretativa de Wittgenstein, os jogos de linguagem indicariam uma estrutura universal da linguagem independente do contexto sócio-cultural. Haveria um modo de agir comum a todos os homens que partilham, não uma forma culturalmente específica, mas a forma-de-vida-humana. Deste modo os jogos de linguagem não daria suporte à éticas relativistas.

PARTE II. FILOSOFIA POLÍTICA

Anderson A. Menezes (UFAL) parte da perspectiva habermasiana, quando recorre a Kohlberg e aos estágios de desenvolvimento moral, para mostrar a perspectiva da aprendizagem sócio-moral como horizonte de desenvolvimento das identidades pessoais e coletivas. Sua pretensão destaca a aprendizagem social enquanto processo descentalizado, horizonte no qual é possível a formação da vontade em uma sociedade democrática.

O texto de Andre Yazbek (UFF) *Intersubjetividade, solipsismo e expressão política nas filosofias de Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty* «explorar estas formas diversas de compreensão da intersubjetividade em Sartre e Merleau-Ponty a partir de seu aspecto político». Em outras palavras, o autor afirma que procura «divisar os tipos de compromisso político a que somos levados quando assumimos uma concepção das operações intersubjetivas ao modo de um lugar de reconhecimento de um mundo partilhado *na e pela* comunidade dos agentes, ou de seu ocaso e permanente conflito ». Para Yazbek, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty sempre pareceram estar de acordo quanto à estratégia teórica geral para o enfrentamento da questão do solipsismo: qualquer que seja sua refutação, ela deve contornar a solidão representacionista da consciência a partir do reconhecimento da experiência *fática* de outrem, ou seja, de uma experiência de alteridade que se manifesta concreta e ontologicamente à minha existência individual. Contudo, o autor enfatiza um distanciamento entre os dois autores, porque enquanto o desenvolvimento de uma resposta ao solipsismo em Merleau-Ponty o levará a postulação de um *intermundo* (definido como uma esfera originariamente intercorporea de minhas relações com outrem

em um mundo), em Sartre, ao contrário, o encontro das consciências dár-se-á em uma experiência original imediata, sem recurso ao intermundo da percepção e/ou da expressão linguística.

André Ricardo Gan (UERJ) aborda os *Aspectos de uma liberdade utilitarista em J. S. Mill*. O texto explora, primeiro, a vinculação entre a individualidade e o conceito de liberdade individual de modo a discutir os limites de interferência da sociedade na vida do indivíduo – evitar que o coletivo cause mal aos indivíduos, seja pela interferência do Estado na vida privada, seja pela ação da sociedade sobre o indivíduo, tornando-o um ser despersonalizado. A liberdade deve existir para que seja possível a realização da felicidade individual e do maior bem estar de todos. As ações são úteis se realizam esses ideais. Em segundo lugar, enfatiza como a liberdade individual poderia ser garantida de modo a evitar tanto sistemas de opressão ao indivíduo, como o totalitarismo e como o anarquismo políticos.

O ser humano e a natureza: uma afirmativa constante na dialética do fazer-se contínuo do próprio ser humano. Desse modo, em *Teoria da História na filosofia de Eric Weil* Antônio O. Ribeiro Julião (UECE) destaca a insatisfação de uma dialética entre sujeito e objeto na consolidação da liberdade. Ele se apoia em Éric Weil, cuja dialética não condiz com uma perspectiva “dada”, isto é, neutra ou de uma operação definida pela univocidade. Existe, na verdade, uma tensão entre negatividade e a existência incondicionada da experiência vivida.

Com a renúncia da metafísica, Weil insiste na correspondência entre categoria de presença e a atitude para compreender as “revelações” da história. Assim, a tarefa da filosofia consiste na compreensão do ser humano enquanto ser que vive no mundo, sem separar discursividade da história.

Apatia como aforia é o jogo de palavras que Eduardo Henrique A. Liron (PUC-SP) utiliza do pensador político Sloterdijk como título do seu texto. Liron salienta um aspecto político-psicológico da política pós-metafísica. Conhecido por sua eloquência e crítica, Sloterdijk é polêmico quando pretende decretar a falência da Teoria Crítica. Discípulo de Heidegger e de Nietzsche, ele transforma – no dizer de Bárbara Freitag (2010) – o *In-die-Weltgeworfensein* heideggeriano em “estamos lançados no espaço” e a *heitere Wissenschaft* nietzschiana em um capítulo sobre a leviandade e a leveza da ciência (em *Schäume*, Espumas) para chegar, assim, a uma verdadeira “teoria da época contemporânea.

O texto de Eduardo Henrique A. Liron não se refere especificamente a isso, mas trata dos mecanismos que legitimam as “crenças” de um mundo criado. A perspectiva de uma “timótica política” – em contraste com “erótica” – é voz de comando para a espécie humana, consolidando a desigualdade de posses e de poder.

Com base em Sloterdijk, o texto pretende salientar o modelo de Estado e de democracia moderna, comparando a política como um “jogo” e o voto como “mecanismo de disputa” de Grandezas entre os cidadãos. A questão, para o autor do texto é o jogo de interesses maiores e os interesses da base, entre os quais há uma “lacuna de credibilidade”. Ao cidadão, restaria apenas um “consumo não-fundamentado”; condenado, portanto, à “frivolidade”. Mesmo com a existência de movimentos sociais, as promessas da modernidade acabaram mingando cada vez mais. E isso seria um sinal de que os laços coletivos estão esmorecendo. Na verdade, a atividade política parece um espetáculo. Por isso, a necessidade de uma “política com o ouvido posto no inevitável”.

Eloi Pedro Fabian (UFFS) propõe no texto *A figura do legislador em Do Contrato Social de Rousseau* o esclarecimento das funções e características que Rousseau atribui a esse personagem essencial na composição das leis do estado civil. O legislador aparece sob o enfoque de idealizador da máquina de estado, fora do tempo e responsável por gerir a Vontade Geral independente dos fatos. Eloi discorre ainda esmiuçando o conceito e papel do legislador sob a luz de Rousseau na obra *Do Contrato Social*.

Flávio Campos de Lima (PUC-SP) aborda a *Relação homem natureza no Discurso da Servidão Voluntária*. Segundo ele, La Boétie vai investigar a rigor, qual é a origem da escravidão existente entre os homens, buscando saber, se é ela autorizada pela natureza ou se esta é uma invenção social. Tal problema leva La Boétie a percorrer os acontecimentos históricos e filosóficos cujo objetivo parece ser encontrar uma possível resposta a esta complexa questão. Após a leitura de seu texto, Lima observa que: para o filósofo a dominação humana não pode ser autorizada pela natureza que, a seu ver, fez todos os homens iguais. Sustenta a tese de que a dominação, só pode ser uma invenção social, de modo que para La Boétie o homem é escravizado pelo próprio homem, ou seja, por si mesmo.

Geraldo Alves Teixeira Júnior (UFG) compara alguns aspectos fundamentais entre *Federalismo e soberania: divergências entre as teorias*

originais. O ponto de partida de sua reflexão é a concepção de Althusius da gênese social e como, a partir da noção de simbiose e pacto, ele propõe um ordenamento político formado a partir de diversos níveis associativos. Na sequência, o autor propõe comparar àquele pensamento, o de Thomas Hobbes a fim de evidenciar a diferença entre ambos, uma vez que a estrutura de poder em Althusius vai em direção à descentralização e, de forma oposta, a de Hobbes é centralizadora.

O texto de Jessica Fernanda J. de Oliveira (UNIEOESTE-PR) apresenta a revisão dusseliana dos conceitos modernos de teoria política. O ponto central dessa questão está na categoria povo, retomada de Hobbes, aspecto que permite discutir a legitimidade do poder. Assim, as novas determinações do Estado assegura uma comunidade política capaz de assegurar as pretensões de justiça política.

Com o título “A sociedade moderna e a tentativa de resgate do projeto da modernidade segundo Habermas”, João Paulo Rodrigues (UEL) pretende responder à indagação: a sociedade moderna pós-convenção realmente resgata o projeto da modernidade e realiza suas metas emancipatórias através da teoria da ação comunicativa?

O primeiro ponto trata de definir modernidade, uma categoria tão controversa quanto os seus críticos. Mas em Habermas, a noção de modernidade é uma retomada dos ideais da Ilustração, de modo especial, na noção kantiana.

Em teoria do agir comunicativo, há, segundo João Paulo, um novo enfoque, principalmente diante do giro linguístico. Essa mudança abre passo a intersubjetividade comunicativa, cujas pretensões de validade alimentam uma dialogicidade entre os sujeitos. Nesse sentido, o resgate da modernidade amplia os alicerces da racionalidade, superando a perspectiva instrumental para consolidar uma racionalidade ético-comunicativa.

José Assunção Fernandes Leite (UFMA) trata de *Platão: da manutenção da ordem a causa da desordem*, a partir da discussão sobre a justiça no início de *A República*, particularmente no livro II. É fundamental aos governantes manter uma constituição que mantenha a harmonia entre os cidadãos da cidade, defende Platão ao refletir sobre a cidade justa. Mas, esse equilíbrio, como mostra o diálogo platônico, não é fácil, pois a ordem na *pólis* justa entrará em conflito com os diferentes desejos dos homens e dificulta a manutenção da ordem.

O texto de José Marcos Miné Vanzella (CUNIS-SP) tem como ponto de partida o pensamento de Habermas e os impactos da crise

atual no nível de vida e nos direitos humanos. O autor insiste no desmonte do Estado de bem estar, processo que rompe também com as estruturas do reconhecimento. Assim, o ideal de uma sociedade justa se encontra em um impasse, pois não consegue sustentar e/ou equalizar crescimento econômico, controle social e administrativo, democracia, direitos humanos e legitimidade das instituições.

Leandro Soares da Silva (UFRN) propõe no *O Projeto político-ontológico de autonomia na filosofia de Cornelius Castoriadis* expor o cenário geral e as linhas de pensamento de Cornelius Castoriadis, em específico seus trabalhos que abordam a relação da autonomia político-ontológico com o papel da educação frente a problemática do exercício da cidadania. Sobretudo o autor dispõe-se a analisar o trabalho de Castoriadis que se refere as medidas de contribuição da educação para o desenvolvimento da autonomia de cada indivíduo, sendo esta uma questão central dentro de sua proposta filosófica política.

O artigo *Sobre a justificação política da Tolerância no pensamento de J. Habermas* de Luiz Bernardo Leite Araújo (UERJ) é visto como um problema central da filosofia política de Habermas, porque teria, junto com outros, o papel de dissolver antinomias da filosofia prática. Para Araújo, Habermas defenderia uma concepção de tolerância liberal que inclui o respeito as diferenças culturais, o que implica dizer que Habermas defenderia ainda uma posição universalista dos direitos. As demais concepções da tolerância, seja como permissão, como coexistência ou como estima seriam incapazes de dar conta dos desafios atuais. Elas não resolveriam adequadamente o aparente conflito entre os direitos individuais e os direitos de grupos baseados em demandas culturais específicas.

Maria Constança Peres Pissarra, (PUC-SP) em seu texto *O artifício do poder contra a violência da morte*, retoma a defesa de Hobbes do método logico-dedutivo como forma de demonstrar a necessidade de um poder absoluto, o único capaz de eliminar os possíveis conflitos do homem em sociedade, uma vez que no estado de natureza todos os homens são iguais posto que movidos pelo instinto de conservação. O medo da morte violenta decorrente dessa guerra de todos contra todos associado a razão, provoca nos homens o desejo de viver em paz. Estes só decidem pelo estado civil e a instituição de um poder único e absoluto porque entendem que isso será mais vantajoso, ou seja, é em nome do instinto de conservação que estabelecem o pacto que institui

o soberano – poder único e absoluto contra a violência da morte presente no estado de natureza.

Maria Cristina Oropallo (PUC-SP) trata da importância de Camargo Guarnieri como compositor erudito e da sua inserção na história da música brasileira. Oropallo no texto *Filosofia e Arte na Política?* preocupa-se em mostrar, primeiramente, a proximidade de Guarnieri com o movimento modernista de cunho nacionalista, tendo por isso, rejeitado o dodecafonismo de Schönberg em moda na Europa como decadência da música erudita. Para Guarnieri o folclore brasileiro deveria ser a fonte da nossa música.

Um segundo aspecto da análise da Oropallo é mostrar que há uma identificação das ideias de Guarnieri com as F. Nietzsche nos seguintes aspectos: a atemporalidade e extemporalidade das suas obras e a liberdade criativa.

A questão da destruição do meio ambiente pelas práticas humanas é abordada por Rachel Souza Martins (UFRJ) em seu *A construção da Natureza*. Afirma que a Natureza é uma construção social, porque a ideia de Natureza mesma resulta de uma relação dialética do “meio ambiente com as práticas humanas”. A autora diz seguir uma abordagem marxista e construtivista da natureza. Nesta perspectiva a natureza não se limitaria ao externo ao homem, mas um espaço de relações entre o homem individual, a sociedade e a natureza ou, dito de outra forma, ela seria o produto das relações do humano, do cultural, do mecânico com o natural e orgânico.

Considerando o conceito de *risco*, a autora aborda a necessidade contemporânea do homem pensar as de suas intervenções no mundo. Segundo ela, a questão é perceber o que é aceitável ou tolerável de modo a não produzir consequências irreversíveis para o homem e para o planeta. Estabelecer esses limites é uma discussão ética.

Rita Alves Miranda (PUC-SP) ao retomar em *Brecht e o marxismo* a defesa deste autor de uma nova relação do teatro com a realidade, afirma que a principal causa a orientar o autor foi a “preocupação com o público de teatro e a atitude que intencionou despertar para alcançar a mudança de função da arte”. Para isso, Brecht trouxe para o teatro o tema da política e de uma ética do artista, como até então não havia no teatro. A dimensão do político para ele, porém, está muito além da sua filiação tardia ao partido comunista de Stálin e é precisamente neste ponto que esse trabalho se concentra. A autora propõe tratar dar conta

de uma abordagem acerca da visão marxista de Brecht fora de uma tradição de crítica marxista muito forte em sua época, que o levou a desenvolver um marxismo próprio.

Rosângela Almeida Chaves (UFG) *Doxa e a Opinião Pública: entre a pluralidade e a uniformidade na obra de Hannah Arendt* retoma em seu artigo a oposição exposta por Arendt entre o que é opinião a representante da homogeneização e o que é *doxa* a responsável pela pluralidade, realizando a partir destes conceitos uma recriação em análise das configurações públicas que surgem destas perspectivas de pensamento e como elas impactam o espaço político.

Silvia Saviano Sampaio (PUC-SP), em seu texto *Considerações sobre a crítica de Kierkegaard à sociedade Dinamarquesa*, aborda a crítica do pensador dinamarquês à sociedade do século XIX a partir da subjetividade ético-religiosa. Para ele, é na relação aos outros e à sociedade que o homem se define, ou seja, no devir do indivíduo as condições históricas têm papel fundamental. Portanto, a forma como será regulada a relação do homem com a sociedade irá depender do perfil da sociedade, ou seja, se ela é formada por indivíduos nos quais predomina a reflexão ou a paixão.

Sonia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP) *Os limites do humano, o inumano e a barbárie em Walter Benjamin*, retoma alguns ensaios do pensador alemão para discutir algumas questões sobre a ética e a justiça, tanto quanto à crítica de Benjamin “do sujeito e da reflexividade”, quanto “à figura do humano e seus limites”, presentes em alguns daqueles textos.

Thiago Calçado (PUC-SP) “*Do Actum ao Cogitatio*”: a contribuição de Michel Foucault para as relações entre verdade e subjetividade no estudo da passagem dos modos de exames de consciência da antiguidade pagã ao cristianismo. O artigo apresenta as lições de Foucault que estudam a passagem do período pagão ao medieval cristão e os modelos de verdade nas formas de confissões em que são proclamadas e inseridas em um cenário de poder, destacando o elo entre a verdade proclamada pelo sujeito e a verdade do sujeito consigo mesmo frente em relações.

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz (PUC-SP), em *Isócrates: uma experiência política esquecida?*, aborda algumas das interpretações feitas desde o século XIX sobre o pensador ateniense para retomar alguns aspectos de sua experiência política e assim melhor compreender seu lugar no pensamento político do século IV. O texto de onde propõe partir são os *Discursos* de Isócrates, principalmente o Contra-Sofistas,

posto que é nele que Isócrates trata da diferença entre ele e aqueles que querem ensinar o “logos político”.

Para encerrar importaria dizer que a demora no lançamento deste volume deveu-se a problemas vivenciados pelo grupo de professores responsáveis pela organização desse volume, de certo modo alheios a vontade individual de cada membro do grupo. A preocupação foi de fornecer ao leitor um conjunto organizado de textos e uma apresentação que permitisse melhor visualizar o conteúdo do volume e, além disso, desse ao leigo uma orientação com relação aos Grupos e as áreas da Filosofia aqui envolvidas.

Verão de 2016

*Ricardo Bins di Napoli**

*Maria Constança Peres Pissarra***

*Jovino Pizzi****

* Prof. Dr. do PPG em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (RS), UFSM.

** Profa. Dra. do PPG em Filosofia da Pontifícia Universidade de São Paulo, PUC-SP.

*** Prof. Dr. do PPG em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (RS), UFPEL.

Sumário

Parte I. Ética

A liberdade direcionada à problemática da culpa e do arrependimento <i>Antonio Juliano Ferreira Lopes</i>	33
Universalismo e obrigações morais em Hume <i>Bruno Martinez Portela</i>	42
Peter Strawson: Escrito sobre Ética <i>Cecília Noemi Rearte Terrosa</i>	50
A Contribuição da filosofia Bergsoniana para Bioética: Aborto em Fetos com Anencefalia e Eutanásia <i>Fabio Jose Barbosa Correia</i>	58
Virtude e Racionalidade na Ética de Alasdair MacIntyre <i>Halina Macedo Leal</i>	72
O ator iluminista <i>Helderson Mariani Pires</i>	85
Sujeito moral e racionalidade prática em Alasdair MacIntyre <i>Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves</i>	99
Subjetividade e ética em Kierkegaard <i>Jorge Miranda de Almeida</i>	118
Ética como valor <i>Luiz Paulo Rouanet</i>	135
Responsabilidade subjetiva e responsabilidade moral substantiva <i>Marco Antônio Oliveira de Azevedo</i>	148
A necessidade de se pensar uma ética que abarque a relação entre os homens e seus animais de estimação <i>Marisane Pereira Silva</i>	165
Comportamento Moral, Ética da Sustentabilidade e os Direitos dos Sujeitos Transgeracionais <i>Marlon André Kamphorst</i> <i>Neuro José Zambam</i>	171
A relação entre amizade, pintura e virtude em Montaigne <i>Nelson Maria Brechó da Silva</i>	187

Imparcialidade, projetos fundantes e sorte moral: uma abordagem sumária da ética de Bernard Williams <i>Paulo Henrique de Toledo</i>	197
Exceção e Autenticidade: Um encontro possível entre Giorgio Agamben e Charles Taylor <i>Rogério Foschiera</i>	211
Por que a ética do cuidado não é um modelo de ética feminina? <i>Tânia Aparecida Kuhnen</i>	236
Os jogos de linguagem morais e a questão do relativismo ético <i>Vinicius Arion Aliende Palongan de Oliveira</i>	253

Parte II. Filosofia Política

Esfera Pública, Estado Democrático de Direito e Aprendizado Sócio-Moral <i>Anderson de Alencar Menezes</i>	273
Intersubjetividade, solipsismo e expressão política nas filosofias de Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty <i>André Constantino Yazbek</i>	285
Aspectos de uma liberdade utilitarista em J.S. Mill <i>André Ricardo Gan</i>	301
A Teoria da História na filosofia de Éric Weil <i>Antonio Osmar Ribeiro Julião</i>	319
Apatia como afonia: uma leitura político-psicológica do voto no pensamento de Peter Sloterdijk <i>Eduardo Henrique Annize Liron</i>	327
A Figura de Legislador no <i>Contrato Social</i> de Rousseau <i>Eloi Pedro Fabian</i>	346
A relação homem natureza no Discurso da Servidão Voluntária <i>Flávio Campos de Lima</i>	362
Federalismo e soberania: divergências entre as teoria originais <i>Geraldo Alves Teixeira Júnior</i>	378
Uma análise dos conceitos de comunidade política, sociedade civil e povo com vistas à determinação de um Estado segundo Enrique Dussel <i>Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira</i>	388

A sociedade moderna e a tentativa de resgate do projeto da modernidade segundo Habermas <i>João Paulo Rodrigues</i>	403
Platão: da manutenção da ordem a causa da desordem <i>José Assunção Fernandes Leite</i>	416
Sustentabilidade do Estado de bem estar social ou sociedade segmentada e violenta <i>José Marcos Miné Vanzella</i>	428
O projeto político-ontológico da autonomia na filosofia de Castoriades <i>Leandro Soares da Silva</i>	447
Sobre a justificação normativa da tolerância no pensamento político de Habermas <i>Luiz Bernardo Leite Araujo</i>	459
O artifício do poder contra a violência da morte <i>Maria Constança Peres Pissarra</i>	470
Filosofia e Arte na política? <i>Maria Cristina Oropallo</i>	478
A Construção Social da Natureza <i>Rachel Souza Martins</i>	493
Brecht e o marxismo <i>Rita Alves Miranda</i>	505
<i>Doxa</i> e opinião pública: entre a pluralidade e a uniformidade na obra de Arendt <i>Rosângela Almeida Chaves</i>	514
Forma e política na <i>Utopia</i> de Thomas Morus <i>Sandra Pires de Toledo Pedroso</i>	523
Kierkegaard – o estilo do pensador subjetivo <i>Silvia Saviano Sampaio</i>	532
O Inumano e os limites do humano: reflexões a partir de Benjamin e Lyotard <i>Sônia Campaner Miguel Ferrari</i>	542
“Do actum ao cogitatio”: a contribuição de Michel Foucault para as relações entre verdade e subjetividade no estudo da passagem dos modos de exames de consciência da antiguidade pagã ao cristianismo <i>Thiago Calçado</i>	554
Isócrates: uma experiência política esquecida? <i>Yolanda Gloria Gamboa Muñoz</i>	568

Parte I.
Ética

A liberdade direcionada à problemática da culpa e do arrependimento

Antonio Juliano Ferreira Lopes

Universidade Federal do Ceará

Nenhuma obra pseudônima do dinamarquês Soren Kierkegaard foi tão hábil em conciliar tão magistralmente conceitos filosóficos, teológicos e psicológicos como o foi seu “Conceito de Angústia” assinado por Vigilius Haufniensis. Sua análise minuciosa do conceito angústia tendo como importante pano de fundo o problema teológico-dogmático do pecado hereditário, é prova da complexidade da obra pseudônima. Mas só almejo tratar aqui, nesse breve trabalho, de um problema específico dessa obra, a saber, o da liberdade e de como essa, que se projeta e se relaciona com a angústia, pode se relacionar com os estados de culpa e de arrependimento, ambos de crucial importância para o desenvolvimento conceitual da angústia. Assim mesclarei dois subcapítulos da referida obra: “Angústia dialeticamente no sentido de culpa” e “Angústia diante do mal”.

O problema filosófico clássico da liberdade aqui vem à tona em toda a sua dificuldade dialética, e se relaciona profundamente com a angústia enquanto direcionada aos afetos pouco explorados pela tradição filosófica, os de culpa e de arrependimento. É válido sempre lembrar que embora não possua teor religioso oficialmente declarado, os conceitos de pecado, culpa e liberdade, possuem forte ressonância com a dogmática judaico-cristã e que para além dessa especificidade, o estilo de escrita de Kierkegaard sintetiza uma análise precisa, mas

também não sistematizada à moda dos geômetras e dos “fazedores de sistemas” e se dirige antes de mais nada, às subjetividades, em outras palavras, a leitores existentes e que podem buscar na existência concreta, a inspiração para viver um determinado modo de existência; daí também a indiscutível conexão da obra “conceito de angústia” com a Ética. Doravante, nada impede daqueles mesmos conceitos mesclados com a dogmática judaico-cristã serem compreendidos à luz de uma instância mais genérica e, portanto, estritamente filosófica.

Antes de mais nada, nos convém apresentar, em um primeiro momento, como o conceito de culpa é contextualizado na obra, e para além disso, situar em linhas gerais, um dos cernes centrais da mesma, a saber, acerca da problemática do pecado, de sua origem e de suas consequências; a noção de pecado não é nem de longe definida na obra em questão, muito embora, sua relação com o conceito de pecado hereditário, herdado da ortodoxia cristã, e de sua personificação no personagem bíblico de Adão, nos fazem crer que o pecado, no mínimo deve ser compreendido no interior dos limites da categoria da subjetividade, na qual nenhuma ciência teórica, empírica e positiva podem ajudar a esclarecê-lo. Segundo Kierkegaard, antes do pecado surgir, enquanto estado, na esfera da subjetividade humana, preexistiria um outro estado: o de inocência, que não é, para o autor, nenhum estado imediato que deva ou que se é anulado imediatamente, tal como pressupunha Hegel, em sua ciência da lógica. A lógica, para Kierkegaard, enquanto “esqueleto” estruturador da filosofia moderna, não pode fazer qualquer declaração segura quando tenta explicar o que ela poderia chamar inconvenientemente, de uma lógica da existência, algo absurdo, segundo os critérios de Kierkegaard. Pois bem, a inocência, identificada por ele, no seio da epistemologia, como pura ignorância, longe de poder ser abolida parcialmente, só pode ser suprimida, de uma só vez, instantaneamente, mediante a culpa, ou o estado de sentir-se culpado.

[...] “É antiético dizer que a inocência deva ser superada. A Ética não permite esquecer que a inocência não pode ser anulada senão pela culpa. Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi a inocência o que perdeu, e se ele não era inocente antes de torna-se culpado, então jamais se tornou culpado”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 38)

Durante esse salto qualitativo, na qual o homem perde a inocência mediante a culpa, e assim inaugura o estado do pecado, que só pode se pressupor a si mesmo (ainda que precedido pela inocência e pela perda da liberdade), a angústia já se anuncia enquanto possibilidade da liberdade. Na verdade, a angústia já encontra-se latente no estado de inocência e é descrita nesta como um estado de puro vazio. Uma vez que o salto é efetivado, da inocência e da ignorância pura para o sentir-se culpado através da consciência do pecado, o espírito, que até então, “durante o estado de inocência, estava sonhando no homem”, emerge, já que uma vez que a ignorância é abolida, segue o conhecimento como consequência, e o conhecimento é definido como uma categoria do espírito. O espírito por sua vez, cumpre uma função essencial e imprescindível no pensamento kierkegaardiano no que toca a existência humana: ele estabelece a síntese entre corpo e alma, tal como a de finitude e infinitude. A angústia passa a ser definida por Kierkegaard como uma qualidade do espírito e que possui uma natureza ambígua. Ela poderia ser descrita como infinita possibilidade de *ser-capaz-de*, que nada mais é do que o prenúncio da liberdade em sua forma pura. Mas como a angústia, assim caracterizada, se relacionaria com a culpa posta para si mesmo pelo indivíduo? Nas palavras de Kierkegaard:

[...] “É correto que enquanto ela (a culpa) seja objeto da angústia, ela é nada. A ambiguidade está na relação, pois, assim que a culpa é posta, a angústia passa, e vem o arrependimento. (KIERKEGAARD, 2010, p. 111)

Assim, o arrependimento surge aqui, como o efeito, vale ressaltar, não necessário, do estado de culpa, posto pela consciência do pecado. A angústia que não é um estado simples e estável, mas que estar em constante *Devir*, pois ora se extingue, ora reaparece, e esta infinita possibilidade da liberdade anunciada pela angústia, que não possui objeto, é tanto mais profunda, quanto mais dotado e pleno de espírito, o homem for. Situação semelhante se dá com a culpa, que longe de ser um elemento a parte, no desenvolvimento da angústia, assume uma importância decisiva, que será mais profundamente acentuada na existência religiosa e compreendida, portanto, em toda sua intensidade, pelo indivíduo religioso, ou se este for mais dotado de talentos

cognitivos, gênio religioso. Vejamos como esse gênio, em particular, descobre a culpa.

[...] “Como o gênio imediato tinha o destino, assim se dá ao gênio religioso, a culpa como a figura que o segue. Com efeito, quando se volta para si próprio, volta-se para Deus, e o protocolo exige que, quando o espírito finito quer ver Deus, então deve iniciar como culpado. Ao voltar-se para si mesmo, descobre a culpa. Quanto maior o gênio, mais profundamente ele descobrirá a culpa”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 115)

Percebe-se facilmente que Kierkegaard parece tratar aqui de uma fenomenologia religiosa, querendo eu indicar com essa expressão um tanto complexa, como o estado existencial no qual um indivíduo está orientado espiritualmente, não com esta ou aquela religião, mas com essa instância absoluta que seria Deus, tal como é entendido pela teologia ortodoxa. Tal orientação religiosa de nível espiritual, não está reservada apenas ao gênio, mas para com qualquer sujeito comum que decida conceber sua vida espiritualmente. Cabe-nos agora estabelecer a relação que se opera entre a liberdade e a culpa originada pelo pecado, e mais precisamente, compreender o conceito kierkegaardiano de liberdade. A liberdade, para o filósofo dinamarquês, em seu sentido absoluto, tal como também, intuído por Agostinho, não designa simplesmente a livre escolha arbitrária de ser ou de agir, ou em outras palavras, o poder fazer o que quiser ou o que lhe permitir, o agir meramente libertino. Não, a liberdade não pode ser conceituada por nada que lhe seja exterior, ela só diz respeito e pressupõe a si mesma, ou trocando em miúdos, ela é a infinita possibilidade, assim como a angústia é definida aqui também como o estado de possibilidade que antecede a possibilidade.

[...] “Na mesma proporção em que ele (o gênio religioso) descobre a liberdade, na mesma proporção avança sobre ele a angústia do pecado, no estado de possibilidade. Ele só teme a culpa, pois ela é a única coisa que pode roubar-lhe a liberdade. Fácil de ver que a liberdade aqui não é de jeito nenhum desafio, ou liberdade egoísta no sentido finito. Não, o oposto da liberdade é a culpa, e o máximo na liberdade está em que ela sempre tem a ver só consigo mesma, e em sua possibilidade, projeta a culpa”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 116)

Nesse aspecto, a liberdade não é oposta apenas à culpa, como também à realidade efetiva, se tomarmos a liberdade enquanto pura possibilidade infinita. E o interessante é que Kierkegaard irá conceber a possibilidade como uma categoria mais pesada para o indivíduo do que a realidade mesma, invertendo a noção comum de que a realidade efetiva seja uma instância mais dura e mais aterradora para a existência do homem. Daí se segue que a angústia que sempre antecede a possibilidade e, portanto, o pecado, seja uma categoria de extrema relevância para a existência humana, seja ela religiosa ou não. O que está em jogo aqui e o que, cuja análise o filósofo irá se deter, é a consequência do pecado no homem ou do triunfo daquele neste, e como a liberdade se posiciona perante a culpa e o arrependimento. Para o leitor não familiarizado com o modo de exposição de Kierkegaard e, portanto, com sua dialética, na certa achará estranho o modo como ele personifica certas categorias, tais como liberdade, pecado, angústia e arrependimento. Como possível fio norteador, creio que tais categorias devem ser remetidas sem reservas ao sujeito homem, ao indivíduo existente, tal como ele o costuma conceber, e assim, àquelas categorias de seu pensamento jamais devem ser compreendidas à luz de uma filosofia de caráter objetivante ou de um pensamento sistematizado; mas devem ser remetidas tão somente a partir e pela perspectiva do indivíduo singular e concreto. Aliás, em sua época era bastante usual o modo de pensar que considerava todo pensamento de linha não sistemática como algo que se desviava dos princípios racionais, como se sistematicidade e coerência fossem qualidades sinônimas, e que a dita filosofia livre de todo convencionalismo e assistemática fosse relegada a um plano visivelmente inferior no seio da filosofia. Por sorte, a filosofia convencionalizada de natureza existencialista, que possui suas raízes em Pascal e Kierkegaard, muito contribuiu para desfazer esse lamentável equívoco.

A liberdade, tão logo anulada pela culpa, é flexível o bastante para retornar agora sob a forma do arrependimento, e é este que entrará em cena agora, que surge como um recurso transfigurado da liberdade. O arrependimento, diferente da angústia, possui um objeto real e concreto: o pecado, que veio a se tornar realidade concreta, aniquilando a angústia e suprimindo a liberdade, ainda que não uma supressão e

uma aniquilação permanente, pois que a liberdade e a angustia sempre podem retomar e assumir uma nova forma: a do arrependimento, e quanto mais fraco for este, também menor será a angústia.

[...] “Se então a liberdade teme a culpa, o que ela teme não é reconhecer-se culpada caso o seja, mas o que ela teme é tornar-se culpada, e é por isso que a liberdade reaparece, como arrependimento, tão logo a culpa é posta. Só por si mesma a liberdade pode vim a saber se ela é liberdade ou se a culpa foi posta. (KIERKEGAARD, 2010, p. 116)

Ainda no que tange à culpa, esta se revelou ser uma determinação da subjetividade, não podendo ser transferida ou ter sua origem em nenhum terceiro além do indivíduo mesmo, tal como todo e qualquer homem não perde a inocência natural e necessariamente, mas sempre porque instaura por sua vez a culpa mediante a consciência do pecado, e assim todo homem é responsabilizado pela permanente e constante introdução do pecado no mundo.

[...] “Pois a culpa tem a característica dialética de não se deixar transferir, mas aquele que se torna culpado torna-se também culpado por aquilo que ocasionou a culpa, pois culpa jamais tem como causa próxima algo de exterior; e aquele que cai na tentação, é culpado ele mesmo dessa tentação”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 117)

A relação da angustia com a culpa e o arrependimento que se dá na vida do homem orientado enquanto espírito ou religiosamente é tão complexa que a análise de Kierkegaard só poderia ser experimental. A consequência do pecado no homem só pode gerar duas consequências: ou o indivíduo mediante o auxílio da angustia se volta para a fé ou desfalece de vez no pecado, tendo o arrependimento sempre como cúmplice. O que está em jogo aqui é o como angustiar-se, ou o angustiar-se corretamente, dado que a angústia, (na temporalidade) não pode ser abolida.

[...] “Por mais fundo que um indivíduo tenha afundado, sempre pode afundar ainda mais fundo, e este ‘pode’ constitui o objeto da angústia. Quanto mais a angústia afrouxa, tanto mais quer di-

zer que a consequência do pecado penetrou no indivíduo, e que o pecado conquistou direito de cidadania na individualidade". (KIERKEGAARD, 2010, p. 121)

Todos esses estados se dão em um Devir contínuo: angústia, pecado, culpa, arrependimento. Este último fecha o ciclo da liberdade, e é válido ressaltar, um vez posto o arrependimento, a liberdade é novamente atualizada, mas que fique-se claro, uma nova possibilidade se torna possível, uma nova angústia vem a tona. O pecado não é de modo algum anulado pela emersão do arrependimento, apenas reafirmado. O arrependimento é uma paixão passiva, que pode muito bem perdurar, quanto mais a consequência do pecado se der no indivíduo, e já que é passiva não tem poder para anular o pecado que já se efetivou. No entanto, o lamento posto pelo arrependimento sempre pode interferir e impedir o surgimento de um novo pecado, colocando um fim a esse ciclo vicioso.

[...] "O pecado posto é uma realidade injustificada, ele é realidade e foi posta pelo indivíduo como realidade no arrependimento, mas o arrependimento não se converte na liberdade do indivíduo; em outras palavras: o arrependimento não pode anular o pecado, só pode lamentar por ele. O pecado avança na sua consequência, o arrependimento o segue passo a passo, porém sempre um instante atrasado". (KIERKEGAARD, 2010, p. 123)

Para Kierkegaard, tal situação só pode ser encontrada em indivíduos muito raros, aqueles que são mais orientados enquanto espírito, e portanto, menos determinados pela imediatidade. A liberdade é sempre anulada quando o pecado é posto, a angústia que se dá nesse meio-tempo, pois ela pressupõe a liberdade e é constantemente abolida pelo pecado, que por sua vez, como já vimos, não possui nenhum pressuposto fora dele, nada que legitime ou justifique necessariamente sua presença no mundo e de sua irrupção na vida do homem. O pecado, para o autor, é objeto exclusivo da dogmática, não devendo qualquer ciência empírica ou lógica dar-lhe o seu preciso significado, até porque não teriam condições de explicá-lo e de abranger toda sua gama oculta de sentidos. O que parece ser mais decisivo nessa questão não é nem tanto a clareza com que o conceito de pecado é apresentado,

já que se trata de uma categoria do espírito, mas da condição que o indivíduo pode se encontrar em relação a ele, ou em outros termos, até que ponto, se é possível discernir, o pecado, com o auxílio da angústia e da liberdade, adentrou e dominou a vida do homem, de modo que este agora lhe é seu refém; e de que modo o arrependimento interfere nessa relação “homem-pecado”.

[...] “A angústia se encontra aqui no ponto máximo. O arrependimento perdeu a razão e a angústia ficou potenciada em arrependimento. A consequência do pecado avança, arrasta atrás de si o indivíduo como a uma mulher que o carrasco vai arrastando pelos cabelos enquanto ela grita no desespero. A angústia vai a frente, ela descobre a consequência antes que esta chegue. O pecado triunfa”. (KIERKEGAARD, 2010, p.123)

A angústia chega ao seu extremo quando o arrependimento está no seu ápice e este é uma potência passiva, que nada mais faz do que lamentar pelo o que veio a ser, embora ainda possa servir de motivação para o indivíduo efetuar um novo salto, que o liberte da servidão do pecado. Entretanto, Kierkegaard alerta que o arrependimento é uma paixão um tanto ambígua, uma “faca de dois gumes” que bem pode auxiliar o homem a sair do seu estado de pecado, como também, assumir uma nova forma, uma perversão, uma loucura, uma paixão sem serventia e que também pode consolidar ainda mais o estado de servidão do indivíduo no interior do pecado, pois que “um homem nunca afundou tanto que não possa afundar um pouco mais”. Assim, o arrependimento pode desembocar em dois caminhos antagônicos e opostos entre si, e o que determinará qual via ele irá tomar, será, por um lado, a grandeza de espírito e o nível que a angústia atingirá no indivíduo, e por outro, a presença ou ausência daquela sã loucura, que para Hegel “é uma certeza interior que antecipa a infinitude”: trate-se da fé.

[...] “A angústia atira-se desesperada nos braços do arrependimento. O arrependimento arrisca sua derradeira cartada. Concebe a consequência do pecado como o padecimento de um castigo, a perdição como a consequência do pecado. Em outras palavras: o arrependimento enlouqueceu”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 123)

Da mesma maneira que pelo salto qualitativo, o homem adentra no pecado, somente por um outro salto qualitativo, esse mesmo homem pode sair desse ciclo, escapar da tiranização do pecado. Esse novo salto requer a fé, que segundo Kierkegaard, ao se aliar a angústia, é altamente formadora, pois educa o homem no que Kierkegaard chama de escola da possibilidade. Esta, por sua vez, considerada uma categoria tão leve comparada com a realidade, ganha uma nova aceção e um novo vislumbre, quando a possibilidade vier a se tornar uma categoria do espírito mais rigorosa e mais disciplinadora que a realidade efetiva. E a possibilidade apenas pode ganhar esse novo caráter formador, com o apoio indispensável da fé, já descrita anteriormente por Kierkegaard, como a maior das paixões humanas.

[...] “A única coisa que em verdade consegue desarmar os sofismas do arrependimento é a fé, a coragem de crer que o próprio estado é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia, o que só a fé consegue, sem que com isso, elimine a angústia”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 125)

A angústia não pode ser suprimida pela fé, enquanto o homem estiver preso a temporalidade e for essa síntese de finito e infinito, corpo e alma, consolidado pelo espírito. Trata-se antes de mais, de encarar a angústia como uma potencia quase que ineliminável, e, portanto, natural, e que assim como o arrependimento, bem pode salvar o homem como leva-lo a sua mais completa perdição. No primeiro caso, a fé se fará necessária, assim como a boa formação na “escola da possibilidade” que atua verdadeiramente com o propósito de bem conduzir o homem e sua liberdade, esta que nunca é tão sabiamente utilizada quando não é desperdiçada, ao passar da possibilidade para a realidade.

REFERÊNCIAS

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* / Soren Aabye Kierkegaard; tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, SP: Editora Universitária de São Francisco, 2010.

Universalismo e obrigações morais em Hume

Bruno Martinez Portela

Universidade Federal de Santa Maria

INTRODUÇÃO

David Hume enfatizou tanto no *Tratado da Natureza Humana* (2009) quanto na *Uma Investigação sobre os princípios da moral* (1995) que a razão sozinha não é capaz de fazer distinções morais e que estas distinções devem depender, em alguma medida, de nossa sensibilidade. Além disso, Hume alegou que nem a motivação para a ação depende unicamente da razão, como afirmava a tradição racionalista da moral. Os ataques a esta tradição, no entanto, tiveram por consequência uma leitura de sua filosofia como cética e uma sistemática recusa a sua tentativa de mostrar que a razão tem um papel importante na moralidade e tanto nossas distinções quanto nossas ações, como veremos mais adiante, dependem dela. Portanto, no presente texto pretende-se mostrar em que medida a *reflexão*, que representa a participação da razão nos juízos morais, em colaboração com o mecanismo da *simpatia* auxilia na construção de uma linguagem moral compartilhada. Nesse sentido, a natureza humana, ao possuir uma estrutura comum, garante um *universalismo* moral que independe do aparato metafísico da tradição racionalista.

Em contrapartida, a pretensão de um universalismo em uma teoria naturalista da moral pode ter por consequência diversas dificuldades, uma das principais diz respeito à normatividade, que é tradicionalmente associada às ações e, portanto, expressa em forma de leis ou normas que proíbem ou obrigam o agente moral a agir de determinada forma. Há aqui um problema interno a própria teoria humeana, uma vez que em seus escritos não há prescrições morais em sentido estrito. No entanto, alguns de seus escritos podem ser considerados parte de uma ética normativa.

UNIVERSALISMO MORAL

Para Hume, a razão não distingue a virtude e o vício de nossas ações, uma vez que a ação não é boa ou má em si, mas é considerada como virtuosa ou viciosa devido a sua aptidão para realizar o que consideramos bom ou mau, ou o que aprovamos ou desaprovamos.

O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovção, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [feeling], não da razão. (HUME, 2009, p. 508)

Para Hume, “a impressão derivada da virtude é agradável, e a que procede do vício é desagradável”. Estas impressões, segundo ele, são *particulares*, nesse sentido, quando diante de uma determinada ação experimentamos uma sensação peculiar de prazer ou de dor. Esse sentimento determina a virtude ou vício dessa ação. Não há aqui um reconhecimento racional do bem ou mal contidos na ação, mas um sentimento imediato, ou seja, “ao sentirmos que nos agrada, dessa ou daquela maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso” (2009, p. 510).¹

O que permite estes sentimentos e nos viabiliza a julgar como virtuosa ou viciosa uma determinada ação ou caráter é o chamado *princípio da simpatia*. A simpatia, para Hume, é um mecanismo que nos

¹ No *Tratado*, Hume identifica estes sentimentos peculiares ao amor ou orgulho, como reconhecimento da virtude e ódio ou humildade, para o vício.

permite comunicar nossos sentimentos como “cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas.” (2009, p. 615). Nesse sentido, a simpatia nos permite *sentir o que o outro sente* ao participar de uma ação particular ou conviver com uma determinada pessoa.

Apesar de sua importância para nossas distinções morais, nossos sentimentos básicos não são imparciais. É natural que as emoções mais agradáveis estejam direcionadas aos nossos entes queridos e que elas não tenham a mesma força para os outros. A simpatia sofre essas alterações, mas Hume compreende que essas variações não interferem em nossos juízos morais genuínos. Isso ocorre por que essas variações são ajustadas pela reflexão. Quando formamos nossos juízos, estamos adotando pontos de vista distintos do nosso. É como se nos colocássemos no lugar das pessoas envolvidas em determinada ação e formulássemos a partir daí um juízo, ignorando aquelas variações.

fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*; e em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente. [...] em nossas decisões gerais, não levamos em conta essas variações, embora continuemos aplicando termos que expressam nosso agrado ou desagrado, exatamente como se permanecêssemos em um único ponto de vista. A experiência logo nos ensina esse método para corrigir nossos sentimentos, ou, ao menos, de corrigir nossa linguagem, se os sentimentos são mais obstinados e inflexíveis. (HUME, 2009, p. 621-622)

Na segunda Investigação, Hume enfatiza que esse ponto de vista geral no qual nos colocamos é compartilhado. Estabelecemos em sociedade um padrão e julgamos em função desse padrão. Nas palavras de Hume, “o intercâmbio de sentimentos na vida e na convivência social faz-nos estabelecer um certo padrão geral e inalterável com base no qual aprovamos e desaprovamos os caracteres e costumes” (1995, p. 97). Embora essas noções gerais sejam criadas a partir de uma linguagem comum, isso não significa que nossas ações são sempre influenciadas por ela, e frequentemente não são, mas nossos juízos sim.

Pode-se afirmar, portanto, que a moral, para Hume, não está asentada na esfera da pura razão e sua representação não pode assemelhar-se a leis divinas. Essa distância da tradição racionalista põe a natureza da moral no âmbito circunscrito ao gosto e sentimento. O gosto e sentimento são individuais, mas não podemos cair no erro de pensar sua natureza subjetiva leva necessariamente a um relativismo ou um ceticismo moral, interpretações que Hume esforçou-se em afastar.

Embora Hume tenha afirmado, em seu ensaio *Do padrão do gosto* (1996, p.346), que “os princípios gerais do gosto são uniformes na natureza humana” ele certamente considerou a diversidade de juízos de gosto existentes, bem como as situações em que ela ocorre. Em suas palavras

Quando se verifica uma variação nos juízos dos homens, geralmente pode notar-se também algum defeito ou perversão das faculdades, derivado dos preconceitos, ou da falta de prática, ou da falta de delicadeza. E há boas razões para aprovar um gosto e condenar outro. Mas quando há na estrutura interna ou na situação externa uma tal diversidade que se torna impossível condenar qualquer dos lados, não havendo lugar para dar preferência a um sobre o outro, nesse caso é inevitável um certo grau de diversidade do julgamento, e seria em vão que procuraríamos um padrão capaz de conciliar as opiniões contrárias. (1996, p. 346)

Podemos entender, portanto, que não obstante nossos sentimentos e reflexão tenham contribuído para uma linguagem moral comum, também a explicação para a diversidade do gosto se aplica. Nesse sentido, se é possível mostrar um padrão comum em nossos juízos de gosto, ou seja, uma estrutura compartilhada que permite que determinados objetos nos afetem de forma semelhante (nas condições adequadas), podemos pensar em um universalismo moral que independe dos pressupostos ontológicos da tradição racionalista.

OBRIGAÇÕES MORAIS

A partir deste panorama, é possível pensar em obrigações morais? Esta questão é delicada. Se lembrarmos da chamada *lei-de-Hume*, a saber, a passagem do *Tratado* em que Hume afirma que as teorias morais até

sua época não explicavam como ocorria a derivação de proposições com escopo prescritivo de proposições com escopo meramente descritivo, podemos considerar que há uma barreira lógica que impede que uma teoria descritivista, como a humeana, possa arcar com prescrições morais. Por outro lado, o próprio Hume (1995 p. 22-3) afirmou que

a finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever e, pelas adequadas representações da deformidade do vício e beleza da virtude, engendrar os hábitos correspondentes e fazer-nos evitar o primeiro e abraçar a segunda. (HUME, 1995, p. 22-23)

Temos que compreender que, de forma análoga ao conceito de *universalismo*, o conceito de *dever* para Hume tem um sentido diverso daquele proposto pela tradição racionalista. Não estamos mais falando em um dever moral com valor semelhante ao de uma lei divina, mas um dever cuja demanda é sensível e não puramente racional. Isso significa que apenas possuímos uma obrigação moral na medida em que há uma exigência de nossa sensibilidade ou das expectativas que compartilhamos de determinados comportamentos ou tomadas de ação que são louváveis. Nesse sentido, a *lei-de-Hume* poderia ser vista como uma crítica àqueles sistemas que pretendiam justificar seus preceitos ou leis morais nos fatos do mundo, ou seja, uma precaução lógica e não uma tentativa de negar a esfera normativa da ética. Para o comentador David Fate Norton,

Porque a natureza humana é uniforme, as ações humanas geralmente seguem certos padrões: Existe um curso natural ou usual de comportamento que corresponde às paixões ou princípios que motivam a natureza humana (T 3.2.1, 483). Consequentemente esperamos que o comportamento se conforme a estes padrões. Quando ele não consegue fazê-lo, nossas expectativas são desapontadas, e nós respondemos com sentimentos de desaprovação ou culpa. Nós dizemos então que o indivíduo que é culpado não agiu corretamente ou falhou com o seu dever. (NORTON, 1993, p. 169 tradução nossa)²

² No original, "Because human nature is uniform, human action generally follows certain patterns: there is a natural or usual course of behaviour that corresponds to the passions or motivating principles that constitute human nature (T 3.2.1, 483). Consequently, we expect behaviour to conform to these patterns. When it fails to do so, our expectations are disappointed, and we respond with feelings of disapprobation or blame. We then say that the individual who is blamed has failed to act rightly or has failed to do his duty" (NORTON, 1993, p. 169)

Em seu livro *Braintrust*, Patricia Churchland defendeu que a lei-de-Hume tem pouca validade na media em que precisamos resolver problemas no mundo³. Para ela, o que o filósofo escocês tinha em mente era evitar que aberrações lógicas fossem justificadas a partir de sentenças observacionais. Dessa forma, Hume pretendia afastar sua própria perspectiva filosófica de uma possível associação com teorias que, ao ignorar a precaução de Hume, criariam leis consideradas absurdas, nas palavras de Churchland

pode-se dizer (meus exemplos, não Hume), “Esposas geralmente são mais fracas que seus maridos, logo, esposas devem obedecer a seus maridos,” (...) ou “É natural odiar pessoas que são deformadas, logo é correto odiar pessoas que são deformadas.” Esses tipos de inferências são estúpidos, e precisamente por que Hume foi um naturalista, ele queria dissociar ele mesmo delas e sua estupidez (CHURCHLAND, 2011, p. 5).⁴

Com isso, não existe uma regra da pura razão ou lei externa a própria natureza humana que determine as linhas do dever ou quais ações são obrigatórias ou proibidas. Quando falamos em dever, estamos levando em consideração ações que geralmente são realizadas devido uma inclinação natural e que naturalmente geram aprovação, como o dever que um pai tem em cuidar de um filho (2009, p. 518). Há uma afeição natural dos pais para com os filhos e a falta desta afeição fere nossa expectativa e gera uma desaprovação moral.

Em contrapartida a uma normatividade de leis ou normas que antecedem nossa própria deliberação moral, podemos pensa-la enquanto a expressão de nossa reflexão e crenças morais que compartilhamos, ou seja, expectativas que possuímos das atitudes ou dos traços de caráter que são geralmente aprovados. Para Flanagan, em seu *Naturalizing Ethics* (2008), o naturalista não deve ser preocupar com o estabelecimento de normas morais explícitas. O que um naturalista deve fazer é, de forma análoga ao que é feito nas ciências, apontar certas práticas,

³ Churchlando utiliza a expressão in-the-World problem-solving.

⁴ No original, “it might be said (my examples, not Hume’s), “Husbands are stronger than their wives, so wives ought to obey their husbands,” or “It is natural to hate people who are deformed, therefore it is right to hate people who are deformed.” These sorts of inferences are stupid, and precisely because Hume was a naturalist, he wanted to dissociate himself from them and their stupidity. (CHURCHLAND, 2011, p. 5)

virtudes, valores ou princípios baseados em raciocínios indutivos ou abduativos. Além disso, afirma que o próprio Hume, a despeito de sua precaução lógica acima mencionada, dedicou-se a ética normativa que, coerentemente, não apresenta leis morais estritas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensão do presente texto foi apontar a perspectiva *universalista* da moral humeana como consequência da função, por vezes esquecida, da razão no seu esquema teórico. Para isso, mostramos rapidamente como funciona o mecanismo da *simpatia* e sua natureza *parcial* como origem sensível da moral e como nossos juízos são ajustados pela *reflexão* garantindo o caráter universalista encontrado na linguagem moral. Dessa forma, a razão não é origem de distinções morais e nem motiva nossas ações, mas corrige as assimetrias de nossos sentimentos e direciona nossas ações rumo ao objeto da sensibilidade.

Nesse sentido, entender que uma cooperação do sentimento e da razão em nossos juízos morais e não uma oposição está presente nos escritos humeanos pode nos ajudar a aclarar o que podemos compreender por *obrigações morais* e nos auxiliar a encontrar elementos que tornam possível vislumbrar uma perspectiva normativa em sua teoria (ou pelo menos perceber que Hume não se opôs a uma). A partir do que foi visto, podemos afirmar que essa normatividade depende de nossas expectativas morais compartilhadas e expressas de forma geral na linguagem. Temos, portanto, um universalismo moral que, diferente daquele defendido pela tradição racionalista, não compreende as ações como portadoras de valor, mas como objetos de nosso gosto e sentimento enquanto amparados pela estrutura comum de nossa natureza.

Dentro desse cenário, se de fato compartilhamos uma estrutura cujos juízos possuem um padrão e esses juízos são afetados de forma positivamente pela educação e hábito e negativamente por nossos preconceitos e superstições⁵, a criação de leis morais provavelmente teria pouco efeito em comparação à busca por uma educação adequada e

⁵ Para Rawls, Hume tinha em mente que “as pessoas naturalmente concordam, mais ou menos, em seus juízos morais e reputam as mesmas qualidades de caráter como virtudes ou vícios; são, antes, os entusiasmos da religião e da superstição que conduzem às diferenças, sem mencionar as corrupções do poder político. (RAWLS, 2005, p. 18)

bons hábitos, que nos trariam as condições apropriadas para naturalmente reconhecer nossos deveres e julgar adequadamente. Não fica claro o que seria uma boa educação e bons hábitos, mas, se essa perspectiva está correta, a mera busca por uma lei moral ou leis morais pode nos afastar de seu propósito, ensinar o nosso dever.

REFERÊNCIAS

Brito, A. Hume: e o Universalismo na Moral. *Ethic@*. Florianópolis: v. 7, n. 2, p. 123-136, 2008.

Churchland, P. *Braintrust*. Princeton/New Jersey: PUP, 2011

Flanagan, O.; Sarkissian, H.; Wong, D. Naturalizing Ethics. In: Sinnott-Armstrong, W. (ed.). *Moral Psychology. Vol. 1*. London/Massachusetts: MIT Press, 2008. p. 2-22.

Hume, D. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

_____. *Uma Investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

Limongi, M. *O fato e a norma do gosto: Hume contra um certo ceticismo*, in. *Analytica*, vol. 10, n. 2, 2006, Rio de Janeiro.

Rawls, J. *História da Filosofia Moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Peter Strawson: Escrito sobre Ética

Cecilia Noemí Rearte Terrosa

Universidade Federal de Santa Maria

*Libertad y Resentimiento*¹ es el escrito donde Peter Strawson presenta su concepción acerca de la ética. En él se encuentra una suerte de continuidad programática en relación al modo de entender y resolver los problemas filosóficos en general, colocados desde la comprensión del sentido común y que tiene que ver con el papel que desempeña nuestro lenguaje natural.

Strawson es conocido como un filósofo analítico, cuya concepción de análisis es muy particular. Ya no se trata del análisis como la descomposición de un concepto en sus notas características, o de la búsqueda de la estructura lógica subyacente a los enunciados del lenguaje común. La analítica de Strawson es una concepción de análisis en términos de la búsqueda de conexiones entre conceptos. De conexiones y analogías lógicas a partir de un caso paradigmático, explicitadas en el uso de las expresiones del lenguaje común en el contexto de nuestras conversaciones ordinarias.

En su escrito sobre ética, Strawson procura exhibir los rasgos estructurales de nuestra comprensión de la moral como una práctica que se sustenta sobre la base de experiencias intersubjetivas. Concibe a la ética en términos de la descripción de nuestra práctica dentro del marco de las transacciones recíprocas o de nuestras relaciones interpersonales

¹ STRAWSON, P. *Libertad y Resentimiento*. Barcelona: Editora Paidós, 1995.

comunes. Desde lo que él denomina “un lugar común”, se refiere a las actitudes reactivas, concebidas como disposiciones humanas enraizadas en nuestra naturaleza como seres sociales, permeados por una comunidad de experiencia e instrucción común. Pero, ¿En qué consiste ese “lugar común”? ¿A qué tipo de comprensión Strawson se refiere?

En las dos primeras secciones de su ensayo, Strawson presenta la problemática ética en términos de una disputa argumentativa entre optimistas y pesimistas, empiristas y racionalistas, respectivamente, escenario del que no queda afuera el escéptico moral. La controversia gira en torno a los conceptos de obligación y responsabilidad moral, de la justificación de las prácticas de condenar y castigar y de las expresiones de aprobación o desaprobación moral, caso sea verdadera la tesis determinista, la cual Strawson afirma desconocer. Colocada la problemática ética en estos términos entramos, según este autor, en un callejón sin salida.

De acuerdo con este autor, el optimista considera justificadas las prácticas de condenar y castigar en base a un criterio de eficacia, ellas son instrumentos útiles para la regulación de comportamientos socialmente deseables, aun siendo verdadera la tesis determinista. Para el pesimista, la justificación de los conceptos y prácticas morales requiere de la determinación real de la libertad humana, lo que exige la demostración de la falsedad de la tesis determinista, pues libertad y determinismo son conceptos contradictorios. El optimista replica que la libertad consiste en la ausencia de coacción, de incapacidades innatas, demencia u otros desordenes psicológicos, así como también de otros factores tales como la ignorancia, el error o el accidente que, si bien no limitan la libertad, tornan inapropiado el castigo o la condena moral. Para el escéptico, independientemente de que la tesis del determinismo sea verdadera o falsa, los conceptos morales son conceptos confusos.

Para Strawson, el criterio de eficacia no es lo suficientemente amplio para dar cuenta de los conceptos de responsabilidad y obligación moral ni tampoco fueron exitosos los emprendimientos en relación a la determinación real de la libertad como espontaneidad o autodeterminación “nadie ha sido capaz de enunciar de una manera inteligible en qué consistía realmente la condición de la libertad supuestamente necesaria para justificar nuestras actitudes y juicios morales (Strawson,

2003, p. 80-81). Así, en lugar de tomar partido por alguna de aquellas vías argumentativas, Strawson apunta a la experiencia, siendo ésta también una estrategia para posicionarse frente al escéptico moral².

La experiencia es la *vía regia* para dar cuenta de los conceptos morales y, por ello, el uso que hacemos de las expresiones lingüísticas es el hilo conductor que este autor utiliza para dar cuenta de los mismos. De acuerdo Strawson, estamos expuestos a una gama de actitudes y sentimientos reactivos en el marco de las relaciones interpersonales ordinarias. Éstas revelan un compromiso humano de participación de tal forma enraizado en nuestra naturaleza, que torna imposible que una convicción teórica, como es la tesis determinista, nos lleve a desconsiderar la existencia de relaciones interpersonales, como corrientemente las entendemos, y en las que nos encontramos implicados, conforme corrientemente lo vivenciamos. Ese compromiso se expresa en las actitudes reactivas, las cuales descansan sobre y reflejan una expectativa y demanda de cierto grado de consideración y de no indiferencia por parte de los demás seres humanos hacia nosotros mismos.

En este sentido, Strawson nos habla “de las no distanciadas actitudes y reacciones de las personas implicadas en transacciones recíprocas; de las actitudes y reacciones de las partes ofendidas y de sus beneficiarios, de cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos” (Strawson, 1989, p. 41). Llama también la atención sobre “cómo es en realidad mantener relaciones interpersonales comunes, desde las más íntimas a las más casuales” (Strawson, 1989, p. 44). Ellas son descritas por este autor desde un lenguaje científico y poco preciso, destacando “la gran importancia que damos a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otros seres humanos y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones dependen de, o involucran nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones” (Strawson, 1995, pp. 41-42).

² En relación al escepticismo, Strawson afirma que: “los argumentos y razonamientos, tanto a favor como en contra de la posición escéptica son, en la práctica, igualmente ineficaces e inútiles; ya que nuestra disposición natural a creer en los puntos que cuestionan los escépticos es absolutamente imperiosa e ineludible; y no es debilitada por el argumento escéptico ni reafirmada por el contrargumento racional. Allí donde la Naturaleza nos determina de esta forma, tenemos un compromiso no racional que establece los límites dentro de los cuales puede operar de manera efectiva la razón, y dentro de los cuales puede surgir la pregunta por la racionalidad o la irracionalidad, la justificación o la falta de justificación de tal o cual juicio o creencia particulares” (Strawson, 2003, p. 89).

Las actitudes reactivas son abordadas por este autor desde dos niveles, utilizando para ello enunciados en primera persona. En el primero nivel ubica a las actitudes reactivas personales, siendo el resentimiento la actitud paradigmática, a partir de la cual da cuenta del segundo nivel, las actitudes reactivas morales. Correlatas de ambas, son, para este autor, las actitudes autorreactivas con las cuales se refiere al sentimiento de obligación y responsabilidad moral.

Entre las actitudes reactivas personales, Strawson identifica al resentimiento, la gratitud y el perdón, considerando al resentimiento como una reacción a la ofensa o a la indiferencia de otra persona hacia mí, entre tanto la gratitud es la reacción propia de alguien que se siente beneficiado por la actitud de otro. Strawson las ejemplifica diciendo que:

Si alguien me pisa la mano accidentalmente mientras está tratando de ayudarme, el dolor podrá no ser menos agudo que si lo hace con despectiva desconsideración de mi existencia o con malévolos deseo de herirme. Pero, en general, en el segundo caso sentiré un tipo y grado de resentimiento que no sentiré en el primero. Si las acciones de alguien me sirven para lograr una ventaja que deseo, entonces me benefician a causa de una buena voluntad general hacia mí, sentiré con razón una gratitud que no sentiría en absoluto si el beneficio fuese consecuencia incidental, no querida o incluso lamentada por él, de algún plan de acción con un objetivo distinto (Strawson, 1995: 42).

Sin embargo, es cuando este autor se refiere al perdón que se hace más evidente el sustento experiencial de su concepción acerca de la moral. Quien perdona pasa a ser el protagonista de la escena. Es él, quien perdona, el que se libera del resentimiento, respecto al cual Strawson dice:

En la filosofía moral del presente momento, este tema está bastante poco de moda; pero que se nos perdone es algo que a veces pedimos, y perdonar es algo que a veces hacemos. Pedir ser perdonados es en parte reconocer que la actitud puesta de manifiesto en nuestras acciones era de tal índole que podría propiamente producir resentimiento y en parte es repudiar esa actitud para el futuro (o cuando menos para el futuro inmediato); y perdonar es aceptar el repudio y renunciar al resentimiento (Strawson, 1995, p. 43).

¿Por qué o en qué sentido se afirma el que perdona es el protagonista de la escena moral? Para responder esta pregunta debe considerarse primeramente la distinción que Strawson establece entre preguntar acerca de las causas generales del resentimiento, del preguntar sobre las variaciones del mismo dado la presencia de ciertas condiciones particulares, teniendo como criterio las circunstancias en las que es natural, razonable o apropiado sentirlo, y el preguntar cómo es o cómo sería no sufrirlo.

Es natural, apropiado o razonable sentir resentimiento cuando una persona nos hiere o nos ofende. Entre tanto, existen circunstancias, consideraciones especiales, que hacen con que modifiquemos ese sentimiento o directamente lo eliminemos. En relación a estas últimas, Strawson contrasta dos escenarios posibles caracterizados a partir del uso que hacemos de distintas expresiones lingüísticas. En un primer grupo reúne aquellas expresiones que tienen por objeto generar excusas disculpatorias o justificaciones en vista a modificar el natural resentimiento, siendo nosotros invitados a perdonar. Esas expresiones son, a saber: “No pretendía”, “No se había dado cuenta”, “No sabía”, y todas aquellos enunciados que dan lugar al uso de otros, tales como: “No pudo evitarlo”, cuando es respaldado por frases como: “Fue empujado”, “Tenía que hacerlo”, “Era la única forma”, “No le dejaron alternativa”. En este escenario, las actitudes reactivas mudan unas por otras, pero el agente sigue siendo considerado un miembro de la comunidad dentro de la cual se mantienen relaciones interpersonales participativas, cosa que no ocurre en las circunstancias del segundo grupo.

Al segundo grupo de situaciones Strawson las divide en dos subgrupos. Ambos subgrupos invitan a suspender o eliminar el resentimiento. Al primer subgrupo pertenecen expresiones que invitan a suspender el resentimiento dada la presencia de circunstancias transitorias, entretanto, en el segundo subgrupo se usan expresiones que dan cuenta de una situación que requiere la suspensión permanente de aquel sentimiento reactivo. Pertenecen al primer subgrupo enunciados tales como: “No era el mismo”, “Últimamente se ha encontrado bajo una gran presión”, “Actuaba bajo sugestión posthipnótica”. Estos enunciados hacen referencia a un escenario cuyas circunstancias son pasajeras.

Entre tanto, los enunciados del segundo subgrupo tales como: “Es un niño”, “Es un esquizofrénico sin solución”, “Su mente ha sido sistemáticamente pervertida”, “Eso es un comportamiento puramente compulsivo de su parte”, son frases indican, conforme Strawson, una invitación a suspender las actitudes reactivas hacia el agente de forma permanente y verlo bajo una luz distinta, esto es, fuera del marco de las relaciones interpersonales habituales.

Con esto Strawson muestra el antagonismo entre las actitudes de involucrarse en, o de participar de relaciones humanas, por un lado, y una actitud hacia un ser diferente que Strawson denomina actitud objetiva. Ésta consiste en ver a un ser humano “como un objeto de táctica social, como sujeto a lo que cabría llamar tratamiento; como algo que hay que tener en cuenta quizá tomando medidas preventivas (1995, p. 46). La actitud objetiva se circunscribe a la propuesta del optimista presentada antes, y que tiene que ver con un criterio de eficacia a partir del cual procura justificar las prácticas y expresiones morales.

En cuanto al segundo nivel, las actitudes reactivas morales, tienen por base las actitudes reactivas personales. Strawson hace del resentimiento el soporte de la indignación moral. Denominadas también de actitudes impersonales, desinteresadas, vicarias o análogas comprensivas o generalizadas de las actitudes personales, las actitudes reactivas morales son reacciones a las cualidades de la voluntad de los demás y no hacia uno mismo. Es el resentimiento que se siente en nombre de otra persona en circunstancias en que ni el propio interés ni la propia dignidad están en juego. De quien experimenta el análogo vicario del resentimiento se afirma que está indignado o se afirma que adopta una actitud desaprobadora. Las actitudes reactivas morales también descansan o reflejan la demanda de buena voluntad, compromiso o de consideración por parte de los demás, de forma generalizada, esto es, ya no dirigida a uno mismo sino dirigida “hacia todos aquellos en nombre de los cuales puede sentirse indignación moral” (1995, p. 54), es decir, en relación a todos los hombres.

Después de considerar la demanda de buena voluntad y de no indiferencia que le hacemos a los demás y de describir nuestras reacciones ante las acciones ofensivas, en donde nuestro propio interés está implicado, por un lado, y donde el propio interés no esta direc-

tamente involucrado, por el otro, Strawson completa el cuadro con las actitudes autorreactivas. Ellas son correlatos de las actitudes personales y morales en términos de la demanda de buena voluntad y consideración en aquellas personas a quienes esa demanda está dirigida, es decir, los agentes. Las actitudes autorreactivas están asociadas a la demanda que los demás nos dirigen a nosotros mismos, y que Strawson identifica con los fenómenos de sentirse obligado o compelido, sentir remordimiento, culpa, sentirse responsable de algo y sentir vergüenza.

Así, descrito el cuadro completo de actitudes reactivas desde la demanda de buena voluntad y consideración y teniendo en cuenta la importancia que le damos a las actitudes de los otros seres humanos hacia nosotros, es posible destacar el papel paradigmático que tiene el resentimiento en la propuesta de Strawson. Pues, el resentimiento es la condición de posibilidad del perdón y perdonar envuelve una modificación en nuestras actitudes. Modificar nuestras actitudes implica realizar una elección y con la posibilidad de elegir Strawson muestra que somos libres. Nos sabemos libres y atribuimos esa libertad a los demás. En eso consiste el protagonismo del perdón en la escena moral trazada por Strawson.

Pero el punto neural de su propuesta reside en que, lejos de ser una formulación de cuño argumentativo, simplemente muestra como es que los seres humanos nos comportamos en el marco de las relaciones interpersonales participativas y de las actitudes y sentimientos que nos atraviesan como miembros de una comunidad de experiencia e instrucción común, respecto a lo cual Strawson afirma:

Todo desarrollo cognitivo, de los conceptos y comportamientos, acontece en un contexto social; en particular la adquisición del lenguaje, sin el cual el pensamiento maduro es inconcebible, depende del contacto y la comunicación interpersonales. He usado con frecuencia expresiones como “la estructura de nuestro pensamiento” (...) podría también parecer extraño emplear el plural de la primera persona, “nuestro”, sin añadir – considerándolo también un rasgo igualmente básico de nuestro esquema – que cada cual debe verse a sí mismo guardando alguna relación social con otros cuyos propósitos interaccionan con los suyos. Si nuestro sujeto es un hombre que forma parte de su mundo, parece necesario admitir que este mundo es esencialmente un mundo social (STRAWSON, 1997, p. 134).

Muestra con ello que la razón de ser de los conceptos morales se encuentra arraigada en nuestra práctica dentro de un mundo esencialmente social y esa práctica tiene que ver con el uso de las expresiones del lenguaje natural que es “el lugar común” donde esos conceptos deben procurarse, el cual constituye el marco de nuestra comprensión moral de sentido común.

BIBLIOGRAFÍA

STRAWSON, P. *Libertad y Resentimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

___ *Análisis y Metafísica*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

___ *Escepticismo y Naturalismo: algunas variedades*. Madrid: Mínimo Tránsito, 2003.

A contribuição da filosofia Bergsoniana para a Bioética: aborto em fetos com anencefalia e eutanásia

Fábio José Barbosa Correia

Faculdade Joaquim Nabuco - PE

INTRODUÇÃO

Recentemente (2008) tivemos no Brasil uma ampla discussão acerca da descriminalização total do aborto, seguindo uma tendência da América Latina. Mal saímos desses intensos debates, onde saiu vitorioso o grupo da “não descriminalização” e outro assunto, de mesmo caráter, de pronto surgiu; na verdade uma retomada de um antigo problema¹: a questão do aborto de fetos anencéfalos². Como em todos os assuntos de cunho eminentemente ético, esse provocou uma intensa discussão, desta feita no Supremo Tribunal Federal, a mais alta corte de justiça do Brasil.

Poucos casos, porém, chamara tanto a atenção quanto o da jovem Eloá³, assassinada com um tiro na cabeça, proferido por seu antigo na-

¹ Desde 2004. Para saber mais sobre o assunto, consultar a Revista Época, edição de 15/03/2004.

² A anencefalia consiste em malformação rara do tubo neural acontecida entre o 16° e o 26° dia de gestação caracterizada pela ausência total ou parcial do encéfalo e da calota craniana, proveniente de defeito de fechamento do tubo neural durante a formação embrionária. Ao contrário do que o termo possa sugerir, a anencefalia não caracteriza somente casos de ausência total do encéfalo, mas sobretudo casos onde observa-se graus variados de danos encefálicos, conforme <http://pt.wikipedia.org/wiki/Anencefalia>, acessado em 01/11/2008.

³ A estudante Eloá Pimentel foi refém do ex-namorado por 100 horas, em 10/2008. No desfecho do seqüestro, a jovem e a amiga Nayara foram baleadas. Para saber mais sobre o assunto, acessar o seguinte endereço eletrônico: <http://g1.globo.com/Noticias/elo.html>.

morado. O caso teve ampla cobertura da imprensa brasileira, o que acabou dando subsídios para o levantamento de uma série de questionamentos, tais como: o que leva um jovem estabilizado a cometer tal crime? Com quantos anos os pais devem permitir que seus filhos namorem? A polícia brasileira está preparada para enfrentar situações como essas?

Todos esses são questionamentos justos, porém queremos chamar a atenção não para o episódio, propriamente dito, mas para o momento da decisão acerca do “final da vida” de Eloá. Quando Eloá morreu? A partir de que nível de consciência o indivíduo pode ser considerado morto? O que é a vida? O que é Ser-Humano? A ciência pode, de fato, estabelecer quando a vida chega ao fim? Estar “vivo” depende tão somente do pleno funcionamento das atividades cerebrais? É lícito abreviar a “vida” (desligar máquinas que mantêm os sinais vitais) de um ser, ainda que com um nobre objetivo de doação de órgãos? Esses são questionamentos que, em si mesmos, possuem um viés filosófico extremamente forte.

Os médicos, antes de constatarem a chamada “morte cerebral”, precisam seguir um rigoroso protocolo⁴ que tem por objetivo medir o nível da atividade no cérebro. Quando esse nível chega a um patamar muito baixo, o médico pode então atestar a morte do paciente, liberando-o, mediante autorização da família, para a doação dos órgãos. Foi precisamente o que ocorreu com Eloá. A ciência definiu o momento de sua morte, mesmo ainda havendo funções vitais e consciência, ainda que em um nível considerado baixo.

Esse protocolo, muito embora possua aceitação mundial, acaba por definir o conceito de Ser Humano, de Vida e de Morte. Para a ciência (ainda abordaremos esse assunto mais adiante), o homem está resumido ao cérebro. O que a filosofia tem a nos dizer sobre isso? É certo ou errado desligar as máquinas que mantêm os sinais vitais? A eutanásia é um procedimento ético? O que a ética, enquanto objeto de pesquisa da filosofia, tem a nos dizer sobre o aborto de fetos com anencefalia?

⁴ Para saber sobre o protocolo de morte cerebral, acessar o site: <http://www.ufpe.br/utihc/morte.htm>.

A questão do direito à vida é um dos elementos basilares do homem – e, assim sendo, é universal, o que pressupõe que em qualquer lugar do planeta esse direito é o mesmo e está acima de qualquer outro. Nesse sentido a Ética filosófica pergunta: que direito tem a ciência de definir – sozinha - o fim da vida? Acaso limitar o ser humano a uma série de atividades cerebrais não significa simplificar algo que é extremamente mais complexo? O homem é de fato - como quer a ciência - um ser apenas constituído de elementos materiais ou ao contrário também de elementos espirituais?

Para responder a essas e outras questões correlatas, estaremos analisando a contribuição da filosofia Bergsoniana⁵ à difícil problemática que envolve o binômio cérebro- consciência.

A CONTINUIDADE DA DURAÇÃO DA CONSCIÊNCIA EM BERGSON: CORPO E ALMA - UMA CONSCIÊNCIA PARA ALÉM DO CÉREBRO

Estamos sujeitos às mesmas leis que operam sob todas as outras matérias. Temos um corpo, circunscrito no espaço, de forma que, pelo menos na visão do senso comum e, se considerarmos as questões pertinentes à imobilidade, se o impulsionarmos para frente, ele avança; se, pelo contrário, nós o puxarmos, ele recua e, se o largarmos, ele cai. Nosso corpo age deliberadamente por movimentos provocados por causas exteriores. Como afirma Bergson: “a matéria é inércia, geometria, necessidade” (BERGSON, 1979d, p.75).

Nossa identificação com o material é tão forte, e não poderia deixar de ser, que, como bem nos afirma Bergson, “Costuma-se dizer às vezes: Em nós, a consciência está ligada a um cérebro, por isso, é preciso atribuir a consciência aos seres vivos que possuem um cérebro, e recusá-la aos outros” (BERGSON, 1979d, p.72).

Nesse sentido, acredita-se que, desintegrando-se o cérebro, também se acaba a consciência e, por estar tão ligada a ele, acabam por confundir-se.

⁵ Henri-Louis Bergson (Paris, 18 de outubro de 1859 – Paris, 4 de janeiro de 1941) foi um filósofo e diplomata francês. Conhecido principalmente por *Matière et mémoire* e *L'Évolution créatrice*, sua obra é de grande atualidade e tem sido estudada em diferentes disciplinas - cinema, literatura, neuropsicologia, conforme: http://pt.wikipedia.org/wiki/Henri_Bergson.

Para a ciência, essa consciência está tão intrinsecamente ligada ao corpo, que este a acompanha desde o seu nascimento até a sua morte; e, ainda que, por suposição, existisse uma consciência distinta do corpo, isto é, uma consciência não provocada pelo movimento das moléculas cerebrais, ainda assim, tudo se passaria como se ao corpo estivesse ligada, de forma inseparável e, tudo que aconteça a ela – consciência – estará sempre relacionado, diretamente, a algo que tenha iniciado, provocado ou sofrido pelo corpo. Se respiramos cloro, éter ou gás carbônico, por exemplo, seguindo a linha de raciocínio da visão científica, nossa consciência se esvai; da mesma forma, quando ingerimos bebidas alcoólicas, como resultado teremos uma consciência exaltada; se somos acometidos por uma doença infecciosa, que atinja, de alguma forma, o cérebro, deixando seqüelas, ficamos alienados, isto é, sem consciência. Nesses casos, quando há óbitos, a ciência sempre relaciona a causa da “perda da consciência”, a lesões no cérebro e, quando essas lesões não podem ser localizadas, a patologia é atribuída a alterações químicas nos tecidos cerebrais.

Além desses exemplos que acabamos de citar, a ciência avança a passos largos para o chamado mapeamento do cérebro. Acredita-se que, com esse mapeamento fisiológico do cérebro e, conseqüentemente, com a descoberta da função que possui cada zona do cérebro em específico, ter-se-á desvendado o mistério da consciência, trazendo com isso o tão sonhado domínio completo e a previsão perfeita de todos os atos humanos, ou, pelo menos, de grande parte. Seria uma espécie de fim daquilo que é tão contrário ao espírito científico: a imprevisão e a desordem.

Consegue-se localizar e atribuir a certa zona cerebral algumas funções da consciência ou do espírito, como, por exemplo, a faculdade de executar movimentos voluntários. A ciência já consegue identificar que lesões, em determinadas partes ou zonas cerebrais, levam à paralisia dos braços e pernas; em outras, a linguagem é totalmente afetada. Até mesmo funções que são naturalmente atribuídas à consciência, ao espírito, como, por exemplo, a memória, pode ser localizada em alguma circunscrição das zonas cerebrais, e sofrerão danos se essas zonas forem atingidas e lesionadas.

Bergson, muito embora não tenha sido testemunha ocular dos últimos avanços nesta área, pensava diferente: “não se segue daí que

um cérebro seja indispensável à consciência” (BERGSON, 1979d, p.72). Para ele, a consciência existe independentemente das funções cerebrais; isso equivale a dizer que ela não está presa ao cérebro, e nem mesmo existe por sua causa.

Bergson acreditava que atribuir consciência apenas aos seres vivos que possuem cérebro, utilizando-se para isso uma argumentação baseada em analogias exteriores para explicar coisas interiores, por meio de probabilidades, era uma argumentação extremamente viciada. Diz ele:

Para saber com plena certeza se um ser é consciente, seria preciso penetrar nele, coincidir com ele, ser ele. Eu desafio a provar, por experiência ou por raciocínio, que eu, que lhes falo neste momento, sou um ser consciente. Eu poderia ser um autômato engenhosamente constituído pela natureza, indo, vindo, falando; as próprias palavras pelas quais me declaro consciente poderiam ser pronunciadas inconscientemente. Todavia, se a coisa não é totalmente impossível, conceder-me-ão que ela não é de forma alguma provável. Entre vocês e mim há uma semelhança exterior evidente; e desta semelhança exterior concluirão, por analogia, uma semelhança interna. O raciocínio por analogia não dá jamais além da probabilidade (BERGSON, 1979d, p.72).

Para argumentar ainda contra essa linha “viciada” de raciocínio, que apregoa uma consciência ligada, necessariamente, a um cérebro, e utilizando-se dela para, por fim, negá-la, Bergson argumenta que, “raciocinando da mesma maneira, diríamos também: A digestão está ligada em nós a um estômago; por isso os seres vivos que possuem estômago digerem, os outros não digerem” (BERGSON, 1979d, p.72).

Afirmar assim, acreditar assim, de forma positiva, seria, parafraseando suas palavras, “um grave engano”, pois, como ele mesmo afirma, “não é necessário estômago, nem mesmo órgãos para digerir: uma ameba digere, embora seja uma massa protoplasmática apenas diferenciada” (BERGSON, 1979d, p.72).

Em sua análise sobre a suposta necessidade da existência de um cérebro como condição *sine qua non* para a existência de uma consciência, Bergson chega à conclusão de que isto é simplesmente um problema fisiológico, deixando clara sua intenção de desconstruir essa idéia,

não ao acaso, e de forma cética, mas, como veremos mais adiante, essa desconstrução inicial servirá de base para uma surpreendente abertura para a possibilidade do “além”, da “eternidade”.

Na tentativa de banir, definitivamente, o binômio cérebro x consciência, Bergson desce à cadeia de evolução na série animal e demonstra existirem seres vivos que, mesmo não possuindo cérebro, agem como se de fato possuíssem uma consciência.

Em certo sentido, para ele, “a rigor, tudo o que é vivo poderia ser consciente: em princípio, a consciência é co-extensiva à vida” (BERGSON, 1979d, p.72). Evidentemente, Bergson também admite que, quanto mais se baixa na cadeia evolutiva da série animal, mais existe uma tendência de essa consciência vir a “adormecer”, isto é, tornar-se menos ativa, nunca de ser reduzida a nada. Contudo, o fato de ter o sistema nervoso humano um grau elevado de complexidade e distinção, dando-nos, assim, a impressão de ter a consciência vida tão somente no vai-e-vem das moléculas cerebrais, não nos autoriza, de forma alguma, uma conclusão de ser a existência de um cérebro única condição para a existência de uma consciência:

Lembremos da ameba, de que falávamos há pouco. Na presença de uma substância que lhe pode servir de alimento, ela lança para fora filamentos capazes de apreender e agarrar corpos estranhos. Estes pseudópodes são verdadeiros órgãos e, conseqüentemente, mecanismos; mas são órgãos temporais, criados pelas circunstâncias e que já manifestou, parece, um rudimento de escolha. Em suma, de alto a baixo na cadeia da vida animal vemos exercer, embora sob a forma cada vez mais vaga na medida em que consideram os graus mais baixos, a faculdade de escolher, isto é, de responder a uma excitação determinada por movimentos mais ou menos imprevistos. A consciência retém o passado e antecipa o futuro, é precisamente, sem dúvida, porque ela é chamada a efetuar uma escolha: para escolher, é preciso pensar no que se poderá fazer e lembrar as conseqüências, vantajosas ou prejudiciais, que já foi feito; é preciso prever e recordar (BERGSON, 1979d, p.73).

Dessa forma, Bergson se diz satisfeito e considera plausível sua conclusão e resposta à questão inicialmente levantada: todos os seres vivos são seres conscientes? “A consciência, originalmente é imanente a tudo que vive” (BERGSON, 1979d, p.74).

Essa linha de pensamento e busca constante para provar que existe consciência além do cérebro aparece também, de forma bastante significativa e volumosa, em sua obra *“Evolução Criadora”*.

Finalmente, depois de desconstruir a idéia de uma consciência existente apenas como uma espécie de espelho do cérebro, Bergson se vê diante do mesmo antigo problema ontológico: O que é o ser “homem”? A essa questão responde de forma simples, nunca superficial: matéria e consciência.

O homem é, enquanto matéria, “submetido à necessidade, desprovido de memória [...] nada acrescentando ao que já havia no mundo” (BERGSON, 1979d, p.77).

A matéria serve como uma espécie de aprisionamento do homem no presente, o que não devemos confundir com a teoria platônica, pois Bergson não vê o corpo como uma “prisão”, no sentido negativo utilizado por Platão. Para ele, isso é apenas uma constatação, sem a preocupação de juízos de valores, sem contar que a interação que há entre o corpo e o outro elemento constitutivo do homem, que não pré-existe, como afirma Platão, ao contrário: co-existe, se dá de forma natural e positiva, como ele mesmo afirma: “A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas por mais que elas se oponham uma à outra, a vida encontra meio de reconciliá-las” (BERGSON, 1979d, p.75).

Esse confinamento no momento presente se dá devido à constituição do corpo, e Bergson faz questão de frisar isso para evidenciar ainda mais o outro contraponto ontológico – a alma.

Bergson, ao analisar o problema do tempo, defende certa primazia do presente, de forma que as outras modalidades de tempo parecem orbitar em torno dele. Esta primazia é ainda mais acentuada com relação ao corpo, como afirma: “o corpo é matéria, a matéria está no presente” (BERGSON, 1979d, p.84). E novamente, para clarificar ainda mais essa idéia, na forma de síntese, afirma ele que “o corpo que está confinado ao momento presente no tempo, e limitado ao lugar que ocupa no espaço, que se conduz como autônomo e reage mecanicamente às exigências exteriores” (BERGSON, 1979d, p.84).

Bergson teve sua formação lastreada sob os moldes do Positivismo, não ficando, contudo, preso aos seus ditames. Esse conhecimento científico, sobretudo das ciências biológicas, matemáticas e físicas, com

uma boa ênfase em mecânica, foram experiências relevantes em sua vida, e o habilitaram ainda mais para aprofundar uma metafísica que conduzisse o homem aos fatos reais; a não retirar a verdade dos fatos, mas, antes, a experimentar a própria verdade no próprio fato. Isso já havia sido almejado por Spencer, mas, por não ter “os conhecimentos necessários de mecânica” e das outras ciências positivas, não logrou êxito em sua investida, deixando difícil missão para Bergson.

O fato é que, mesmo sendo um homem das ciências, Bergson não se conformava com a falta de fidelidade nas respostas oferecidas pelo Positivismo e pela própria metafísica tradicional, sobretudo quanto à questão do tempo.

Para ele, o homem não pode ser constituído apenas de moléculas e outros centros nervosos, ainda que sofisticadíssimos. Ao lado disso, existe um outro elemento, talvez nem mais nem menos importante que o primeiro, mas que não pode ser negado enquanto elemento igualmente constitutivo da essência do ser humano: a alma. Centro de toda imprevisão, possuindo caráter voluntário e antagônico à previsibilidade da matéria é, por isso mesmo, e não por não se deixar dominar e por não “caber” nas respostas pré-fabricadas das ciências positivas, negada, como percebe Bergson:

A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, ver o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro, de instrumentos capazes de aumentar milhões de vezes mais do que nossos melhores microscópios, se assistíssemos assim a dança das moléculas, átomos e elétrons, de que é feita a substância cerebral [...] saberíamos tão bem quanto à pretensa “alma” tudo o que ela pensa, sente e quer tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente [...] pois a pretensa alma, consciente apenas para abarcar uma pequena parte da dança inter-cerebral [...]. “A alma consciente”, é quando muito, um efeito que percebe efeitos (BERGSON, 1979e, p.75).

Além das características de imprevisibilidade, o que a torna também sempre criadora, pois, como suas atitudes não podem ser previstas, todas as suas realizações serão sempre novas, nunca antes existentes, essa alma possui também a capacidade de ultrapassar, de transcender, não sendo nenhum tipo de reflexo do material, do corpo,

isto é, não pode ser encontrada em nenhum lugar do corpo, nem mesmo nos neurônios e teias cerebrais⁶. Isso equivale a dizer que a alma é

- 6 Considerando que a alma bergsoniana é a própria consciência, evidentemente, este pensamento não tem sustentação nas ciências positivas. Os avanços científicos demonstram uma crescente tendência de vinculação da consciência ao cérebro. Negar essa verdade científica, em última análise, é negar a própria razão, segundo DELNERO, Henrique Schutzer. **O sítio da mente**: pensamento e vontade no cérebro humano. São Paulo: Collegium Cognitio, 1997. p. 18: “Em não se reconhecendo gerada no sítio cerebral, a mente nega a ciência; nega o desvio e seu tratamento; nega a ética nas relações entre seres biológicos e, finalmente, nega a razão. Resgatar uma noção científica da mente, definindo-lhe o local, a função, o desvio e a reunião em grupo pode nos guiar na síntese de uma nova teoria da vida individual e na visão mais clara de certos impasses coletivos”. A ciência não só vincula a consciência ao cérebro, mas identifica áreas específicas para funções específicas, como afirma MACHADO. Ângelo. **Neuroanatomia funcional**. São Paulo: Atheneu, 2004. p. 275: “Durante muito tempo acreditou-se que os fenômenos emocionais estariam na dependência de todo o cérebro. Coube a Hess, prêmio Nobel de medicina, demonstrar que esses fenômenos estão relacionados com áreas específicas do cérebro”. Ainda sobre essas áreas específicas do cérebro, afirma BEAUPORT, Elained. **A inteligência emocional**: as três faces da mente. Trad. de Marly Winckler. Brasília: 1997. p. 21: “o cérebro é composto de três estruturas diferentes, que desempenham três funções distintas: o sistema neocortical do pensamento e da imaginação; o sistema límbico, localizado abaixo do neocórtex, que nos permite desejar e sentir e, abaixo desses dois, uma estrutura triplíce complexa, relacionada com o comportamento”. Com relação à memória, vinculada, por Bergson, especificamente à alma, à consciência, a ciência vincula, de forma clara, ao cérebro, conforme DELNERO, 1997, p. 207: “Outros elementos que devem estar relacionados à memória no cérebro humano são os moduladores de ação sináptica (hormônios, neuromoduladores). Da mesma forma que algumas drogas apagam ou prejudicam a memória (como o álcool), também algumas “substâncias” internas podem amplificá-la e gerar eventos que colaboram nas alterações de estrutura que subjazem a ela”. Deve-se salientar também, que a ciência pós-moderna caminha, muitas vezes, em direção contrária ao paradigma científico tradicional, como afirma MORAES, Maria Cândida. **Pensamento eco-sistêmico**: educação, aprendizagem e cidadania no século XXI. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 309: “De uma sociedade mecanicista, compartimentada e reducionista, na qual prevalecia a objetividade, estamos caminhando em direção ao reconhecimento da multidimensionalidade do ser humano e da complexidade que envolve a realidade individual coletiva e ecológica. A ciência pós-moderna está ressuscitando o ser sensível, enterrado pela ciência tradicional, e reconhecendo multidimensionalidade e complexidade dos processos da vida. É o que a nova biologia e a física quântica nos sinalizam. O avanço da ciência não apenas está desenterrando as dimensões subjetivas do ser humano, ignoradas e negadas pelo paradigma tradicional, mas também ressuscitando a natureza, o cosmo e o sagrado, e reconhecendo emoções e os sentimentos como co-construtores da racionalidade humana. Esta nova consciência que emerge vem promovendo uma nova maneira de perceber a realidade e a própria dinâmica da vida”. Nesse mesmo sentido, comenta TEIXEIRA, João de Fernandes. **Filosofia e ciência cognitiva**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 105-107 e 118: “A filosofia da mente foi fortemente abalada pelo advento da ciência cognitiva, que estabeleceu a possibilidade de fundarmos uma ciência dos fenômenos mentais, deixando para trás meras

outro elemento constitutivo do ser humano, dotado de distinção e características próprias, nunca fruto de emanção da matéria, do corpo.

A alma transcende, ultrapassa todos os limites do corpo a quem está intrinsecamente ligada, mas, ao mesmo tempo, separada por suas próprias distinções categóricas. A alma ultrapassa o corpo tanto no espaço como no tempo. No espaço, porque, diferentemente do nosso corpo, que está detido nos contornos da matéria que o limita, tem a capacidade de perceber, de ver o que está distante do nosso corpo, “podendo deslocar-se até às estrelas”; “viajar” a milhas e milhas de quilômetros, enquanto nosso corpo permanece inerte, segurando um bom livro.

Mas a alma também transcende o corpo no tempo. Nosso corpo, sendo matéria, está no presente, e ainda que traga em si os traços dos tempos passados, só o são assim, passados, por causa da alma, da consciência que assim os interpreta, como diz Bergson:

Se é verdade que o passado aí deixa seus traços, são traços de passados apenas para uma consciência que os percebe e interpreta o que percebe à luz do que ela recorda: a consciência, ela sim, retém o passado enrolando sobre si própria, na medida em que o tempo passa, e prepara com ele um futuro que ela contribuirá para criar (BERGSON, 1979d, p.83).

Bergson parece ter apreendido essa noção de alma, espírito, consciência, não somente através de seus métodos experimentais de um “empirista radical”, em contrapondo com o elemento corpóreo e

especulações. No século XX tornamo-nos quase todos materialistas, enfrentando agora a difícil tarefa de relacionar as propriedades da mente com as do cérebro ou com as de outros dispositivos materiais [...]. O neurocientista parece ter se tornado um partidário do chamado materialismo eliminativo [...] não precisaríamos mais falar de intenções, crenças ou desejos, mas apenas de partes do nosso cérebro [...]. Devemos abandonar o projeto de construir uma ciência do cérebro? Com certeza não [...] o que deve ser abandonado, contudo, é a ingenuidade filosófica dos neurocientistas. A ciência do cérebro deve ser uma ciência de como nós representamos nosso cérebro. Não se trata de uma circularidade fútil, mas a reconhecimento de que questões epistemológicas não podem ser ignoradas por aqueles que praticam a neurociência seriamente [...] Bergson é radical: o cérebro consegue mimetizar o processo da consciência de forma limitada e a prova disso é a insuficiência da linguagem ao expressar a intuição, sendo sempre incompleta e frustrante”.

material, mas, possivelmente, pode ter sofrido algum tipo de influência do pensamento judaico, uma vez que era de família judaica⁷. Isso pode explicar porque se utiliza de sinônimos para representar a idéia de consciência, como, por exemplo, espírito, alma, eu. A utilização de sinônimos é muito comum na literatura judaica, além de considerar também a igualdade entre conceitos:

É costume entender que o homem é constituído de duas partes distintas, e de duas somente, a saber, alma e corpo. Várias palavras são empregadas no Velho Testamento para indicar o elemento inferior do homem ou parte dele, como: carne, pó, ossos, entranhas, rins e também expressões metafóricas como “casa de barro”. Há também diversas palavras que indicam o elemento superior, como: espírito, alma, coração e mente (BERKHOF, 1998, p. 193).

Vejamos como Bergson entende a alma:

Aprendemos algo que se estende muito mais longe que o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o “eu”, é a “alma”, é o “espírito” – o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesmo mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui. Eis o que cremos (BERGSON, 1979e. p.84.)

Parece-nos claro que Bergson, diferentemente das ciências, acredita na existência de uma alma autônoma em relação ao corpo, e que o ultrapassa, transcendendo-o não somente no espaço, mas também no tempo. E isto não é uma afirmação ao acaso ou puramente religiosa ou ainda desprovida de rigor científico; pelo contrário, ele chega a esta conclusão em oposição ao “aprisionamento no presente” e na circunscrição do espaço a que está submetida a matéria, podendo, conseqüentemente, ser previsto, limitado e dominado. Mas, contrariamente, o

⁷ Sobre sua origem judaica, em BERGSON, 1979i., p. 6, está registrado: “Na fase final de sua vida e de sua obra, Bergson manifestou crescente aproximação da doutrina cristã. Sua origem judaica, entretanto, parece tê-lo impedido de converter-se publicamente ao catolicismo, não desejando abandonar seu povo num momento em que este vivia entre ameaças e perseguições”.

que experienciamos nas profundezas do nosso eu é “indubitavelmente que nos sentimos livres, que tal é a nossa impressão [...] àqueles que sustentam que este sentimento é ilusório, incumbe, pois, a obrigação da prova” (BERGSON, 1979e. p.86).

O que é o homem? Bergson, diferentemente de uma visão materialista, entendia que o homem possui, além de um corpo, uma dimensão espiritual. Para ele, a vida não se resume “ao vai-e-vem das moléculas cerebrais”. Essa forma “bergsoniana” de conceber o homem ou qualquer outra resposta dessa pergunta ontológica refletirá, indiscutivelmente, nas decisões éticas⁸.

CONCLUSÃO

A filosofia bergsoniana nos traz uma importante contribuição às graves e atuais questões da bioética. Muitas vezes têm se levantado contra o aborto – especialmente dos fetos com anencefalia -, bem como contra a eutanásia, mas nenhuma delas com a pujança da filosofia de Henri Bergson.

Em julho de 2007, a imprensa do mundo inteiro noticiou a “surpresa” dos médicos pela “retomada de consciência” de um polonês que há dezenove anos estava em coma⁹. Essa é uma prova evidente de

⁸ Em 31/03/2005 o mundo noticiou a Eutanásia da norte-americana Terri Schiavo, que teve os aparelhos e tubos de alimentação que a mantinham “viva”, subitamente, retirados em 19/03/2005. Por seu cérebro não mais responder a certos estímulos, foi considerada em estado vegetativo, mesmo não sendo possível saber exatamente como ela percepcionava certas sensações. Esta importante decisão, no campo da bioética, resultou em intenso debate sobre a questão outrora abordada por Bergson: É a consciência apenas um produto do cérebro ou pode existir independentemente deste? Mesmo com o avançado estado atual da ciência, decisões como estas, tendem a causar muita polêmica, havendo discordância, inclusive, entre os próprios especialistas. Para saber mais, acessar o seguinte endereço eletrônico: <http://forum.cifraclub.terra.com.br/forum/11/83964>.

⁹ Conforme <http://oglobo.globo.com/mundo/mat/2007/06/02/296007334.asp>: “Um polonês que permaneceu 19 anos em coma, depois de ter sido atropelado por um trem, surpreendeu os médicos ao retomar a consciência. De acordo com a imprensa polonesa, Jan Grzebski, hoje com 65 anos, ficou espantado com as mudanças na Polônia e em sua família durante o tempo em que permaneceu em coma. “Agora eu vejo pessoas nas ruas com telefones celulares e há tantas coisas boas nas lojas que eu fico tonto. Quando entrei em coma, havia apenas chá e vinagre nas lojas, a carne era racionada e havia imensas filas para abastecer os carros em toda parte”.

que a ausência de atividade cerebral – somente – não é prova definitiva para uma pessoa ser declarada morta, tendo em vista a possibilidade de reversão do quadro, ainda que remota, ainda que para a surpresa da ciência.

Por tudo isso, a desvinculação do binômio cérebro-consciência, sugerida por Bergson, precisa ser “urgentemente” reavaliada. A ciência não pode assumir (como tem feito) postura de detentora de todos os conhecimentos. A ciência – sozinha – não pode e não deve definir o que é vida e o que é morte. Quantos “fetos vivos” ainda terão que ser extirpados, por não serem definidos como “seres humanos” pela ciência? Quantas Terri Schiavo’s ainda terão que morrer de inanição, porque a ciência (que deveria advogar em favor da vida) lastreou a retirada das sondas de alimentação? Quantas Eloás não perderão o direito, diferentemente do polonês, de aguardar um pouco mais a reversão de seu quadro?

Urge uma necessidade eminente de redescobirmos a filosofia bergsoniana, para o bem e continuação da vida.

BIBLIOGRAFIA

BEAUPORT, Elained. *A inteligência emocional: as três faces da mente*. Trad. de Marly Winckler. Brasília: 1997. p

BERGSON. Henri. *A consciência e a vida*. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril Cultural, 1979d. p. 75. (Coleção os Pensadores).

_____. *A alma e o corpo*. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril Cultural, 1979e. p. 75. (Coleção os Pensadores).

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979i. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

BERKOHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Trad. de Odayr Olivetti. Campinas: Luz para o caminho, 1990. 791p

DELNERO, Henrique Schutzer. *O sítio da mente: pensamento e vontade no cérebro humano*. São Paulo: Collegium Cognitio, 1997

LUCKESI, Cipriano. *Filosofia da educação*. 1. ed. Sao paulo: Cortez Editora e Livraria Ltda, 1994. 183 p. -- (colecão magisterio-2. grau. serie formacao do professor)

- MACHADO, Ângelo. *Neuroanatomia funcional*. São Paulo: Atheneu, 2004. p
- MORAES, Maria Cândida. *Pensamento eco-sistêmico: educação, aprendizagem e cidadania no século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2004. p
- TEIXEIRA, João de Fernandes. *Filosofia e ciência cognitiva*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Anencefalia>
- <http://g1.globo.com/Noticias/elo.html>.
- http://pt.wikipedia.org/wiki/Henri_Bergson.
- <http://forum.cifraclub.terra.com.br/forum/11/83964>

Virtude e racionalidade na ética de Alasdair MacIntyre

Halina Macedo Leal

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

A abordagem ética de Alasdair MacIntyre (1929-) parte de um minucioso exame da história da filosofia moral. Sua principal obra, *After Virtue* (1981), inicia com uma identificação dos problemas das reflexões e práticas éticas contemporâneas e culmina com uma proposta de solução ao que denomina de emotivismo ético contemporâneo que, segundo ele, é o gerador da desordem e dos desacordos éticos atuais. Para MacIntyre, é necessário um resgate da racionalidade às teorias e aos julgamentos éticos e isto só é possível identificando-se o enraizamento histórico de abordagens e práticas éticas. Assim, influenciado pela Filosofia da História de Hegel e Collingwood e afastando-se das abordagens analítica e fenomenológica, ele lança um olhar histórico-filosófico para o debate ético.¹

A partir deste olhar, MacIntyre se coloca, por um lado, o compromisso de identificar e descrever os pressupostos éticos do passado, avaliando os argumentos acerca da objetividade e da autoridade e, por outro lado, ele se coloca o compromisso de construir um bom argumento acerca da ética da modernidade, na medida em que, segundo ele, é pela adoção não consciente de padrões da “ética iluminista” que se instaura a situação favorável ao emotivismo contemporâneo. Os

¹ MacIntyre é influenciado, sobretudo, pelo “idealismo historicista” de Collingwood e pela “observação refletida dos fatos” de Hegel.

principais problemas da ética iluminista² identificados por MacIntyre são a retirada do caráter teleológico dos juízos morais e a inserção da noção de autonomia individual fundamentada numa visão a-histórica de princípios e normas éticos.

A ética teleológica apresenta o contraste fundamental entre a natureza humana tal como existe (homem não instruído) e a natureza humana tal-como-seria-se-realizasse seu *telos* (se realizasse sua natureza essencial). Neste esquema, a própria ética (enquanto atividade reflexiva) capacitaria os seres humanos a passar do estado não instruído para o estado que realiza sua essência racional, o seu *telos*. Os preceitos morais forneceria o caminho certo para sair da potencialidade ao ato, permitindo aos seres humanos entenderem sua verdadeira natureza e realizarem seu fim.

Segundo o pensador, o esquema iluminista nega o caráter teleológico, embora assuma em seus pressupostos a noção de natureza humana tal como é, sem instrução. E esta confusão ocorre, segundo MacIntyre, pela proposta de justificação racional impessoal e a-histórica do projeto iluminista. Os iluministas excluem qualquer ideia de *telos*, ao acreditarem que a razão não pode conhecer nenhuma essência. Isto faz com que sem a ideia de *telos*, reste, por um lado, uma ideia de homem não instruído e, por outro, uma série de preceitos éticos que necessitam de fundamento, mas que, ao mesmo tempo, não o tem em função do abandono do conceito funcional de ser humano (de homem-como-deveria-ser-se-realizasse-seu-*telos*). Ou seja, continua-se a falar de uma linguagem ética-moral esquecendo-se de sua natureza histórica; continua-se a utilizar um vocabulário conceitual oriundo do esquema clássico, mas já sem o elemento teleológico que lhe fornecia coerência racional. Nas palavras de MacIntyre:

Há, de um lado, um certo conteúdo para a moralidade, um conjunto de injunções desprovidas de seu contexto teleológico. De outro lado, há uma certa visão de [natureza humana tal como existe – não instruída]. (MACINTYRE: 2007, p.55)
 (...) eles [os iluministas] herdaram fragmentos incoerentes de um

² É em *After Virtue* que MacIntyre desenvolve, de forma mais detalhada, o fracasso do projeto iluminista. Embora haja pequenas diferenças de enfoque do tema em *After Virtue* (1981), *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1988) e em *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1990), os fundamentos de sua tese expressa em *After Virtue* permanecem inalterados.

esquema de pensamento e ação anterior, e como não reconheceram sua própria e peculiar situação histórica e cultural, não puderam reconhecer o caráter quixotesco e impossível da tarefa a que se obrigaram. (MACINTYRE: 2007, p.55)

“(...) a verdade lógica atemporal foi um sinal da profunda falta de consciência histórica que então ficou e ainda agora infecta muito da filosofia moral. Sua proclamação inicial foi ela mesma um evento histórico crucial. Ela sinaliza uma quebra final com a tradição clássica e um colapso do projeto do século dezoito de moralidade justificada no contexto herdado, mas já incoerente, de fragmentos deixados atrás da tradição. (MACINTYRE: 2007, p. 59)

O abandono da perspectiva teleológica (e de seu conceito funcional de ser humano) veta a passagem do “é” para o “deve”, na medida em que separa o critério que determina o que alguma coisa é do critério que define se essa mesma coisa é boa. Com esta separação, rejeita-se a passagem válida de premissas fatuais para conclusões valorativas, rejeitando-se o intercâmbio entre fato e valor. Se no âmbito teleológico o uso de “bom” pressupõe sua aplicação a algum item, pessoa ou ação que, como questão de fato, possua alguma função ou propósito essencial, a rejeição do intercâmbio faz com que o próprio termo “bom” (ou “mau”) se torne impessoal e que sua compreensão e aplicação não expresse uma justificação racional. A verdade ou falsidade reivindicada aos juízos morais, sem o fundamento teleológico, fica confusa. Como afirma Helder Carvalho:

Retirado o elemento teleológico, os juízos morais perdem o estatuto fatural claro que possuíam e, em consequência, as sentenças que as expressavam perdem também o conteúdo fatural de cada uma delas. O que ocorre, então, a partir daí, é que as sentenças morais tornam-se possíveis apenas como formas de expressão de um eu emotivista, perdendo seu lugar prático e linguístico no mundo. (CARVALHO: 1999, p.49)

Para MacIntyre, tal confusão é o resultado de um declínio ético-moral que ocorre em três estágios. No primeiro, as teorias e práticas morais encarnam objetivos genuínos e padrões impessoais de justificação racional para políticas particulares, ações e julgamentos, nos quais os próprios objetivos e padrões são suscetíveis de justificação racional

(impessoal). No segundo estágio, há a tentativa sem sucesso de manter a objetividade e a impessoalidade dos julgamentos morais, havendo, assim, a quebra constante da justificação racional. No terceiro estágio, as teorias do tipo emotivista são aceitas implicitamente, por causa do reconhecimento implícito na prática, não na teoria, de que a impessoalidade e objetividade éticas não se sustentam.

MacIntyre afirma que o terceiro estágio é aquele no qual se encontra a contemporaneidade. Neste “estágio emotivista”, os julgamentos valorativos expressam preferências, atitudes ou sentimentos, não racionalidade. Tais sentimentos não são puramente expressos, mas são utilizados para produzir efeitos nas outras pessoas. Logo, a contemporaneidade, herdeira do modo de pensar iluminista, no lugar de expressar a reivindicada justificação racional a-histórica e atemporal, expressa uma situação confusa de justificação ética.

O resultado é um contexto de debates e de desacordos éticos-morais compartilhados que expressam determinadas características que são silenciosas. A primeira delas é a incomensurabilidade conceitual de argumentos rivais. A segunda, a pretensão de tais argumentos serem racionais e impessoais e a terceira, a variedade de origens históricas das premissas conceitualmente incomensuráveis dos argumentos rivais estabelecidos no debate ético.

Um dos principais pontos de MacIntyre é que a proposta de generalização ética, atemporalidade e a-historicidade, através de uma racionalidade ética universal, falha recorrentemente, não mostrando nenhuma eficácia prática. O que abriu espaço para duras críticas a esta proposta, como a desenvolvida pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Segundo MacIntyre, o mérito de Nietzsche se encontra na compreensão de que o apelo à objetividade na linguagem moral iluminista é a expressão da vontade subjetiva e no reconhecimento da natureza dos problemas que isto traz à filosofia moral. O erro dele foi identificar o problema, “desconstruir” o projeto iluminista de fundamentação racional de uma moralidade objetiva e não erigir nada, que fuja ao individualismo, em seu lugar.

Nietzsche afirmou que o sujeito moral autônomo racional e racionalmente justificado do iluminismo era uma ilusão. Ele, então, fez

a vontade substituir a razão e incitou os seres humanos a se transformarem em sujeitos morais autônomos por um ato da vontade criadora de novos valores. Uma vontade, gigantesca e heroica, geradora de uma vontade humana, demasiado humana. Nasce, assim, para cada indivíduo, o problema de construir, de forma original, um novo conjunto de valores que não siga os padrões projetados pelos iluministas.

Neste sentido, MacIntyre vê também em Nietzsche o ápice do individualismo liberal, caracterizado pelo super-homem. Este homem que transcende, não encontra seu bem em lugar algum do mundo social histórico. Ele não encontra nenhum bem objetivo com autoridade sobre ele, porque é vazio de qualquer relação pessoal e atividade social. Este “humano demasiado humano” está calcado num solipsismo moral, numa visão de ser humano isolado da sociabilidade, ou seja, solitário. Essa solidão faz com que este humano funde a moral em si mesmo, na sua própria vontade. Ele é sua própria autoridade moral. Em função disto, na análise de MacIntyre, o conceito de super-homem é um pseudoconceito, na medida em que se coloca fora da sociabilidade e da racionalidade.

Para MacIntyre, a tentativa nietzschiana ainda que levante a pretensão de ser uma alternativa viável à modernidade individualista liberal, de escapar à confusão instalada na linguagem ética moderna, é uma tentativa falha do individualismo de escapar às suas próprias consequências.

A solução, então, segundo MacIntyre, é recuperar a racionalidade ética-moral, rejeitando a busca de uma certeza absoluta, como nos moldes iluministas, e rejeitando posições emotivistas ou relativistas, que negam uma abordagem racional através da defesa de princípios psicológicos e de ordem subjetiva. A racionalidade prática na perspectiva de Alasdair MacIntyre toma como base a ética aristotélica das virtudes assumida como uma tradição de pesquisa racional.

A noção de tradição macIntyriana (influenciada pelas ideias de Gadamer³) torna-se elemento essencial do entendimento racional no âmbito prático, ou seja, afirma “a tese de que não existe racionalidade

³ Hans-Georg Gadamer (1900-2002) foi um dos responsáveis por reabilitar a noção de “tradição”. Ele rejeitou a pretensão de recusar a tradição e começar do zero, afirmando que a tradição não pode ser submetida à razão, porque a ideia de “razão” não é um universal a-histórico, mas uma construção cultural de cada época, profundamente ligada à tradição que a domina.

prática fora das tradições mas só internamente às mesmas; que não há um “grau zero da racionalidade” a partir do qual pensar e agir racionalmente passem a fazer sentido originariamente, mas sim que o espaço da racionalidade ética é o espaço aberto das tradições.” (CARVALHO: 1999, p.79)

É na tradição que emerge a racionalidade, não existindo racionalidade prática fora destas. As tradições, por sua vez, são históricas, contingentes e responsáveis pela formação do caráter do sujeito ético-moral. O sujeito ético-moral adquire sua maturidade através da reflexão sobre vícios e virtudes, por meio de juízos construídos no interior de uma comunidade. Existe, assim, dentro da estrutura das tradições, uma concepção de pesquisa que é responsável pela elaboração de um modo de vida social e moral e é esta concepção de pesquisa racional que MacIntyre acredita ser capaz de devolver a racionalidade aos conceitos e práticas morais contemporâneos. A tradição é, portanto, compreendida como:

[...] uma argumentação desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujo progresso uma tradição é constituída. (MACINTYRE: 1999, p. 23)

O problema central que perpassa toda obra de MacIntyre é a preocupação em reabilitar um paradigma de racionalidade ética que encarne a contingência e natureza histórica das teorias e práticas morais em uma ordem social, portanto, que se estruture e se reconheça como uma tradição moral de pesquisa racional. Com isto, ele busca resgatar o valor epistemológico das tradições para a compreensão do ser humano.

Segundo ele, não há condições de existir uma reflexão moral e, conseqüentemente, uma fundamentação racional independente do contexto das tradições. Portanto, não há um universalismo ético nos padrões iluministas, mas uma pluralidade de posições que em si mantêm uma unidade conceitual. É na defesa desta unidade que a ética aristotélica das virtudes desempenha seu papel na argumentação do

filósofo.

Para MacIntyre, somente o restabelecimento do paradigma da tradição das virtudes vai devolver a qualidade racional ao agir e ao pensar moral. Ele fundamenta sua abordagem numa visão *teleológica* de ser humano constituído na narrativa histórica que situa as ações morais no quadro de um conjunto de princípios e padrões racionais que resultam de debates externos e internos. Esta conceituação de “virtudes” é complexa porque encerra em si partes constituídas em diferentes estágios de desenvolvimento lógico. Estes estágios são: as práticas, a unidade narrativa da vida humana e as tradições. Cada um dos estágios é modificado e reinterpretado pelo que lhe é posterior, ao mesmo tempo em que é parte essencial dele (deste estágio posterior).

O primeiro dos estágios é o que MacIntyre denomina de prática: Cito:

[prática] qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados. (MACINTYRE: 2007, p.137)

A prática constitui o exercício das virtudes na esfera individual, na qual dois tipos de bens podem ser alcançados. Os bens externos, contingentes às práticas por força das circunstâncias sociais, e os bens internos. Estes últimos, podem ser alcançados exclusivamente no engajamento em alguma prática particular, envolvendo padrões de excelência compreendidos historicamente. Eles são internos, pois só podem ser especificados nos termos de uma prática e por meio de exemplos dela. Eles só podem ser identificados e reconhecidos na experiência de participar dessa prática.

Numa prática estão envolvidos padrões de excelência e de obediência a regras bem como de alcance de bens que se colocam como tendo autoridade acima das subjetividades. A prática não pode ser aprendida sem primeiro se aceitar a autoridade dos melhores padrões instituídos até então. Isto é essencial para a continuidade da prática e

para seu avanço, como também para evitar juízos subjetivistas e emotivistas. Embora não se deva esquecer que, como as práticas possuem uma história, os padrões de excelência que as constituem não estão imunes às críticas e sofrem modificações no seu desenvolvimento histórico. Neste momento, entende-se por virtude:

(...) uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens. (MACINTYRE: 2001, p. 321)

De acordo com MacIntyre algumas virtudes são necessárias como componentes de qualquer prática. São elas: a justiça, a coragem, e a honestidade. Segundo ele, estas virtudes servem como referência na definição do convívio com as pessoas, com quem se compartilha propósitos, visto que toda prática leva a um tipo de relacionamento entre os que dela participam.

Mas o escopo das virtudes na vida humana não se reduz a prática, na qual inicialmente as virtudes são definidas. MacIntyre afirma que se a definição do conceito de virtude for reduzida ao contexto da prática, se chegará a uma situação em que as pretensões de uma prática podem ser incompatíveis com as de outras e, aí se instaure um contexto emotivista, sem justificação racional.

É aí que, da prática, se avança para o segundo estágio de desenvolvimento das virtudes - o da unidade narrativa da vida humana. A unidade narrativa da vida humana exige que o exercício de diversas virtudes tenha coerência entre si. Cada vida humana, ao possuir uma unidade narrativa, pode ser justificada como tendo seu bem e as virtudes podem ser compreendidas como tendo a função de habilitar cada indivíduo a fazer de sua vida um tipo de unidade e não outro. Neste estágio das virtudes, o eu não se reduz a episódios fragmentados e isolados na ordem temporal. A unidade narrativa articula intenções, crenças e ambientação social do agente de forma histórica, tornando a ação deste agente inteligível. Tais narrativas são históricas e não são, a rigor, isoladas, pois uma narrativa pode estar mergulhada em outra. Em outras palavras, cada indivíduo é personagem de uma variedade de narrativas ao mesmo tempo, várias delas inseridas umas nas outras,

pois os indivíduos não são mais do que coautores de suas próprias narrativas.

Surge, então, uma segunda concepção de virtude agora compreendida como:

[...] disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior. (MACINTYRE: 2001, pp. 368-369)

Em síntese, a unidade narrativa da vida humana, na forma de atos e palavras, tenta responder sistematicamente às questões acerca do que é bom para cada indivíduo e o que é bom para o indivíduo enquanto ser humano. Ela constitui o tecido histórico dos significados formados pelas respostas a essas duas questões.

O terceiro estágio, que é o da tradição, introduz a relação do indivíduo com a sua comunidade. Ela é o local no qual o agente ético-moral desenvolve seus raciocínios, ela é o espaço da racionalidade. A tradição é uma narrativa dos debates que conduziram a sua formulação ao estágio atual; é o local no qual todo raciocínio tem lugar, transcendendo por meio da crítica e da invenção as limitações do que foi até então pensado. A busca de um indivíduo pelo seu bem está, de um modo geral, inserida no contexto definido das tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, assim também ocorre com os bens internos as práticas e os bens de uma vida particular. Segundo MacIntyre:

[tradição] uma discussão historicamente estendida, socialmente encarnada, e uma discussão precisamente em parte acerca dos bens que constituem essa tradição. Dentro de uma tradição, a busca dos bens estende-se através das gerações, algumas vezes por muitas gerações. Daí que a busca individual pelo bem de cada um é, de um modo geral e característico, conduzida dentro de um contexto definido por essas tradições, das quais a vida dos indivíduos é uma parte, e isto é verdade tanto desses bens que são internos às práticas quanto dos bens de uma vida única. (MACINTYRE, 2007, p.222)

Em última análise, a justificação racional é, deste ponto de vista, essencialmente histórica e se realiza no interior de uma tradição particular como uma narrativa que dá conta de como os primeiros princípios das teorias se constituíram e chegaram ao seu estado atual. A pesquisa racional resolve o problema de posições rivais em disputa não abolindo a diversidade, mas considerando-a e transformando-a de modo a viabilizar uma solução. Não há um padrão argumentativo universal, o modo como cada tradição constrói suas histórias é que pode dar uma resposta ética aos conflitos dos seres humanos. Os debates éticos são formulados ao se enfrentar crises e questões que surgem no interior das práticas constitutivas da tradição de pesquisa e ação éticas.

O autor desenvolve a ética das virtudes dentro de um pensamento contemporâneo, conciliando uma visão de dinamismo das tradições com concepções racionais incorporadas a estas mesmas tradições. A justificação ética encarna, assim, a contingência e a historicidade, mantendo a racionalidade. Carvalho, ao analisar MacIntyre, afirma e cita:

A justificação racional, por sua própria natureza, vai ser assim sempre um empreendimento narrativo forjado no interior de uma tradição particular de pesquisa, nunca uma elaboração que se coloca universalmente para toda e qualquer pessoa racional fora das tradições. Nesse sentido, todas as doutrinas, teses e argumentos devem ser compreendidos em termos do contexto histórico e da narrativa da tradição nas quais se encontram inseridos, porque *“a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história: realmente uma vez que há uma diversidade de tradições de pesquisa com histórias, há (...) racionalidades e não racionalidade”* (CARVALHO: 1999, p.80 – grifo no original)

Esta contingência e esta historicidade não conduzem necessariamente a um relativismo, na medida em que mesmo que não haja alguma maneira definitiva de uma tradição ética-moral vencer e afastar a possibilidade de outra tradição, visões opostas podem dialogar umas com as outras por meios tais como a análise de questões de coerência interna e de reconstrução de dilemas que levam a crises epistemológicas. Neste contexto, o progresso ético-moral não corresponde a um movimento em direção à validade atemporal, mas ao fato de cada tradição poder transcender seus próprios limites e teorizações. Isto faz

com que a tradição avance na resolução de problemas não resolvidos por teorizações anteriores.

Conforme afirma Carvalho:

No contexto de tradições rivais, a inteligibilidade vai ser sempre construída a partir de parâmetros internos a cada tradição, e a sua superioridade racional em relação às rivais vai ser construída nos seus embates históricos com os problemas que se propõe resolver, e no enfrentamento das objeções que lhes são postas nos períodos de crise, fazendo com que uma narrativa histórica adquira uma posição fundamental na conceituação do que será considerado progresso ou degradação teórica. (CARVALHO: 1999, p.171)

Em última análise, no embate entre tradições rivais, cada tradição terá sua própria problemática interna, suas incoerências, seus problemas julgados segundo seus próprios pressupostos, definindo a solução satisfatória a partir de padrões explicitados na narrativa histórica que a constitui. Portanto, o que capacita a fazer uma avaliação e uma escolha racional e objetiva entre teorias competidoras morais é a aplicação de padrões históricos e não padrões absolutos. É a perspectiva histórica que fornece as bases racionais para a escolha entre tradições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A peculiaridade e a importância do pensamento ético de MacIntyre reside na sua forma de abordar as reflexões e práticas éticas. Ele não somente apresenta uma teoria ética, mas tenta se situar no contexto dos debates ético-morais. O pensador, partindo do pressuposto de que toda ética envolve uma racionalidade, faz, num primeiro momento, um diagnóstico da situação na qual nos encontramos acerca do debate ético-moral. Neste diagnóstico, ele chega à conclusão de que o debate contemporâneo se encontra num contexto de confusão, por falta de consciência histórica-filosófica de pressupostos assumidos. Mas não se restringindo à crítica, a um “apontar” os erros do atual contexto, ele fornece uma possível solução à confusão. E ele encontra na ética das virtudes aristotélica a solução, a base para a retomada de uma racionalidade ética. MacIntyre, de posse da abordagem teleológica aristotéli-

ca, reabilita a passagem do “é” para o “deve”, ou seja, de que os juízos morais valorativos são derivados dos juízos fatuais. Isto no sentido de que o *telos* do ser humano está inscrito na natureza humana virtuosa. Esta natureza humana virtuosa, embora circunscreva o *telos* humano, não está comprometida com a visão metafísica de Aristóteles, mas com uma estrutura específica do raciocínio prático. Raciocínio este vinculado à multiplicidade de práticas humanas e à multiplicidade de bens sobre os quais a virtude atua. Portanto, a determinação dos bens por meios virtuosos não se resume ao caráter individual, mas ao resultado de uma interação do indivíduo no contexto social das tradições.

Em última análise, a “virtude macIntyriana” interage e se constrói no contexto sócio histórico prático do qual o sujeito faz parte. A própria solução, ou a retomada da ética aristotélica, é efetuada num contexto de consciência histórica e consideração do ambiente histórico-filosófico no qual o pensador se encontra. Desta forma, a sua solução é ajustada a tal ambiente, a qual traz a importância da temporalidade, da historicidade à racionalidade prática, sem, com isto cair numa noção de fragmentação racional.

REFERÊNCIAS

AUDI, Robert. (General Editor). *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco, 1999.

_____. “Ética das Virtudes em Alasdair MacIntyre: Tradição, Racionalidade e Bem Humano.” *PHILÓSOPHOS*, GOIÂNIA, V.18, N. 1, P. 75-101, JAN./JUN 2013.

HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LINHARES, João Caetano. “A Importância do Conceito Funcional nas Éticas Teleológicas de Alasdair MacIntyre e Hans Jonas.” *Revista Estudos Filosóficos* nº 6, p. 102-115, 2011 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 3. Ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.

_____. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2006.

_____. *Primeros Principios, Fines Últimos y Cuestiones Filosóficas Contemporâneas*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, S.A., 2003.

_____. *Depois da Virtude*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

PERINE, Marcelo. "Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre." *Síntese Nova Fase*. V.19 N.58, p. 391-412, 1992.

RACHEL, James. *Os Elementos da Filosofia Moral*. 4ª Edição. Barueri, SP: Manole, 2006.

ROBINSON, Dave & GARRATT, Chris. *Entendendo Ética: Um Guia Ilustrado*. São Paulo: LeYa, 2013.

O ator iluminista

Helderson Mariani Pires

PUC-SP

PRÓLOGO

Na França iluminista aconteceu uma grande polêmica filosófica sobre o teatro, que começou com a chamada *Querela dos Bufões*. Dessa polêmica e de todas as outras que se seguiram, participaram ativamente os *philosophes* Diderot e Voltaire, e ainda aquele que se tornou o opositor de todos, Jean-Jacques Rousseau. Através do pensamento de Rousseau, e em especial suas ideias sobre o Teatro, é possível elencar apontamentos sobre o ator francês com referenciais cênicos diferentes daqueles presentes na rigidez normativa do teatro clássico que se fazia em Paris e que gerava um tipo de representação artificial do ator.

Pensar o ofício do ator na França do século XVIII, não só a partir do olhar crítico de Rousseau, mas também com as leituras de Diderot e Voltaire; é buscar ao mesmo tempo um diálogo com o teatro contemporâneo e suas questões - que são atemporais - sobre a representação/atuação do ator, o protagonista do fenômeno teatral. As discussões teatrais iluministas dos *philosophes*, de uma forma geral, apontam para um novo teatro, com atores capazes de interferir crítica e criativamente na cena, trazendo seus personagens com a expressão verdadeira de todos os sentimentos e emoções que devem ser vividas no palco.

Esta discussão se mantém sempre atual, e nos últimos anos vem sendo um ponto especial de interesse para vários grupos teatrais da cidade de São Paulo. A vontade que esses grupos têm de fazerem um teatro fundamentado na arte do ator, no seu jogo cênico; que possa propiciar uma comunicação mais direta e eficaz com a plateia, que por sua vez pode participar mais ativamente desse mesmo jogo esta é a questão que aparece em várias encenações desses grupos paulistanos. As relações dos atores na cena, entre si e com a plateia propiciam, além de uma discussão estética, também questões política e ética. Como exemplo, o Grupo Folias, grupo que atua há mais de dezessete anos na cidade de São Paulo; e que nas suas buscas artísticas, a verdade cênica que cada ator atingir é sinal de seu exercício artístico, mas também de seu compromisso político e ético com a sociedade, que é sua plateia.

ATO I

Qual a noção de teatro - e de ator - para esses três pensadores e artistas da França iluminista? O que seria para cada um deles - Diderot, Rousseau e Voltaire - o “ator-cidadão”? Para uma das possibilidades de responder esta questão, é necessário refletir sobre o ofício do ator francês no século XVIII, mantendo como pano de fundo qual o lugar do teatro na Paris do século iluminista, que tinha como grande tema de discussão se o teatro teria ainda as suas funções social e pedagógica naquela sociedade. O ator, naquele período e por conta dessas discussões, passou a receber outros referenciais cênicos mais condizentes com o pensamento iluminista, diferentes da rigidez normativa do teatro clássico que se fazia em Paris, que gerava um tipo de representação como já dito, artificial e inócua; e também buscar uma nova ética para que esse ator - mais do que o sucesso, pudesse alcançar dentro da sociedade, o estatuto de cidadão.

Essas discussões teatrais apontavam para um novo teatro, com atores capazes de interferir crítica e criativamente tanto na cena, como na vida em sociedade. O personagem – o *outro* que o ator *representava*, muitas vezes enquanto mera projeção de si mesmo – deveria ganhar cada vez mais *verdade* para que o teatro pudesse reconquistar sua força política; e assim continuar a cumprir sua função de expres-

sar artística e criticamente a realidade humana de qualquer tempo e em qualquer lugar.

Aqui, vamos nos ater aos pensamentos artísticos dos *philosophes* Diderot, Rousseau e Voltaire; que usaram também o palco do teatro como arena para os duelos de suas ideias. A discussão sobre o ofício do ator ganha significado metafórico, social e político, tendo no conceito de *representação* o seu fundamento. Assim, o foco principal é:

- Quais são as ideias sobre o ofício do ator que teve o Iluminismo francês, e que podem contribuir para a reflexão estética teatral contemporânea; e ainda mais, para a formação do ator de hoje, para que ele se torne mais *verdadeiro* cenicamente – crítico, criativo e cidadão? Na França iluminista e aqui, buscar o “novo Ator” - o Ator iluminista - que passa a ser visto não apenas como o *imitador*, o que *parece ser*, que artificializa sua *representação* no palco e na vida; mas sim *imitador* que tem a capacidade de trocar de personagem, de iludir e de criar um outro *eu* diante da plateia. As “máscaras” deveriam cair; o “natural” deveria prevalecer.

ATO II

A chamada *Querela dos Bufões* se iniciou com a chegada de uma trupe italiana em Paris, no ano de 1752. Dessa polêmica e de todas as outras que se seguiram, participaram ativamente os *philosophes* Diderot, Rousseau e Voltaire. A *Querela dos Bufões* foi uma das maiores discussões teatrais de Paris, quando a ópera e o teatro francês eram considerados motivos de admiração em toda a Europa, sendo paradigmas culturais de qualidade e bom gosto. Contudo, em agosto do ano de 1752, os *bufões* italianos chegaram a Paris e ficaram até março de 1754, com um jeito de representar mais divertido, uma música mais agradável, tudo mais perto da Natureza. Foram ao todo doze peças curtas representadas, que se revezavam nos intervalos de uma ópera longa francesa. A primeira peça apresentada foi *La Serva Padrona*, de Giovanni Battista Pergolesi, iniciando toda a polêmica que dividiu a intelectualidade parisiense entre os partidários da ópera francesa e os partidários da ópera italiana.

A ópera cômica italiana era bem diferente da ópera clássica francesa. A primeira apresentava melodias claras e belas, com acompanha-

mento simples; diferentemente da francesa, que dispunha sua ênfase na harmonia, em detrimento da melodia. No caso de *La Serva Padrona*, a simplicidade e o despojamento encontrados na música de Pergolesi também estavam presentes na própria história do *libretto*, escrito por Gennarantonio Federico, bem como na encenação apresentada pelos *bufões* italianos. Aquelas representações italianas em Paris trouxeram várias inovações, se comparadas com as produções francesas; entre elas vale salientar:

- os seus atores, os *bufões*, eram gente do povo, servos e artesãos, e não tinham - como os artistas franceses - acesso ao luxo e à vida nos salões da corte; não eram, tampouco, empoados e bajulados por todos. E viviam à margem da sociedade - tanto quanto os atores franceses também viviam, pois todos os atores, independente de nacionalidades, tinham péssimas reputações nas sociedades.

Apesar do preconceito social, na cena, os atores franceses deveriam manter sempre o *decoro*¹, o bom gosto, o refinamento, expressões convencionadas daquela sociedade de aparências na qual a vaidade era a força motriz das ações, das conversas e dos costumes corrompidos. Havia naquele teatro, pouco espaço para a espontaneidade criativa; tudo era feito segundo modelos e regras rígidas, desde a dramaturgia até a representação dos atores. A artificialidade dos espetáculos era a mesma da cidade. Dessa forma, os espetáculos não tinham força para mobilizar política e profundamente a plateia; que, por sua vez, também se comportava dentro dos mesmos rígidos padrões esperados, agindo sempre da mesma forma esperada e prescrita.

Vale salientar que a polêmica teatral francesa, no entanto, era bem mais antiga e já acontecia desde o Renascimento. Na década de 1540 surgiram as primeiras obras teóricas importantes para a poética

¹ “Na arte e no teatro [da França do século XVIII], aquilo que deve ser mostrado ao espectador não são as paixões em estado bruto, mas sim domadas pela razão e o discurso. A representação deve ter, numa palavra *decoro*.” [MATOS, Franklin de. “Enorme, bárbaro e selvagem”. In: DIDEROT. *Discurso sobre a poesia dramática*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 19]. Para Voltaire e o teatro clássico francês do XVIII, as representações teatrais deveriam manter sempre o *decoro*, isto é, sempre agradáveis, assegurando a plateia sempre confortável e submissa. Para tanto, o dramaturgo já devia cumprir regras para seus versos dramáticos, de maneira que, no momento da representação, cenas de morte ou de sangue fossem apenas narradas e nunca acontecessem no palco; daí, por exemplo, as dificuldades francesas com a dramaturgia de Shakespeare.

francesa, que firmou as bases de sua literatura, trazendo argumentos, normas e discussões que constituirão a cena francesa do XVIII. Entre esses primeiros escritos, destaca-se o ensaio *Epistre du translateur au lecteur*, de Charles Estienne (1504-1564), que tratava sobre as origens e os diferentes tipos de peças, a ornamentação do teatro, e ainda, o figurino dos atores e seu método de interpretação – tudo pensado a partir de regras inspiradas no teatro grego. Porém, mesmo a mais antiga crítica conhecida do drama na França, a *Instructif de la seconde rhétorique*, de 1501, escrita por Regnaud Le Queux (1440-1525), demonstrava a preocupação em trazer, no seu conteúdo, regras detalhadas a respeito da elaboração dos diferentes tipos de peças², retomando, também, a discussão grega sobre os fins próprios do teatro e seu potencial pedagógico.

Segundo vários pensadores, o XVIII francês foi antes de tudo o século da *Encyclopédie*, o monumental projeto iluminista de fazer um inventário de todo o conhecimento adquirido pela humanidade, enriquecido com comentários críticos escritos pelos *philosophes* e especialistas convidados. O grande objetivo iluminista era de expurgar o preconceito, o fanatismo e a superstição, para que a *luz da razão* pudesse brilhar na humanidade.

O teatro foi também naquele momento, um espaço privilegiado para as discussões e embates dos *philosophes* acerca de vários temas que os animavam. Com efeito, eles não apenas escreviam sobre e para o teatro, mas lhe davam um valor pedagógico e poético. O interesse apaixonado daqueles homens pelo teatro expressava-se tanto nas praças públicas, quanto nos salões dos palácios e nas ricas residências da burguesia ascendente. Assim, em um mês de apresentações, uma peça teatral de sucesso poderia alcançar três vezes mais o número de assinantes anuais da nova e já respeitada *Encyclopédie*.

² As peças mais comuns eram: as *Moralidades*, tipo de peça que trazia elogio e censura, escrita numa linguagem rebuscada e sempre em tom sério; a *Comédia*, que devia tratar seus temas de forma jovial, leve e melodiosa, sem nada conter que ofendesse a plateia, o que já constituía uma ideia sobre o *decoro*, depois tão importante no século XVIII; o *Mistério*, crônica que devia abordar temas convenientes com as características da plateia – já se fazia presente, portanto, a ideia de agradar o público, reforçando seus costumes sociais.

Ato III

Diderot, Rousseau, Voltaire e outros *philosophes* envolvidos naquelas polémicas teatrais, bem sabiam que o sucesso de uma peça dependia diretamente da atuação de seus atores, seja no drama ou mesmo na ópera. Como exemplo, na *Lettre sur la Musique Française*, Rousseau conferiu grande responsabilidade para os atores e cantores, pois cabia a eles amenizar os efeitos de uma *música quase insuportável* aos ouvidos mais simples e sensíveis. Assim, não se pode ter *vozes médiocres* para cantá-la. Se existia beleza no canto francês, era principalmente pela *arte do cantor*:

Aussi à peine notre Musique est-elle supportable à nos propres oreilles, lorsqu'elle est exécutée par des voix mediocres qui manquent d'art pour la faire valoir. Il faut dès Fel et dès Jeliotte pour chanter la Musique Française, mais toute voix est bonne pour l'Italienne, parce que les beautés du chant Italien sont dans la Musique même, au lieu que celles du chant François, s'il en a, ne sont que dans l'art du Chanteur³.

No entanto, pelo menos diante dos olhares de Rousseau e de Diderot, os atores franceses não conseguiam uma atuação tão perfeita assim; salvo algumas exceções, como o célebre Chassé⁴, citado por Rousseau no verbete *acteur*, do seu *Dictionnaire de Musique* ou a notável Mlle Clairon (1723-1803), atriz da *Comédie* que escreveu *Mémoires d'Hyppolite Clairon et Réflexions sur l'Art Dramatiques*, importante relato da vida teatral no século XVIII, citada por Diderot no seu famoso *Paradoxe sur le comédien*.

Podemos nos perguntar: de que maneira o ofício do ator, no seu compromisso de *representar*, está relacionado com o dilema da estética

³ *Lettre sur la Musique Française*. In: OC. Tome V. Ed. cit., p. 302.

⁴ Claude-Louis de Chassé (1699-1786), famoso e respeitado cantor das óperas de Paris, é citado no verbete *Acteur* do *Dictionnaire de Musique* como um modelo a ser seguido: "*Cet excellent Pantomime, en mettant toujours son Art au-dessus de lui, et s'efforçant toujours d'y exceller, s'est ainsi mis lui même fort au-dessus de ses Confrères: Acteur unique et homme estimable, il laissera l'admiration et le regret de ses talens aux Amateurs de son Théâtre, et un souvenir honorable de la personne à tous les honnêtes gens*". (*Dictionnaire de Musique*. In: OC. Tome V. Ed. cit., p. 637). Também na *Lettre à d'Alembert* é provável que Rousseau faça um elogio indireto de Chassé, quando escreve: "*Les grands acteurs portent avec eux leur excuse; ce sont les mauvais qu'il faut mépriser*". (Cf. note 3 in *Notes et Variantes*. OC. Tome V. Ed. cit., p. 1358)

no século XVIII – de *parecer* que tudo é verdade? O dilema estético é o mesmo dilema filosófico – o conflito entre o *ser* e o *parecer*; que também se plasmava na ética e na política.

O ator francês do século XVIII era fruto de uma das migrações da *Commedia dell'arte*, que, ao chegar à França adquiriu características muito peculiares, deixando os meios populares em direção à corte e aos espaços fechados de representação. A improvisação e a espontaneidade deram lugar a uma formatação rígida na interpretação e no trabalho corporal do Ator, conformando-o cada vez mais à declamação de um texto dramático de forma empostada e afetada. Como todos os outros artistas, o ator devia aceitar as regras e costumes da corte, devendo, igualmente, apropriar-se de uma racionalidade que dava primazia à palavra em detrimento da ação cênica. Assim, o ator mais declamava longos textos dramáticos, do que atuava nas cenas.

Mesmo com todas as transformações do pensamento iluminista, Paris ainda não era capaz de tirar seus atores da marginalidade social. Teoricamente, tiveram reconhecidos seus direitos ainda no reinado de Luis XIII, que, em 16 de abril de 1641 livrou os atores da severa lei romana que incidia sobre eles. Todavia, na prática, os atores franceses do século XVIII continuavam sem o direito de confissão, comunhão, matrimônio, de prestar juramento ou sequer receber sepultura em solo sagrado – conforme se deu em 1742, em Fontainebleau, quando a igreja local recusou-se a ceder sepultura ao corpo do famoso ator Romagnesi, da Companhia do Regente. Talvez por isso Voltaire fez questão de se confessar antes de morrer e assim garantir sua sepultura em campo santo.

As contradições eram grandes. Havia, por exemplo, na *Comédie Française*, até o ano de 1759, banquetas colocadas no próprio palco para os espectadores mais nobres. Obviamente, a atuação dos atores numa situação como essa ficava bem comprometida, tornando difícil a criação da ilusão cênica em face da permanência no palco de figuras tão estranhas à representação. Diderot foi um dos que lutaram em favor de mudanças mais favoráveis ao desempenho do ator francês, incluindo aquelas concernentes ao próprio espaço teatral, como a retirada das tais

banquetas do palco ou, ainda, cenários mais variados no lugar do usual fundo neutro.

Os atores franceses do século XVIII vestiam ricos figurinos, além de possuírem regras para a movimentação cênica, que eram sempre muito limitadas, a ponto de terem o número de passos restringidos e contados, bem como uma permanente cadência na fala, própria para a declamação, independentemente do personagem representado.

Enfim, dentro ou fora de cena, o ator francês sempre se colocava de forma afetada, personificando a exacerbação do homem civilizado, não apenas em sua figura e *aparência*, mas também em seu caráter orgulhoso e cheio de vaidade, fruto da comparação que os homens em sociedade fazem entre si – e muito mais o Ator, sempre visto por todos e avaliado por sua atuação. Como os dramaturgos, os atores tinham a preocupação de sempre agradarem à plateia, a fim de garantir os previsíveis aplausos prescritos para o final.

Mesmo depois da Revolução francesa, não ocorreram significativas mudanças na qualidade da cena teatral; o que não significou que o teatro tenha perdido sua importância. Em 1789, mesmo com a oposição eclesiástica, a Assembleia Nacional concedeu o direito de cidadania aos atores; e em 1791, através de um decreto, foram revogados os privilégios dos teatros já existentes, abolindo a censura e concedendo a qualquer cidadão o direito de montar um teatro público, ocasião em que cresceu muito o número de casas de espetáculos em Paris. No entanto, isso tudo não significou muito para o aprimoramento do teatro francês naquele momento, pois a censura voltou a ser estabelecida apenas treze meses depois de sua revogação, de modo que o teatro continuou sofrendo intempéries políticas, atrelado às novas autoridades revolucionárias.

O que é preciso considerar aqui apesar disso tudo, é que não aconteceram mais espetáculos teatrais somente em espaços fechados, mas também em espaços públicos abertos. A famosa “Festa da Federação”, em 1790, para celebrar a queda da Bastilha, construiu um grande anfiteatro capaz de acolher quatrocentos mil espectadores, mobilizando toda a população de Paris.

Ato IV

O que cada um desses homens, pensadores e artistas, tinham a dizer sobre o ator no que pode se chamar de o “Teatro Iluminista Francês”? Para eles, de formas diferentes, o ator era também o cidadão que *representava* no teatro do mundo, no palco da nova sociedade. Os três se relacionaram de modos diferentes com o teatro de seu tempo, mas os três podem ser considerados, *homens de teatro*.

Denis Diderot, que nos seus anos de juventude também pensou em ser Ator, desejou promover uma reforma do teatro francês, desde a dramaturgia até a *representação* dos atores, passando também por mudanças nos cenários e figurinos. Buscou, também, em suas peças de teatro, um novo gênero teatral nascido num espaço entre a tragédia e a comédia clássicas, fundamentando-o teoricamente.

Em 1757 e 1758, publicou as peças de teatro *Le fils naturel*, acompanhada de sua poética *Entretiens sur le fils naturel*, e a peça *Le Père de famille*, seguida daquele que veio a se tornar um importante texto sobre a poética francesa do século XVIII: *Discours sur la poésie dramatique*. Além destes textos, Diderot construiu uma vasta obra que o identifica não só como *philosophe*, mas também como romancista, crítico de artes e de teatro, e dramaturgo.

Nesse seu projeto teatral, Diderot nos traz duas fortes imagens que têm a ver diretamente com o Ator e seu ofício. A primeira, uma analogia entre a arquitetura dos teatros com a prisão – a precariedade das salas de espetáculos em nada favorecia a atuação dos atores.

A segunda centra-se na figura da *mulher descabelada*:

Une actrice courageuse vient de se défaire du panier, et personne ne l’a trouvé mauvais. Elle ira plus loin, j’en répons. Ah! si elle osait un jour se montrer sur la scène avec toute la noblesse et la simplicité d’ajustement que ses rôles demandent! disons plus, dans le désordre où doit jetter un événement aussi terrible que la mort d’un époux, la perte d’un fils et les autres catastrophes de la scène tragique, que deviendraient, autour d’une femme échevelée, toutes ces poupées poudrées, frisées, pomponnées? Il faudrait bien que tôt ou tard elles se missent à l’unisson. La nature, la nature! on ne lui résiste pas. Il faut ou la chasser, ou lui obéir⁵.

⁵ DIDEROT, Denis. “De la Poésie Dramatique” In: *Œuvres esthétiques*. Paris: Édition de P. Verrière, «Classiques Garnier», p. 267.

Dentro desta nova proposta de atuação, Diderot dava ao ator a liberdade de expressar suas paixões sem as restrições do *decoro* e da racionalidade exigidas nos teatro clássico francês. Propunha, assim, em lugar daquelas atrizes francesas – *bonecas empoadas* – um outro tipo de atriz, *corajosa* o suficiente para romper os padrões de atuação do teatro francês e se lançar na aventura de viver sua personagem de forma plena, expressando com seu corpo e seu ser tudo aquilo que de fato vivia na cena – nem que para isso tivesse que, no palco, efetivamente, se tornar uma *mulher descabelada*.

Em 1769, Diderot escreveu o *Paradoxe sur le comédien*, que só foi publicado postumamente, em 1830. Nele Diderot considerava o teatro principalmente como a arte do ator, que devia buscar a *imitação* precisa para conduzir seu espectador a um momento de ilusão total, no qual acreditasse estar mesmo assistindo à cena que, no início, era só de *mentira*, mas que, pela atuação do ator, o espectador acreditasse que, naquele instante teatral, o ator era *de verdade* o personagem representado. Dar instrumental para que o ator possa de fato ter a capacidade de criar esse momento de ilusão e ser persuasivo diante de sua plateia – eis um dos principais objetivos do *Paradoxe*. É bom ressaltar que o termo *paradoxe* não tem aqui caráter pejorativo; Diderot sempre buscou devolver ao ator sua dignidade civil, além de lhe dedicar um aprofundado estudo que chega ao auge com o *Paradoxe*, que até hoje mantém sua atualidade. Para ele, o *comédien* era um *philosophe sans le savoir*⁶. O referido texto, sem ingenuidades, tratou profunda e sensivelmente o ofício do Ator, e segundo vários pensadores do teatro, a amplitude desta obra, só encontrará eco semelhante nos trabalhos escritos de Constantin Stanislavski.

Jean-Jacques Rousseau, que possuía grande capacidade retórica, cada vez mais se apresentava em seus escritos como um *ator em cena*; e como suas palavras deviam sempre estar aliadas a sua prática de vida – até para melhor persuadir seu leitor/plateia – é como se o ator Rousseau atuasse na própria vida. Ele, que aos dezoito anos de idade escreveu sua primeira peça de teatro, *Nar-*

⁶ *Philosophe sans savoir*: título de uma peça de teatro de Sedaine, datada de 1765, que defendia a ideia de que o *philosophe* era o *honnête homme* que, na França do século XVIII, tinha conquistado os salões e as casas de espetáculos como seus novos lugares de atuação. Mais ainda: bastava exercer bem qualquer ofício para se considerar um *philosophe*.

cisse ou *L'Amant de lui-même*, que já trazia uma discussão sobre a vaidade humana - tão criticada por ele nos atores franceses, e que veio a ser um tema que sempre o acompanhou.

Um crítico feroz do teatro francês, mas ao mesmo tempo um apaixonado pelo Teatro, Rousseau, em setembro de 1737, passando por *Grenoble* para ir a *Montpellier*, foi assistir *Alzira*. A representação era ruim; contudo ele mesmo não *deixa de ficar comovido até ao ponto de perder a respiração*. Em várias de suas obras, Rousseau vai tratar de aspectos do teatro que estão relacionados ou com a política, ou com sua outra grande preocupação, a educação. Num tempo em que os romances eram considerados distrações vulgares, menores e impróprias para as *mademoiselles* francesas, *La Nouvelle Héloïse* se tornou um resumo de vários temas rousseauianos - incluindo o teatro e a ópera; dentro da coesão de sua narrativa epistolar se encontra referências e semelhanças com seus vários outros textos; é um romance que traz todo o conjunto de ideias presentes na obra de seu autor; e ainda elucida várias de suas afirmativas sobre o teatro presentes na famosa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, seu principal texto de crítica teatral.

Rousseau encontrou no teatro a metáfora do dilaceramento humano, que aconteceu na passagem do homem no estado de natureza para a vida em sociedade. O conflito entre o *ser* e o *parecer*; o duelo que se trava entre o *amor-de-si*, presente no homem natural, e o *amor-próprio*, que artificializa mais o homem social - é uma das questões fundamentais no pensamento rousseauiano. Na sua *Lettre à d'Alembert*, lançada em 1758, Rousseau colocou esse mesmo conflito entre o *ser* e o *parecer*, tendo como alvo os espetáculos parisienses, sinais de uma sociedade de aparências e futilidades, que tornavam o homem cada vez mais artificial, distanciado de sua essência e das virtudes necessárias para a formação do *cidadão*. Na *Lettre*, Rousseau vai também se perguntar qual é o talento do comediante/ator e em que consiste seu ofício da *representação*. Escrevendo “contra” o teatro, ele não poupou a figura do ator, que segundo ele, tem como talento a arte da *imitação*, o seu ofício é a *representação*, isto é, *parecer, enganar, se dar como espetáculo*. Com a sua capacidade de troca de personagens,

o ator tem no jogo da *representação* a base de sua atividade e um exemplo metafórico da condição paradoxal do homem, que se distanciou da natureza e criou o “espetáculo da cultura” na vida em sociedade. O teatro, que já era um tema importante de discussão no século XVIII, se tornou um paradigma essencial do sistema rousseauiano.

E ainda refletir sobre o ator François-Marie Arouet, que nasceu em Paris e adotou o nome Voltaire na estreia de sua tragédia *Edipe*, pela *Comédie Française*, em 1718. Um mestre em todos os gêneros literários por onde transitou, foi ele quem mais escreveu em seu século. Um olhar mais atento, por exemplo, sobre o romance *Candide*, revela uma ficção inovadora de Voltaire, cujo sucesso, desde a sua publicação em 1759, perdura até os dias de hoje e que prenunciou as ousadias de Diderot em *Jacques, le fataliste*. Voltaire foi um típico ator francês daquele período, dentro e fora dos palcos. Sua vida social e suas viagens internacionais; o respeito que adquiriu não só na Corte Francesa, mas também na Europa civilizada e “avançada” daquele tempo; tudo isso abriu as portas para torná-lo uma reconhecida celebridade, também no meio teatral. O mais admirável foi a sua capacidade de identificar-se com uma *persona* que não a sua própria - talvez uma necessidade de Voltaire de representar sempre um papel, de se tornar alguém que não ele mesmo; pois para ele a arte de atuar *requer todos os dons da natureza, uma grande inteligência, um trabalho assíduo, uma memória imperturbável e, sobretudo, a arte raríssima de transformar-se na pessoa que se representa*. Condorcet atesta as qualidades de ator de Voltaire, depois de assistir sua *performance* como Cícero na sua tragédia *Rome Sauvée*, em 1750:

Nunca antes, em papel algum, um ator levou tão longe a ilusão: acreditávamos ver o próprio cônsul. Não eram versos recitados de memória que ouvíamos, mas um discurso que saía da alma do orador⁷.

O seu brilho cênico rompia a escuridão teatral. Mas o que garantia o sucesso de Voltaire como Ator? O que ele tinha que ultrapassava a artificialidade ineficaz de uma grande parte de seus colegas atores? Uma das respostas seria lembrar que por várias

⁷ CRONK, Nicholas. *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Ed. cit., p. 132.

vezes, era o próprio Voltaire quem escrevia, produzia e atuava nos seus espetáculos, que normalmente eram bem considerados pela crítica e pelo povo parisienses. Os espetáculos serviam para ilustrar a qualidade e o luxo do teatro clássico francês e apresentar à sua plateia de admiradores o seu talento como dramaturgo e ator. Por estar diretamente atuando na cena, Voltaire dava nos seus espetáculos um espaço maior para o Ator na sua representação.

Para Voltaire o teatro era o ápice metafórico de uma vida cheia de prazeres e luxos, a única que valia a pena ser vivida. Mas como um típico *homem do teatro*, Voltaire era também um indignado: contra a Igreja que condenou o teatro e seus atores, contra o preconceito, a intolerância e o fanatismo. E também indignado contra os pastores genebrinos que não aconselharam, ou mesmo não permitiram, a instalação de seu teatro na sua residência nas proximidades de Genebra, o que ficou conhecido como o “Palácio das Delícias”. Foi para conseguir autorização dos pastores genebrinos que Voltaire convenceu d’Alembert a incluir no seu verbete sobre Genebra, o aconselhamento para que a cidade construísse o seu teatro. O que vai fazer Rousseau reagir com sua *Lettre à d’Alembert*, causa de seu rompimento definitivo com os *philosophes* de sua época.

Enfim, os três trouxeram nas suas obras contribuições importantes para que se esboçasse um novo ator, que mais estivesse de acordo com o princípios políticos, estéticos e éticos, daquele considerado como um novo e libertador tempo iluminado.

EPÍLOGO

As discussões teatrais iluministas francesas apontavam para um novo Teatro, com Atores capazes de interferir crítica e criativamente tanto na cena, como na vida em sociedade.

E hoje, como o ator pode ganhar mais eficácia cênica a partir dessas discussões iluministas, presentes nas obras de Diderot, Rousseau e Voltaire? Também hoje o ator se encontra preso pelos *guilhões* da mídia e das grandes produtoras, que prescrevem não só a dramaturgia, mas a forma que ela deve ser executada para alcançar um número cada

vez maior de espectadores, criando uma cultura de massa que retira o pensamento crítico tanto no palco quanto na plateia.

A reflexão crítica na cena deve levar a uma reflexão crítica da vida social. O ator, quando assume o seu protagonismo no fenômeno teatral, assume o seu compromisso artístico e político com a sua sociedade; o seu pensar não se corrompe e seu sentir desabrocha espontâneo e criativo nas cenas do teatro e do mundo.

Sujeito moral e racionalidade prática em Alasdair MacIntyre

Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves
UFC/IFPI

INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre apresenta em sua filosofia moral uma proposta de ética das virtudes que reivindica o caráter teleológico e social do ser humano e suas ações, apontando que a racionalidade humana está relacionada ao florescimento humano, que é determinado pela condição do ser humano enquanto animal racional dependente e pelas estruturas sociais e comunitárias que sustentam as práticas que possibilitam a realização do bem.

Neste trabalho, percorremos as obras *After virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Dependent Rational Animals* (1999) e tentamos nos aproximar de uma caracterização do sujeito moral e da estrutura da racionalidade prática no interior do pensamento de Alasdair MacIntyre.

A partir de um diálogo com a tradição clássica, especialmente a ética de Aristóteles, MacIntyre vai delimitando o tipo de sujeito moral e de raciocínio prático que se expressam em sua ética das virtudes. Nesta delimitação alguns elementos se tornam centrais: a importância da estrutura social; a interdependência entre o raciocínio prático e o exercício das virtudes; o caráter teleológico da natureza e do agir humano, além dos conceitos de florescimento humano e de raciocínio prático

independente, que MacIntyre articula ao construir uma antropologia filosófica em *Dependent Rational Animals*.

Apresentamos inicialmente a caracterização do sujeito moral e a estrutura do raciocínio prático a partir da reapropriação feita por MacIntyre de elementos da tradição clássica – de Homero a Aristóteles – e a seguir delimitamos a definição de florescimento humano e raciocínio prático independente que leva MacIntyre a reposicionar o ser humano e o papel das virtudes, tendo em vista conceitos como animalidade, vulnerabilidade, dependência e reconhecimento.

SUJEITO MORAL E RACIONALIDADE PRÁTICA NA TRADIÇÃO CLÁSSICA

MacIntyre nos primeiros capítulos de *Whose Justice? Which rationality?* (1988) constrói uma caracterização do sujeito moral, assim como do raciocínio prático e a relação deste com as virtudes, esboçando os conflitos e as mudanças teóricas que se desenvolvem desde Homero até Aristóteles. Segundo ele, na Grécia homérica o sujeito bom é o *agathós*, aquele que exerce a *areté*, que é a bondade ou virtude. Ser *agathós* é ser bom naquilo que o seu papel exige, fazer aquilo que alguém naquela posição deve aos outros. E saber o que é exigido, implica saber qual o seu lugar dentro de uma ordem cósmica que se estabelece socialmente por meio de regras hierarquicamente ordenadas.

Nos poemas homéricos MacIntyre aponta que a *areté*

nomeia as qualidades que tornam um indivíduo capaz de fazer aquilo que seu papel exige. Entretanto estas são qualidades valorizadas (...) também porque tornam o indivíduo capaz tanto de agir de acordo com aquilo que seu papel exige como de preservar e restaurar a ordem que é a *dike*¹.

Considerar as exigências da *areté* ao decidir como agir não significa dar uma boa razão para a ação, mas reafirmar aquilo que já se sabe, afirmar o que é exigido para a realização da exigência. Afirmar a *areté* e agir conforme suas exigências não implica um processo de inferência ou raciocínio deliberativo para escolher entre mais de uma opção. A

¹ MacINTYRE, 2008, p. 26.

opção que a *areté* impõe é sempre uma só: agir de acordo com o que o papel exige, papel que está relacionado a um lugar dentro de uma estrutura hierarquicamente ordenada. Embora as paixões possam levar, em algum momento, o sujeito à realização de ações destrutivas, estas não são pensadas como um conjunto alternativo de razões para a ação. Não existe na estrutura da ação narrada por Homero nenhum processo de decisão, deliberação ou raciocínio prático que preceda a ação, pois não existem várias opções para agir.

MacIntyre afirma que os personagens de Homero não são teóricos. O agente em Homero não responde a pergunta “o que devo fazer?”, pois para ele a ação já está desde o princípio pressuposta, mediante o que é exigido.

Entre o sujeito moral – o *ágathos* – e a ação não existe um processo interior de raciocínio deliberativo, ou qualquer característica de intenção ou decisão interna movida por razões ou desejos, uma vez que o que deve ser feito já é sabido pelo agente, tendo em vista a estrutura social na qual se encontra enraizado e na qual o seu papel encontra sentido e funcionalidade.

O tipo de raciocínio dos agentes retratados nos poemas de Homero é bem diferente dos tipos posteriores de raciocínio prático, tanto na Atenas dos séculos V e IV, quanto no mundo medieval e moderno, diz MacIntyre, que afirma que nos raciocínios posteriores há uma questão a ser respondida – “que ação realizar?” – que só existe porque o agente não sabe como agir. Somente com a conclusão do raciocínio a questão será respondida e o agente racional saberá o que fazer.

Seguindo essa reconstrução, MacIntyre afirma que pelo menos dois tipos distintos de racionalidade prática se estabeleceram na ordem ateniense pós-homérica, tendo em vista a perseguição a dois tipos de bens, os bens de excelência e os bens de eficácia, que delimitavam os objetivos da *pólis* e o modo de vida ao qual os atenienses deveriam dar sua adesão.

No mundo pós-homérico na ordem ateniense a diferença entre os bens de excelência e os bens de eficácia foi estabelecida em termos de uma divergência radical e sistemática. Diante desta divergência o que é considerado como uma boa razão para a ação é diferente entre aqueles em que o contexto do raciocínio prático é dado em termos de

bens de eficácia ou de bens de excelência. São duas racionalidades práticas diferentes.

Nos termos de bens de excelência o raciocínio prático é estruturado em termos de premissas que tratam dos bens específicos a cada tipo de atividade, assim como do bem como tal, o bem geral da *pólis*. Nesse contexto as virtudes

podem ser compreendidas como disposições cujo exercício é necessário para garantir não apenas os bens deste ou daquele tipo de atividade, mas também o bem geral da *pólis*, o bom e o melhor, também o raciocínio prático é ordenado tendo em vista o bem geral da *pólis*, do bem e do melhor².

MacIntyre aponta que esse raciocínio prático possui dois estágios:

no primeiro, o sujeito do raciocínio deliberará, à luz de sua própria situação e circunstância, que bem próximo deve ser perseguido, se o *télos* último do bom e do melhor deve ser alcançado. No segundo, o sujeito do raciocínio passará de uma premissa ou premissas sobre o bem próximo, juntamente com uma premissa ou premissas sobre o modo no qual suas circunstâncias oferecem uma oportunidade para sua realização, a uma conclusão que será a ação. Essas premissas serão boas razões para a ação para qualquer pessoa cujo *télos* for o bom e o melhor, para qualquer um, isto é, que não apenas age enquanto cidadão de uma *pólis*, mas que também compreende as atividades da *pólis* e suas próprias ações em termos de prossecução dos bens de excelência.³

No que tange aos bens de eficácia cooperativa, MacIntyre vai afirmar que uma boa razão para ação é assim considerada quando motiva uma pessoa, ou seja, quando oferece a algum agente um motivo para agir. “Os estados psicológicos em virtudes dos quais sou levado à ação, quaisquer que sejam – desejos, necessidades, aspirações, impulsos – constituem a *arché* de minha ação”⁴. Assim, o raciocínio prático delineado em termos de bens de eficácia

² MacINTYRE, 2008, p. 55.

³ MacINTYRE, 2008, p. 55-56.

⁴ MacINTYRE, 2008, p. 56.

começa não a partir de um bem, muito menos de um bem sobre o qual eu possa ainda não ter uma concepção adequada, mas de mim mesmo compreendido como estando dirigido para algo através da necessidade ou do desejo, cuja obtenção ou alcance me satisfarão. Portanto, a cooperação com os outros exige o reconhecimento de suas razões para a ação como *boas razões para eles*, não como *boas razões em si*, e tal cooperação requer a criação de um esquema para a negociação, dentro do qual cada um pode oferecer ao outro considerações concebidas simultaneamente, tanto para atrair o outro em função do que quer ou visa como para promover seus próprios objetivos⁵.

A dicotomia que se estabeleceu entre os bens de excelência e os bens de eficácia no mundo clássico, pós-Homero, permanece em Aristóteles, que assume a defesa dos bens de excelência e das virtudes, especialmente da justiça, fornecendo uma visão de um tipo de vida humana na qual os diversos bens se encontram integrados encontrando expressão na *pólis*⁶, a forma institucionalizada que oferece essa integração, assim como a expressão do bom e do melhor.

Em Aristóteles não se pode ser virtuoso sem ser racional de modo prático, assim como não se pode ser racional de modo prático sem ser virtuoso. As virtudes capacitam o virtuoso a realizar as ações mediante reflexão sobre os princípios da ação que definem a excelência humana, o bem em si mesmo, assim como as virtudes capacitam os desejos a serem transformados pela razão, a tornar-se desejo racional.

Aristóteles vai afirmar a relação entre virtude e racionalidade prática que se traduz na ação moral realizada pelo sujeito que assim o faz porque a partir de um raciocínio prático conclui que esta é a melhor ação a ser realizada. MacIntyre diz que, em Aristóteles, para alguém ser considerado racional de modo prático

(...) terá de raciocinar a partir de alguma concepção inicial do que é bom para ele, sendo o tipo de pessoa que é, circunstanciado de um modo geral, e avançar em direção à visão mais bem fundamentada que puder descobrir quanto ao que é bom como tal,

⁵ MacINTYRE, 2008, p. 56.

⁶ MacIntyre afirma que Aristóteles fazia um julgamento negativo da democracia ateniense, mas – ao contrário de Platão – fazia uma defesa da *pólis*, mesmo reconhecendo que o melhor tipo de *pólis* não existia ainda, ele acreditava na sua viabilidade e que alguns aspectos desta podem ser reconhecidos efetivamente. (MacINTYRE, 2008, p. 103-104.)

para os seres humanos como tais; e aí terá de raciocinar a partir da compreensão do que é bom e melhor como tal, visando uma conclusão sobre o que é melhor para ele realizar aqui e agora na sua situação particular.⁷

O exercício da racionalidade prática pressupõe um tipo de raciocínio dedutivo que é efetuado por uma pessoa particular em um momento particular. Neste, a primeira premissa envolve uma afirmação acerca do bem em questão em determinada ação; uma segunda premissa pressupõe uma afirmação sobre a situação em que a ação é exigida; e a conclusão é a ação exigida. Nestes termos, a estrutura lógica desde raciocínio é a seguinte:

na premissa inicial, o agente afirma, de um certo tipo de ação, um predicado que tem força gerundiva: tal coisa deve ser feita enquanto boa. Na premissa secundária, o agente afirma que as circunstâncias são tais que oferecem a oportunidade e a ocasião para se fazer o que deve ser feito. Na conclusão, o agente, ao agir, afirma que esta ação, enquanto tal, deve ser feita.⁸

Nesta perspectiva, se alguém afirma a veracidade das premissas tem que afirmar a conclusão, uma vez que negá-la e agir diferente do que é exigido seria contradizer a si próprio e a própria racionalidade. A ação segue necessariamente das premissas. Afirmar um bem, reconhecer a necessidade de agir em determinada circunstância mediante a realização desse bem e não fazê-lo seria negar a própria racionalidade do agente.

A necessidade e imediaticidade da ação racional só são possíveis para o agente que desempenha um papel específico e estruturado em um contexto de práticas no interior das quais existem bens ordenados. Para Aristóteles, diz MacIntyre: "(...) a boa vida para os seres humanos, que constitui seu bem supremo, tem várias partes constitutivas diferentes e cada uma dessas partes deve encontrar seu lugar dentro do todo."⁹ A unidade da ação moral, assim como a unidade do sujeito moral é garantida tendo como horizonte um *telos*, uma concepção de vida boa, de bem comum partilhado no interior de uma tradição.

⁷ MacINTYRE, 2008, p.140

⁸ MacINTYRE, 2008, p. 155.

⁹ MacINTYRE, 2008, p. 158.

SUJEITO MORAL E RACIONALIDADE PRÁTICA EM MACINTYRE

Diante da reconstrução das concepções de racionalidade prática e caracterização do sujeito moral na visão homérica e na tradição clássica, podemos apresentar alguns elementos que MacIntyre incorporou destas concepções para a caracterização do sujeito moral e da racionalidade prática em seu pensamento.

Do mundo homérico podemos afirmar que MacIntyre incorpora o caráter de sociabilidade do ser humano e do seu agir, ao desenvolver o conceito de prática¹⁰. Ao fazê-lo assume a defesa dos bens de excelência, que denomina de bens internos às práticas, enfatizando o caráter das virtudes como disposições e qualidades necessárias ao exercício das práticas e alcance desses bens.

A ação humana, ou melhor, a ação boa, se caracteriza mediante a estrutura social na qual o agente está inserido e que lhe confere sentido. São os papéis e funções dos sujeitos no interior de uma unidade comunitária que garantem inteligibilidade à sua ação e que permitem avaliá-la como uma boa ação, justamente por ser a ação esperada. Esta visão, expressa no pensamento de MacIntyre, está presente na tradição clássica – que ele se reconhece como adepto – exemplificada pela sociedade heróica retratada por Homero.

Nesta perspectiva, as virtudes serão definidas por MacIntyre não como qualidades gerais que podem ser desenvolvidas e aplicadas por qualquer agente racional de forma neutra e universal, mas como disposições e qualidades que informam a ação do sujeito tendo em vista o atendimento a padrões de excelência internos às práticas e à comunidade na qual se encontram vinculadas, ou seja, àquelas atividades que são desenvolvidas tendo em vista a perseguição de certos bens e estão vinculadas a uma estrutura social que lhes confere unidade e um *telos*.

¹⁰ MacIntyre descreve e explica o conceito de prática em *Depois da Virtude* (2001): “prática é qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a esta forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos.” (MacINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo: EDUSC., 2001, p. 316)

Assim, o sujeito moral em MacIntyre não pode ser definido de modo neutro e autônomo, mas informado pela estrutura social a que pertence e sua ação moral não poderá ser caracterizada à revelia de seu papel social, assim como o exercício das virtudes por esse sujeito só terá sentido mediante a possibilidade de realização deste papel, como o bom e o melhor. Neste sentido, MacIntyre afirma que

todo modo de raciocínio prático é também um modo de interpretação social. Para um indivíduo ser ou parecer racional implica o indivíduo participar de transações e relações governadas por normas de uma ordem social institucionalizada particular. Por isso *'racional' não é um predicado a ser aplicado a indivíduos enquanto indivíduos, mas somente a indivíduos enquanto participantes em uma ordem social particular incorporando concepções particulares de racionalidade*. É somente porque e na medida que ordens sociais incorporam concepções do que é ser racional, que indivíduos são capazes de avaliar a si mesmos e aos outros como racionais.¹¹

Estes elementos que MacIntyre defende podemos dizer que foram incorporados do pensamento homérico que, segundo o próprio MacIntyre afirma, ditou os rumos dos debates e conflitos no mundo grego pós-homérico. Contudo, vale ressaltar que a relação entre racionalidade prática e estrutura social, assim como a relação entre a ação moral e os papéis sociais que o sujeito assume diante de sua comunidade não são, na teoria macintyriana cristalizadas, não assumem um caráter de rigidez indissolúvel a ponto de anular a subjetividade do agente moral.

O sujeito moral não está dissolvido na tradição, tão pouco nas relações sociais em que se insere. MacIntyre afirma que parte da responsabilidade do sujeito se encontra na sua capacidade de discriminar ao nível da prática, nas diversas situações e possibilidades de ação, a melhor razão a ser atribuída mediante os padrões disponíveis. Afirmar que um sujeito é um agente moral implica afirmar que ele se reconhece como tal, e portanto, pode reconhecer as estruturas sociais que impeçam ou ponham em risco, em dadas circunstâncias, a realização da melhor ação. Neste sentido, MacIntyre afirma que

¹¹ MacINTYRE, Alasdair. Practical rationalities as social structures. In: KNIGHT, Kelvin. (Ed) **The MacIntyre reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1998b, p. 121. Tradução nossa. Grifo nosso.

não se pode ser um agente moral, sem compreender a si mesmo como um agente moral ao nível de sua prática cotidiana e que não se pode exercer os poderes de um agente moral, a menos que alguém é capaz de compreender a si mesmo como justificadamente responsabilizado em virtude de sua capacidade de exercer esses poderes.¹²

MacIntyre defende que cada sujeito moral traz para cada papel que assume e função social que realiza qualidades de caráter e da mente que são suas marcas enquanto indivíduo e não apenas expressão de habilidades momentâneas. O sujeito moral em MacIntyre é um sujeito racional que “têm de entender-se não apenas como indivíduo, mas como indivíduo racional (...) que deve ser capaz de colocar em questão os padrões socialmente estabelecidos.”¹³

Seguindo, podemos afirmar que MacIntyre assume de Aristóteles a estrutura do raciocínio prático e sua relação de interdependência com o exercício das virtudes, assim como a defesa do caráter teleológico da natureza e do agir humano, e a necessidade de uma estrutura social e política institucionalizada que possibilite a integração das virtudes e forneça o *locus* para sustentação das práticas e do florescimento humano.

MacIntyre vai afirmar que a conclusão de um raciocínio prático sólido e eficaz é a realização de uma ação, uma ação que é a melhor a ser realizada no contexto prático de uma situação determinada. O raciocínio que conduz a essa ação começa com premissas sobre o bem que estão em jogo na situação concreta, assim como os riscos e ameaças que se apresentam. Identificar na prática os bens que estão em jogos nas diversas situações concretas e as ameaças que cercam esses bens e a partir dessas premissas efetivar o raciocínio prático, cuja conclusão é a realização de uma ação justa supõe a manifestação de um tipo de atitude que caracteriza as virtudes.¹⁴

Essa concepção do raciocínio prático que MacIntyre apresenta está em consonância com a estrutura do raciocínio prático que Aristó-

¹² MacINTYRE, Alasdair. **Ethics e politics**: selected essays. v. 2. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 189. Tradução nossa.

¹³ MacINTYRE, 2006, p. 190.

¹⁴ MacINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999, p. 93. (The Paul Carus Lectures Series, 20). Tradução nossa.

teles conceitualiza, onde temos um agente que, diante de uma situação concreta, lançará mão de uma avaliação sobre o bem em questão, sobre o bem enquanto tal e sobre as condições que permitem a realização da ação, que será efetivada como uma conclusão necessária diante do raciocínio desenvolvido. A racionalidade prática em MacIntyre, assim como em Aristóteles, está relacionada com o exercício das virtudes, uma vez que são elas que garantem o reconhecimento dos bens nas situações concretas e a deliberação pela melhor ação a ser realizada. Lembrando que o exercício das virtudes é aprendido no interior de uma estrutura social, no interior das práticas e das comunidades que as sustentam, pois são as comunidades que fornecem a estrutura institucional necessária à integração das virtudes e o sentido da vida humana, o *telos* que se anuncia como o horizonte para o qual a narrativa de vida de cada sujeito se encaminha, ao tempo que se constrói de modo dialético.

Nestes termos, nós podemos afirmar que o sujeito moral só pode ser caracterizado tendo em vista a caracterização da tradição a que pertence, uma vez que sua identidade particular, assim como as virtudes que exercer, estará ligada à identidade da comunidade a que pertence e às virtudes que a comunidade partilhar e valorizar, como aquelas essenciais ao exercício da ação boa, e necessárias ao empreendimento de busca pelo bem, que traduz a vida boa. Dessa forma, a ação moral, a melhor ação só tem sentido mediante o contexto da boa vida buscada por sujeito moral que se constitui como virtuoso enquanto aquele que exerce as virtudes ao conduzir sua vida, enquanto um relato de busca pelo bem, o bem que é definido tendo sempre em vista o horizonte que a tradição lhe oferece.

O papel que MacIntyre atribui à tradição, como o *locus* próprio no qual o *telos* pode ser constituído e o homem pode se desenvolver, é justificado por MacIntyre – para além do que ele assume da tradição clássica – por meio de uma antropologia. MacIntyre vai dizer que o homem precisa de uma comunidade e das virtudes por conta do tipo de ser que ele é: “um animal racional dependente”. Neste sentido, para além dos elementos da tradição clássica que marcaram os conceitos de sujeito moral e racionalidade em MacIntyre, este desenvolve ao construir esta antropologia os conceitos de florescimento humano e raciocínio prático independente, com os quais intrinsecamente se relacionam os conceitos de vulnerabilidade e dependência.

FLORESCIMENTO HUMANO E RACIOCÍNIO PRÁTICO INDEPENDENTE

Na obra *Dependent rational animals: why humans beings need the virtues* (1999), MacIntyre identifica a condição humana com as categorias animalidade, dependência e vulnerabilidade, categorias centrais para delimitação dos conceitos de florescimento e de raciocínio prático independente. Todas essas categorias e conceitos são fundamentais para sua concepção de sujeito moral e para delimitação de uma ética das virtudes.

MacIntyre afirma que a identidade humana é uma identidade animal, corporal, e as relações entre os seres humanos, assim como suas limitações e a capacidade de superá-las está relacionada a esta identidade. Ele diz:

a identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal; e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossas relações com os outros são parcialmente definidas.¹⁵

MacIntyre afirma que a racionalidade do ser humano depende de sua animalidade, nós somos o nosso corpo e nossa maneira de pensar corresponde à maneira de pensar de uma espécie de animal. Nestes termos, ele afirma que o desenvolvimento e o florescimento humano estão relacionados à espécie de animal que é o ser humano e não a uma superação desta condição.

O reconhecimento da condição humana enquanto condição de animalidade exige, segundo MacIntyre, o reconhecimento da vulnerabilidade e dependência como parte desta condição. Os seres humanos são vulneráveis a uma diversidade de aflições e enfermidades durante toda a vida e o enfrentamento destas condições depende somente em parte de cada um em si mesmo, uma vez que o frequente é que todo indivíduo dependa dos demais para sua sobrevivência e seu florescimento.

Esta dependência em relação aos outros para receber proteção e sustento é mais evidente durante a infância e a velhice, mas entre estas duas etapas poderá haver períodos, mais ou menos longos, em que o ser humano venha padecer de alguma enfermidade, lesão, ou incapacidade, chegando, em alguns casos, a adquirir uma incapacida-

¹⁵ MacINTYRE, 1999. p.8. Tradução nossa.

de para o resto da vida. A vulnerabilidade e a dependência são partes fundamentais da condição humana uma vez que o padecimento de alguma enfermidade ou incapacidade e a respectiva dependência dos outros são situações nas quais nós já estivemos, estamos ou estaremos no futuro. É neste sentido que MacIntyre afirma que

as virtudes que nós precisamos, se vamos nos desenvolver de nossa condição animal inicial até aquela de agentes racionais independentes, e as virtudes que nós necessitamos, se vamos confrontar e responder à vulnerabilidade e deficiência, tanto em nós mesmos como nos outros, pertencem a um e mesmo conjunto de virtudes, as virtudes peculiares aos animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade têm de ser entendidas em relação umas com as outras.¹⁶

Assim, diz MacIntyre, somente reconhecendo a condição de animalidade do homem e, assim, sua vulnerabilidade e dependência poderemos compreender o florescimento humano e a própria racionalidade humana, uma vez que dizer que um indivíduo ou grupo floresce vai além de dizer que eles possuem determinadas características, mas que eles florescem em virtude de possuir um certo tipo de características, que demandam determinadas realizações que só podem ser conquistadas mediante o engajamento do indivíduo em atividades próprias ao tipo de ser que ele é.

Essas atividades resultam no alcance de bens concretos que promovem a satisfação e o desenvolvimento de quem as realiza. Para os seres humanos florescer implica o desenvolvimento das faculdades enquanto raciocinadores práticos independentes. Lembrando que o desenvolvimento do raciocínio prático independente não exclui a vulnerabilidade e a dependência que, como vimos, fazem parte da condição humana, mas implica o seu reconhecimento.

Para MacIntyre seguir o curso do desenvolvimento – e florescer – tornando-se um raciocinador prático independente implica, para o ser humano, aprender a reconhecer uma ampla variedade de bens e de tipos de bens e a aprender a separar-se de seus desejos. Desse modo, o conceito de florescimento está ligado ao conceito de bem.

¹⁶ MacINTYRE, 1999. p.5. Tradução nossa.

Ele aponta – dentre outros tipos de atribuição¹⁷ – que o bem exige o julgamento acerca da melhor maneira de ordenar os bens na vida de um indivíduo ou comunidade, uma vez que é necessário distinguir o que faz com que certos bens sejam bens e bens valiosos em si mesmos do que faz com que algo seja um bem para o indivíduo ou comunidade numa situação concreta, fazendo-o ser objeto de sua prática. Sobre este tipo de atribuição de bem, MacIntyre nos diz que

ossos julgamentos sobre como é melhor para um indivíduo ou uma comunidade ordenar os bens em suas vidas exemplificam esse tipo de atribuição, por meio do qual julgamos incondicionalmente sobre o que é melhor para indivíduos ou grupos ser, fazer ou ter, não somente enquanto agentes engajados nesta ou naquela forma de atividade, neste ou naquele papel ou papéis, mas também enquanto seres humanos. São esses julgamentos que são julgamentos sobre o florescer humano.¹⁸

Estes julgamentos variam de uma cultura a outra, ou de uma situação a outra dentro de uma mesma cultura, contudo, nas mais variadas circunstâncias é inevitável a formulação da pergunta “porque devo fazer isto e não aquilo?”, já que é característico do ser humano refletir sobre o raciocínio prático e pôr em dúvida a ação realizada e o raciocínio que a conduziu. Assim,

os seres humanos precisam aprender a compreender a si mesmos como raciocinadores práticos sobre bens, sobre o que em situações particulares é o melhor a ser feito e sobre como é melhor para eles viverem a suas vidas. Sem aprender isto, seres humanos não podem florescer e, neste aspecto, obviamente, eles diferem dos golfinhos, de tal forma que sua vulnerabilidade é também de uma ordem diferente. Como os golfinhos, suas relações sociais são indispensáveis ao seu florescimento (...). (...) Humanos por vezes não conseguem florescer sem arguir com outros e aprender deles sobre o florescer humano.¹⁹

¹⁷ MacIntyre aponta outras duas formas de atribuição do conceito de bem: 1) o bem é atribuído pela avaliação de algo como meio que permite alcançar algo que é um bem em si mesmo; 2) a bondade é atribuída a alguém que no desempenho de um papel ou função alcança bens intrínsecos a essas práticas específicas, bens que são buscados em si mesmos.

¹⁸ MacINTYRE, 1999, p.67. Tradução nossa.

¹⁹ MacINTYRE, 1999. p. 67-68. Tradução nossa.

As crianças se desenvolvem à medida que conseguem fazer a distinção entre as perguntas “o que quero?” ou “o que mais quero?”, da pergunta “o que é o melhor que posso fazer?”, e distinguir as respostas a elas. MacIntyre afirma que a criança aprende a fazer esta distinção somente com os outros, que fazem já essa distinção e a fazem pelas crianças mesmo antes que possam realizá-la. Ao aprenderem a empregar esta distinção as crianças aprendem a reconhecer as diferenças entre juízos que expressam desejos de juízos sobre o que é o bem e o que é o melhor para nós. E para ser capaz de julgar por si mesmo, o indivíduo deve aprender com os outros sobre o que é o bem em geral e o que é o bem para si mesmo. Neste sentido, MacIntyre nos diz que:

Para desenvolver nossas faculdades como raciocinadores práticos independentes e, assim, florescer como membros da nossa espécie, é preciso fazer a transição da aceitação do que somos ensinados por aqueles primeiros professores para fazermos nossos próprios julgamentos sobre bens, julgamentos que somos capazes de justificar racionalmente a nós mesmos e aos outros fornecendo-nos boas razões para agirmos de uma maneira e não de outra.²⁰

MacIntyre aponta que a transição entre o raciocínio dependente e o raciocínio prático independente, que vai desde a primeira infância – quando os seres humanos são tão dependentes quanto os bebês de outras espécies, como os golfinhos e gorilas – até o momento em que ser humano se transforma em um raciocinador prático independente, possui três dimensões.

A primeira dimensão desta transição diz respeito à diferença entre ter razões para agir e ser capaz de avaliar as razões para ação como boas ou más e em virtude dessa avaliação escolher como agir. O desenvolvimento desta primeira dimensão implica a aprendizagem do reconhecimento de diferentes bens, que se efetiva por meio de um processo gradual. Só podemos nos reconhecer e agir como raciocinadores práticos se pudermos levantar a questão de se é bom agir em determinada situação com base em determinado desejo particular, uma vez que o que justifica uma ação “é sempre uma afirmação sobre o caráter do

²⁰ MacINTYRE, 1999. p.71. Tradução nossa.

bem em questão e sobre a razão pela qual é melhor atuar de uma certa maneira, em uma determinada situação, para realizar esse bem”²¹.

A segunda dimensão desta transição implica a criança aprender a distanciar-se de seus desejos e avaliá-los. Esta capacidade é uma condição fundamental para que seja possível um raciocínio sólido sobre as razões para agir, uma vez que quando um desejo não é avaliado criticamente a deliberação e a ação podem partir de premissas não sólidas e motivações defeituosas. Isto quer dizer que, quando uma pessoa justifica sua ação ou uma escolha, não faz de modo convincente afirmando que agiu de um determinado modo ou escolheu algo porque assim o desejou, nestes casos a justificativa caminha ao lado da exigência de responder a pergunta sobre se “a ação foi a melhor a ser realizada”, ou se “a escolha foi a melhor a ser feita”. Neste sentido, ao avaliarmos nossos desejos dessa forma estabelecemos uma distância entre nós, enquanto raciocinadores práticos, e nossos desejos. E para que isto aconteça é preciso que os sujeitos desenvolvam uma compreensão compartilhada de possibilidades presentes e futuras.

A terceira condição para a transição é justamente essa, a transformação de uma consciência limitada do presente para uma consciência que abrange um futuro possível imaginado. Neste aspecto, MacIntyre aponta que

como raciocinador prático independente eu devo ser capaz de imaginar diferentes futuros possíveis para mim, imaginar-me a avançar de um ponto de partida no presente em diferentes direções. Para futuros diferentes ou alternativos apresentar-me diferentes e alternativos conjuntos de bens a serem alcançados, com diferentes modos possíveis de florescimento.²²

Esta terceira dimensão da transição da infância para a condição de raciocinador prático independente se mostra intrinsecamente relacionada com as outras duas. Ao se perguntar se uma razão para agir é suficientemente boa, ou a melhor, o indivíduo deve ser capaz de pensar outras alternativas para avaliar esta razão em termos de possibilidades futuras, e, do mesmo modo, a pergunta sobre o bem a ser feito e

²¹ MacINTYRE, 1999, p. 70. Tradução nossa.

²² MacINTYRE, 1999, p. 74-75. Tradução nossa.

a boa motivação para fazê-lo só é possível para aqueles que conseguem se distanciar de seus desejos e avaliá-los. A relação entre estas três dimensões é complexa e levam a único processo de desenvolvimento, assim, a falha em uma pode levar a falhas nas outras.

MacIntyre ressalta que a história de transição de um indivíduo não é só a história deste indivíduo particular, mas é também a história de outros indivíduos, que tem importância fundamental para determinar que a transição ocorra com êxito, primeiro, fornecendo os recursos necessários para que a transição seja possível; e segundo, percebendo as particularidades dos indivíduos, oferecendo ajuda de acordo com as circunstâncias, as dificuldades e obstáculos que estes enfrentarem.

MacIntyre aponta, com o desenvolver de sua argumentação, que o raciocínio prático independente se refere ao exercício das faculdades humanas de racionalidade em contextos de práticas diversos e em culturas diferentes, mas em todo contexto o raciocínio prático diz respeito a: “como alguém exercita de um modo relevante as capacidades de um raciocinador prático independente que suas potencialidades para florescer de uma maneira especificamente humana são desenvolvidas”.²³

Este processo pelo qual nos tornamos raciocinadores práticos independentes está vinculado àqueles com os quais aprendemos a fazer juízos sobre o bem e a justificar nossas ações para além dos nossos desejos. Assim, é um processo social, que implica momentos de transição e que nunca se encerra, do qual nunca nos separamos, uma vez que, mesmo nos tornando raciocinadores práticos independentes continuaremos dependentes dos outros em alguma escala.

Neste sentido, MacIntyre afirma o caráter teleológico da natureza e do agir humanos, uma vez que o raciocínio prático se desenvolve tendo em vista o florescimento humano, a realização da melhor ação a ser realizada. Esta só pode assim ser definida e efetivada por aquele que se tornou um raciocinador prático independente, aquele que no interior das práticas, pelo exercício das virtudes, consegue deliberar pela realização do melhor.

²³ MacINTYRE, 1999, p. 77. Tradução nossa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos diante do que MacIntyre apresenta, uma caracterização do sujeito moral – que se aproxima do sujeito moral pressuposto pela ética das virtudes de Aristóteles – como um sujeito que deve encerrar em si mesmo a virtude e a racionalidade prática, é o sujeito virtuoso e, como tal, é o sujeito que se desenvolve enquanto um raciocinador prático independente, o que implica conseguir avaliar as situações e agir podendo justificar sua ação como a melhor ação a ser realizada, tendo em vista o melhor bem a ser alcançado, mediante um distanciamento de seus desejos imediatos, a compreensão de possibilidades futuras compartilhadas, e a manutenção das relações sociais que permitem o desenvolvimento de si mesmo e dos outros em raciocinadores práticos independentes.

Na ética de Alasdair MacIntyre as concepções de bem, virtude e racionalidade prática não se separam, assim como não se separam das noções de florescimento e dependência enquanto condição humana. Florescer para o ser humano implica a realização de sua natureza, que é o seu desenvolvimento enquanto raciocinador prático independente na condição de animal racional dependente, que necessita das virtudes e das práticas para a realização de sua própria natureza.

O florescimento humano é a história de uma busca, uma busca pelo bem que não está definida, mas que se constrói ao se realizar e está sempre a se definir ao tempo que capacita o sujeito a compreender o que é a vida boa para o homem e o que é o bem e a felicidade. Florescer implica para o ser humano se desenvolver tornando-se raciocinador prático independente, alcançando os bens inerentes ao que é próprio de sua condição, mediante o reconhecimento de sua identidade animal e de sua situação de vulnerabilidade e dependência, lembrando que a animalidade, a dependência e a racionalidade estão relacionadas no ser humano. Esse reconhecimento faz MacIntyre reposicionar as virtudes e o papel destas no florescimento humano, uma vez que são qualidades que permitem o ser humano se desenvolver de sua condição animal inicial à condição de um raciocinador prático independente e permitem o ser humano lidar com a incapacidade e dependência em várias etapas da vida, seja de modo temporário ou permanente.

MacIntyre ancora as virtudes e o desenvolvimento humano às estruturas sociais, uma vez que dada a própria condição do homem, enquanto animal dependente, o desenvolvimento do sujeito em racionador prático independente e o pleno exercício das virtudes estão determinados pelas relações sociais compartilhadas, por uma ordem social e política e pelo tipo de relações intersubjetivas que estabelecemos com os outros no interior das atividades e práticas sociais – família, estado, escola, trabalho, lazer, religião. Reconhecer-nos como animais racionais dependentes implica assumirmos nossa vulnerabilidade e a necessidade que temos dos outros que possibilitam o nosso próprio florescer, assim como a responsabilidade que devemos ter diante dos outros que necessitam de nós para florescer.

Como já foi dito, MacIntyre atribui às virtudes um papel essencial para o florescimento humano, para a perseguição do bem comum, para a identificação e perseguição dos bens individuais, assim como para o reconhecimento de sua dependência e estabelecimento das relações de reciprocidade, enfatizando o caráter social do desenvolvimento humano e de sua racionalidade. Com essa argumentação MacIntyre chama a atenção para aspectos poucas vezes levados em conta na reflexão filosófica sobre a moral. Aponta a responsabilidade social e individual dos grupos e de cada indivíduo com o desenvolvimento de todos, com a possibilidade mesma da moralidade existir e de cada sujeito poder se transformar em um agente moral e racional, lembrando que mais uma vez ele assume a relação necessária entre virtude e racionalidade prática, tal como Aristóteles.

Com o reconhecimento da condição de animalidade humana e, assim, de sua vulnerabilidade e dependência, é imputado ao homem uma responsabilidade maior por si mesmo, tanto em termos individuais quanto coletivos, uma vez que a imagem de ser autônomo, necessariamente racional, e autossuficiente que se solidificou na cultura e filosofia ocidental é desfeita no interior da argumentação de MacIntyre. E assim a exigência de desenvolvimento de mecanismos materiais, sociais e políticos que possibilitem o florescimento humano fica posta, e diante desta os teóricos da moral, sejam comunitaristas ou liberais, são chamados a discutirem e darem uma resposta viável do ponto de vista social à construção destes mecanismos, inclusive o próprio MacIntyre.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. Unimarco Editora: São Paulo, 1999.
- _____. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (ORG). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. *O lugar da virtude e do sujeito moral na filosofia de Alasdair MacIntyre*. Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2012. Dissertação. (mestrado)
- _____. Animalidade, vulnerabilidade, dependência e florescimento humano no pensamento de Alasdair MacIntyre. *Cadernos do PET Filosofia*. Vol. 4, n.8, Jul -Dez, 2013, p. 13-20.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University Notre Dame Press, 1988.
- _____. Practical rationalities as social structures. In: KNIGHT, Kelvin. (Ed) *The MacIntyre reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1998b. p.120-135.
- _____. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999. (The Paul Carus Lectures Series, 20).
- _____. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ethics e politics: selected essays*. v. 2. New York: Cambridge University Press, 2006.
- _____. *After virtue: a study in moral theory*. 3.ed. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007.
- _____. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção estudos vazianos).

Subjetividade e Ética em Kierkegaard

Jorge Miranda de Almeida

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

INTRODUÇÃO

Kierkegaard desenvolve na obra *Pós-escrito conclusivo não científico* escrita em 1846, a compreensão da categoria da subjetividade e sua relação com a verdade, com a interioridade e com a segunda ética, numa perspectiva em que essa subjetividade é uma escolha que o indivíduo singular faz em si mesmo (ou não faz). É preciso estabelecer para o leitor que não está acostumado com as ondulações e contradições do pensamento de Kierkegaard que o homem é relação consigo mesmo, com o poder que o pôs e com o gênero humano, de forma que não existe um si solipsista. Essa relação tríplice que constitui o si mesmo é evidenciado em duas obras que julgo precisam ser estudadas juntas, a saber: *A doença Mortal* e *O Conceito de Angústia*. É sobre a categoria da subjetividade como ética que esta comunicação pretende discorrer. A ambiguidade em torno das categorias-chaves do pensamento kierkegaardiano é proposital, um recurso metodológico contra a pretensão de engessá-las em conceitos estanques. Porém, em *O Pós-escrito* essa visão deturpada é superada, pois o título do capítulo 2 da segunda parte intitulado *A verdade subjetiva, a interioridade; a verdade é a subjetividade*, em que afirma que a subjetividade é a verdade. Porém

na página seguinte, ele evidencia que “a subjetividade é a inverdade”. Ora, o que ele pretende com esse jogo e de que maneira a verdade está relacionada ou identificada com a segunda ética? Para Kierkegaard, a verdade não é reduzida a representação conceitual, a uma teoria, ou a um desvelamento do ser. Ela tem a ver diretamente com uma decisão pessoal, porque ela edifica, ela constrói na interioridade a própria interioridade que se reduplica em uma ação verdadeira, de forma que não haja um hiato entre compreender a verdade e compreender-se na verdade. Esta é a base da segunda ética em Kierkegaard. A verdade como testemunho, como coerência.

Na obra *Pós-escrito conclusivo* Kierkegaard expõe uma teoria da subjetividade na qual constam as categorias existenciais em que cada singular tem a tarefa de edificar a si mesmo na tensa e conflituosa relação entre interioridade e o gênio histórico-mundial (1993, p. 283)¹. Então, cabe uma primeira pergunta que deve nortear o leitor em sua leitura e reflexão: de qual subjetividade aborda Kierkegaard? Ou, mais exatamente, o que significa a subjetividade em Kierkegaard? Toda subjetividade é verdadeira? A subjetividade de Dona Elvira ou a de Margarida descrita em *Enten-eller* é verdadeiramente uma subjetividade? A subjetividade do jovem poeta criado idealmente como um experimento por Constantin Constantius em *A Repetição* é verdadeira? Se a subjetividade é verdadeira porque Kierkegaard insiste tanto na retomada da tese que a subjetividade é a verdade que ocupa a segunda parte do *Pós-escrito* a partir da afirmação que o tornar-se subjetivo é a mais elevada tarefa que é posta ao existente? (1993, p. 346) E a outra tese que sustenta essa comunicação, “O ético é e sempre será a mais alta tarefa atribuída a qualquer ser humano”. (1993, p. 339) Essas duas teses são sintetizadas no capítulo terceiro da segunda parte do *Pós-escrito* intitulado *A subjetividade real, aquela ética; o pensador subjetivo*.

O capítulo 3 da segunda parte de o *Pós escrito* intitulado *A subjetividade real, a [subjetividade] ética; o pensador subjetivo*, oferece várias possibilidades de interpretação da subjetividade, por exemplo, existe uma subjetividade que não seja real? O que diferencia uma subjetividade real de uma subjetividade que não seja real? A subjetividade real pode ser compreendida como subjetividade verdadeira? Subjetividade e verdade

¹ Arne Grøn no artigo *Le probleme de la subjectivite* analisa o problema da subjetividade e a subjetividade como problema em Kierkegaard.(GRØN apud MESSAGE, 1990, p. 41)

se equivalem, são sinônimas? Para efeito de delimitação e análise, permaneceremos no parágrafo 3 do referido capítulo denominado *A contemporaneidade dos momentos particulares da subjetividade na subjetividade existente; contemporaneidade como oposição ao processo especulativo*.

Esta comunicação se estrutura em três partes. A primeira estabelece os *modos de subjetividade na obra de Kierkegaard*; a segunda aborda *As disposições do tornar-se ao ser-capaz-de* e a terceira, propõe como estudo a abordagem da *Subjetividade e assimetria ética em Kierkegaard*

1 - Os MODOS DE SUBJETIVIDADE NA OBRA DE KIERKEGAARD

No terceiro parágrafo do terceiro capítulo da segunda parte da obra *Pós-escrito conclusivo* intitulado *A contemporaneidade dos momentos particulares da subjetividade na subjetividade existente; contemporaneidade como oposição ao processo especulativo*, numa nota de rodapé Kierkegaard estabelece que o sujeito da forma como a filosofia tem se debruçado não é capaz de tornar-se a subjetividade, porque, abstrai o tornar-se que é realizado pelo existente mediante o movimento da decisão e da repetição, (1993, p. 430) considerando que a existência é o movimento que realiza a passagem da possibilidade à liberdade na realidade efetiva mediante o esforço designado como *ser-capaz-de*. O que isto quer dizer? Que o singular não é um si mesmo, ele tem a disposição de tornar-se um si mesmo, mediante uma tríplice estrutura relacional enquanto síntese de finito e infinito, temporal e eterno, possibilidade e necessidade. O homem não é um ser em si, mas um tornar-se si mesmo. Essa é a proposta: mediante quais procedimentos e atitudes o homem deixa de ser um ser para tornar-se um existente singular?

Kierkegaard questiona os filósofos por não atentarem para a existência real e permanecerem no campo da representação e da universalização conceitual da realidade e do indivíduo. Ironicamente ele questiona: “Qual é este mesmo sujeito? Decerto não é um homem individual existente, mas sim a definição abstrata do homem em si”. (1993, p. 448). Ora, se a subjetividade é um movimento que o indivíduo realiza para tornar-se o que estava destinado a concretizar-se, o sujeito da filosofia não tem em si o devir, pois, ele é um homem em si, faltando a condição fundamental para subjetivar-se e tornar-se um si mesmo:

a relação, a escolha e a decisão em querer tornar-se si mesmo ou em não querer tornar-se si mesmo como é didaticamente evidenciado na primeira parte de *A Doença Mortal*.

Margarida por exemplo não se relaciona com Fausto. Ela se anula para obter nele a sua força vital, como Kierkegaard descreve mediante a personagem em questão: “eu, que propriamente não sou outra coisa senão a recordação dele” (1990, v. II, p. 109) e “O que eu era? Nada! Argila em suas mãos [...] o que eu era? Uma pobre planta e ele me cultivou, foi para mim tudo, o meu Deus, o princípio do meu pensamento, o alimento da minha alma” (1990, v. II, p. 190). Assumindo na projeção que faz de si ao amado a anulação de si mesma, ela expressa:

posso esquecê-lo? Mas poderia o córrego, por quanto longe chegue a percorrer, esquecer a sua fonte, esquecer a sua nascente, separar-se? Poderia a flecha, por quanto rápido possa voar esquecer a corda do arco? Poderia a gota da chuva, por quanto longa seja a sua queda, esquecer o céu de onde cai? Certamente deverei dissolver-me! Posso tornar uma outra, poderei renascer de uma mãe que não é a minha mãe? Poderei esquecê-lo? Agora então deverei, por certo deixar de ser (KIERKEGAARD, 1990, v. II, p. 109)

Nessa personagem há ausência de condições fundamentais que qualificam a subjetividade real como por exemplo: a interioridade que faz com que o ser humano se torne um humano integral existente (1993, p. 449); verdade existencial, pois ao colocar o seu ser fora de si, isto é, em Fausto, ela não ousa concretizar-se a si mesmo como subjetividade e como verdade, pois a tese cantada por Kierkegaard é que “a subjetividade é a verdade” (1993, p. 448)

Dona Elvira também é um ser perdido após a partida de Don Giovanni, como ela mesma expressa “estou perdida [...] mim mesma... mim mesma...o que é exatamente esse mim mesmo?” (1990, v. II, p. 96) No amor e no ódio que sente por seu amado ela se alimenta e se consome. Ela está nos cumes do desespero e por isso não é capaz de existir no interior da realidade efetiva pois “a única realidade que há para um existente é sua própria [realidade] ética; sobre todas as outras realidades, ele só possui um saber, mas o verdadeiro saber é um transpor para a possibilidade” (1993, p. 432), isto porque conforme desenvolvimento no capítulo terceiro da segunda parte “a subjetividade real não é a que

[apenas] sabe, pois, com o saber, ela está no terreno da possibilidade, mas sim a subjetividade eticamente existente. Um pensador abstrato decerto está aí, mas o fato de ele existir é antes uma espécie de sátira sobre ele". (1993, p. 432). Qual seria a atitude ética de D. Elvira e que faria com que ela construísse a própria subjetividade a partir do princípio de contradição em que o si próprio não cria a si mesmo quando escolhe a si mesmo como é analisado em *Enten-eller* na parte denominada *O equilíbrio entre o estético e o ético na elaboração da personalidade?* (1989, v. V, p. 95)

O Juiz Wilhelm constata a decadência e a tristeza de uma época, que muito bem pode ser atualizada para a nossa: "...e é esta a tristeza –da nossa época- observando a vida dos seres humanos, quando muitos transcorrem a sua vida em contente perdição; eles se encaminham ao longo do arco que conduz a velhice...vivendo fora de si mesmo, desaparecendo como sombras" (1989, v. V, p. 34). Ele mesmo é um representante da rotina, do comodismo e da ausência da vontade, esse agente dialético que determina toda a natureza interior do homem como destaca Anti-Climacus em *A Doença Mortal*.

Cordélia é outro experimento interessante para estudar o problema da subjetividade em Kierkegaard. Johannes a seduz. Ela se anula diante do seu sedutor e afirma: "meu enganador, meu inimigo, autor do meu infortúnio, túmulo da minha alegria, abismo da minha infelicidade" (1974a, p. 152). Observe, caro leitor a diferença entre a anulação de Cordélia com a posição sugerida por Anti-Climacus como condição para constituir-se subjetivamente e não anular-se na multidão, na generalidade da pura humanidade. A tarefa proposta a cada homem é a de ousar ser um indivíduo, não um indivíduo a mais na espécie, mas "este que somos, só face a Deus, isolado na imensidão do seu esforço e da sua responsabilidade" (1974b, p. 337) e orientando-se para si próprio, querendo tornar-se um si mesmo, aceita que não pode ser autosuficiente ou autorreferente porque tem em si a liberdade enredada, dom que se recebe como doação de um Deus que cria e se retira para que a criatura torne-se construtor de si mesmo.

A elasticidade da criação, o retrair-se de Deus para que o indivíduo possa adquirir a si mesmo e construir sua própria subjetividade é proposta que se localiza no *Diário*, em *As Obras do Amor* e no *Pós-escrito*.

Pode ser apreciado assim: O retrair-se de Deus para que o homem possa *acontecer*, é a garantia da subjetividade de Deus e da subjetividade da pessoa humana. Em uma passagem notável do *Diário*:

A coisa mais elevada que se pode fazer por um homem é torná-lo livre. Mas, para poder fazê-lo é necessária a onipotência. Isto parece estranho porque a onipotência deveria tornar dependente. Mas se se quer verdadeiramente conceber a onipotência, se verá que ela comporta precisamente a determinação de poder retomar-se (ou retrair-se) em si mesmo em sua manifestação de onipotência, de forma que por isto mesmo a coisa criada, possa por via da onipotência, ser independente (1980, VII¹ A 181).

E em *As Obras do Amor* se repete o jogo entre o dom e a tarefa, entre a liberdade pura de Deus e a liberdade enredada do singular, entre o que é dado e como essa oferta se transforma em conquista. Acentua Kierkegaard:

Ter caráter individual é crer no caráter individual de cada um dos outros, pois o caráter individual não é coisa minha; é um dom pelo qual Deus me dá o ser, e ele o dá aliás a todos, e a todos ele dá o ser. Tal é a insondável fonte de bondade que jorra da bondade de Deus, que Ele, o *Todo Poderoso*, dá de tal maneira que o que recebe, recebe seu caráter particular, de modo que a criatura, mesmo sendo tirada do nada e não sendo nada, não paira diante d'Ele como nada, mas adquire seu caráter próprio. (2005, p. 306)

2 - AS DISPOSIÇÕES DO TORNAR-SE AO SER-CAPAZ-DE

As disposições colocadas nesta perspectiva caminham numa dimensão que considero capaz de contribuir para uma possibilidade entre tantas que oferecem as ondulações do pensamento kierkegaardiano no que diz respeito a estrutura da subjetividade e de como esta se relaciona, quando não é ela mesma a singularidade. As disposições vão do *tornar-se* até o *ser-capaz-de* como é desenvolvido em *O Conceito de Angústia* de 1844 ou o caminho é do *ser-capaz-de* até o *tornar-se cristão*? O movimento do tornar-se implica um deslocamento radical em si mesmo que sugere um perder a si mesmo na perspectiva da finitude para retomar a si mesmo na infinitude e transformar-se por decisão subjetiva na pes-

soa singular. Nesse contexto tem-se pelo menos três tonalidades. Na primeira, não há diferença entre tornar-se e ser-capaz-de; na segunda, o acento está no movimento do *tornar-se* e na terceira a ênfase está no *ser-capaz-de*. Trata-se de um jogo de possibilidades em que o tremendo esforço e a árdua responsabilidade extrapolam as esferas do estético e do ético (geral). Dessa forma, ou a subjetividade recebendo a possibilidade de efetivar-se a si mesma enquanto poder de autodeterminar-se realiza o projeto (a tarefa) e essa subjetividade singulariza-se ou o tornar-se a si mesmo mediante o esforço realizado (ser-capaz-de) para realizar o salto como fato absoluto em que o tempo e a eternidade se tocam no instante existencial da decisão, do risco e do salto.

O projeto kierkegaardiano parece caminhar na direção que o problema do tornar-se tem desdobramentos que o estético e o ético não alcançam. A força dos pseudônimos e dos personagens ilustrados em todo o *corpus* reside na impossibilidade de conseguir paz e repouso na finitude, por si só, numa perspectiva de autossuficiência e auto referência. Se há uma intencionalidade em toda a sua produção e o próprio Kierkegaard afirma essa tese, e se é possível levar a sério qualquer afirmação que sai da boca desse mestre da ironia, é sensato ponderar que enquanto na produção pseudonímica o foco é a subjetividade e suas várias possibilidades de efetivar-se; na produção direta a ênfase é a singularidade, a pessoa do indivíduo singular. Subjetividade e singularidade se equivalem? Podem ser tomadas como sinônimos? Qual é a relação entre subjetividade e ética e singularidade e segunda ética? Essas questões podem ser discutidas no interior da afirmação de que “a tarefa consiste em converter a repetição em algo de interior, na tarefa da própria liberdade” (2010, p. 19, nota 35). Ora, a conversão ao interior, conversão para o interior, conversão no interior é propriamente a tese discutida na obra *Pós-escrito*.

A segunda parte do *Pós-escrito* é intitulada *O problema subjetivo. A relação do sujeito com a verdade do cristianismo, ou o tornar-se cristão*; a segunda seção trata precisamente do *problema subjetivo, ou como tem que ser a subjetividade, para que o problema possa se apresentar a ela*. Nessa seção interessa fundamentalmente os três capítulos que são apresentados como: capítulo 1 – *o tornar-se subjetivo*: como a ética teria de julgar se o se tornar subjetivo não fosse a mais alta tarefa posta a um ser hu-

mano; o que teria de ser desconsiderado na sua compreensão mais precisa; exemplos de um pensamento orientado ao tornar-se subjetivo e capítulo 2 – *a verdade subjetiva, a interioridade; a verdade é a subjetividade* e capítulo 3 – *A subjetividade real, a [subjetividade] ética; o pensador subjetivo*.

Logo no título no primeiro capítulo da segunda seção está estampada a questão: ‘que juízo faria a ética se o tornar subjetivo não fosse a mais alta tarefa posta a um ser humano? As ondulações parecem indicar que é preciso muita elasticidade para tornar-se a subjetividade verdadeira e real que se realiza como sendo a subjetividade ética. Evidentemente o ouvinte já diagnosticou que não se trata da ética que é colocada em xeque em *Temor e Tremor* com a suspensão do valor universal estabelecida por Johannes de Silentio. Trata-se daquela nova ciência que Haufniensis propõe em *O conceito de angústia* como condição para que o si mesmo efetive a si mesmo na elasticidade que precisa acontecer entre tornar-se a si mesmo enquanto decisão subjetiva e aceitar que não pode tornar-se exclusivamente um si mesmo pois o si mesmo é oferecido como dom, mas um oferecimento que precisa ser adquirido na paciência e no risco. É de supor que o poder que o pôs gosta muito de brincar e aquele que recebe esse dom precisa ser educado na escola da adversidade e da ironia para assumir que é nessa brincadeira de gente grande que perde-se a si mesmo ou adquire-se a si mesmo.

O movimento da liberdade de Deus e a liberdade do homem é a condição absoluta para o concretizar da possibilidade do existir. Kierkegaard condena a religião “A” por conceber o existir e a própria existência singular de forma abstrata e irreal. A existência é concebida no “interior da minha consciência eterna” mas esta concepção não é real: a existência é reduzida a um momento do pensamento, a uma abstração especulativa em que “a existência é dissimulada, onde somente o puro ser é” (1993, p. 578). Nesse sentido, vale para a religião o que vale para a filosofia de sistema, não se aborda a existência enquanto existência contraditória, fragmentada, angustiada, latente, mas como uma representação da existência ideal, logo, como não existência, pois existe um mar de diferença entre representar e existir, entre conceituar a si mesmo, isto é, o si mesmo está fora de si e o tornar-se si mesmo em uma tensão-conflitual que beira o abismo do desespero, mas é preciso força e consistência para não despencar quando se está de frente com o fabuloso universo do prazer estético.

Tornar-se um homem ético implica realizar *por* e *em* si mesmo “uma metamorfose da alma” porque somente a ética é desejo do eterno, mas não por isto, as leis da ética são eternas, uma vez que o próprio eterno se relaciona com o sujeito da ética como o não-eterno. Johannes Climacus é mais contundente: “a ética é a morada do eterno”. Diferentemente da Ética-primeira que utilizava um conceito ou arquétipo de um deus para legitimar seus valores e por isto reduzia a transcendência à imanência; a segunda-ética não nega a transcendência; aceita-a como ponto de chegada e não como ponto de partida e aqui reside toda a diferença do mundo.

Kierkegaard no *Pós-escrito* expõe a importância e o alcance da segunda-ética: “o homem não compreende que entre ele e Deus não existe nada senão a esfera ética” (1993, p.330); “o homem que não vê a ética, não vê nem mesmo Deus”; “somente na ética tem imortalidade e vida eterna” e finalmente: “...no momento em que a ética é balizada sobre a individualidade e, é calculada segundo o grau em que cada indivíduo pode própria e essencialmente concebê-la em si mesmo, neste momento, ela consiste na consciência que ele tem de Deus” (1993, p.341).

O tornar-se subjetivo não é uma tarefa que compete ao poder que o pôs e também não é da esfera da objetividade (sistema, igreja, partido político, laços familiares). A tarefa é singular. Para que ela possa ser concretizada, torna-se condição basilar frequentar a escola da interioridade. Categoria por demais ambivalente e carregada de armadilhas também, pois pode significar tantas coisas no pensamento de Kierkegaard. Mas, dentre tantas variações da interioridade como alma, verdade, subjetividade, ética, é preciso um estudo que este espaço não permite e que o autor também não tem condições de empreender.

Repetindo: a subjetividade verdadeira e real é a subjetividade ética conforme indica o título do terceiro capítulo da segunda parte da referida obra. A resposta a Kant a partir do exercício que este trabalho realiza é: o homem deve constituir-se na própria condição e fundamentação da ética, como sustenta Jean Wahl, mesmo em meio a crises, saltos, incertezas, riscos², pois como desenvolve o autor de *As Obras do Amor* não pode haver intervalo entre o valor e a ação na realidade efetiva da vida, constituindo a decisão do singular a própria realização do ato ético.

² Cf. Jean Wahl. *Études Kierkegaardianes*, especialmente o capítulo intitulado *la théorie de l'existence*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

A distinção entre primeira ética e segunda ética é estabelecida em *O Conceito de angústia*. A ética primeira e por demais idealizada e o indivíduo singular não está em grau de concretizá-la, a segunda ética parte da realidade efetiva. A ética primeira contribui para a perda total enquanto disciplinadora que não contribui para a edificação do tornar-se aquele indivíduo singular. Na distinção entre o que denomina e diferencia as duas éticas, é colocada uma questão que tem norteado os meus estudos sobre ética na perspectiva de Kierkegaard que aparece em uma nota de rodapé da obra redigida por Haufniensis, a saber: ou bem toda a existência está acabada na exigência ética, ou então a condição é encontrada, e a vida e a existência recomeça do início, não por uma continuidade imanente com o anterior, o que seria uma contradição, mas por força de uma transcendência que separa da primeira existência a repetição por um abismo. Tem-se uma bifurcação: ou a exigência ética encalha a existência ou a condição para a existência é encontrada na exigência ética. Se permanecer na primeira condição, vive-se vegetativamente, sensitivamente, mas não existe, porque não foi capaz de realizar a *transposição* pela qual se perde a finitude para retomá-la na infinitude como é evidenciada no primeiro capítulo da segunda parte de *As Obras do Amor* de 1847, intitulado *O amor edifica* em que o autor estabelece que “um mundo separa esses dois homens: um deles operou a passagem ao espírito ou se deixou transpor, enquanto o segundo ficou aquém” (2005, p. 2240).

Então, penso que o percurso do filósofo dinamarquês tem a possibilidade de ser abordado numa perspectiva ética. Ironicamente ele não escreveu uma obra que sustentasse essa tese. Ainda é comum encontrar em artigos, dissertações, conferências a afirmação de que a ética é apenas um estádio entre o estético e o religioso, embora em mais de uma obra Kierkegaard tenha escrito que os estádios, modos ou esferas da existência seja apenas uma forma propedêutica de abordar as possibilidades de concretizar a tarefa de existir ou de viver. O *Pós-escrito* coloca o problema que será exemplificado em *As Obras do Amor* com a exigência da nova ética, pois “Quando, pelo contrário, se *deve* amar o próximo, a tarefa *existe*, a tarefa ética, a qual por sua vez é a fonte original de todas as tarefas. Justamente porque o crístico é o verdadeiro ético” (2005, p. 70).

3 – Subjetividade e assimetria ética em Kierkegaard

Em primeiro lugar, é preciso estabelecer a distinção entre ética e segunda ética, pois a assimetria penso ser possível apenas na dinâmica da segunda-ética. Ela é efetuada em *O Conceito de angústia* e estabelece que a primeira ética é

[...] ainda é uma ciência ideal, não somente no sentido em que todas as ciências o são. Ela quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas seu movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade. A ética mostra a idealidade como tarefa, e pressupõe que o homem esteja de posse das condições. Com isso, a ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e a impossibilidade. Vale para a ética o que se diz da Lei, que é uma disciplinadora que, ao exigir, com sua exigência apenas julga, nada cria. Só a ética grega constituía uma exceção, e isso porque ela não era uma ética no sentido mais rigoroso, mas conservava um momento estético (2010, p. 19).

Então, torna-se importante para o prosseguimento da comunicação apresentar ao ouvinte/leitor a análise da compreensão da estrutura da subjetividade como condição para a segunda ética no movimento entre o *Pós-escrito* e *As Obras do Amor*. As teses que apresento são importantes para fundamentar essa concepção. A primeira: O amor é uma determinação da subjetividade (1993, p. 327). A segunda: a ação ética só pode ser realizada no interior do amor, mais precisamente “no amor da verdade” (2005, p. 402) logo, se a subjetividade é a verdade, se o amor de verdade é a verdade, então, aquele que apropriou-se da verdade, alcançou o significado do profundo e está pronto para realizar o salto, esta subjetividade tornou-se o indivíduo singular. O homem ético é “aquele que ama sacrificando-se, renunciando sem reservas a tudo” (2005, p. 302) O homem ético “nada entende das exigências do direito estrito ou da justiça, nem mesmo da simples equidade” (2005, p. 303) simplesmente porque a ética começa exatamente onde termina o âmbito do legal.

A assimetria do amor como ética é definido como interioridade que é sinônimo de subjetividade, por isso, somente quem edificou-se a si mesmo na interioridade é capaz de constituir-se em maturidade e

capaz de abnegar-se de si como doação do excesso de si, ou do transbordamento de si que foi construído na interioridade. Por isso Kierkegaard afirma:

A interioridade exigida é aqui a da abnegação ou renúncia de si, que não se define mais proximamente em relação com a noção do amor da pessoa amada (do objeto) mas sim em relação com auxiliar a pessoa amada a amar a Deus. Daí segue que a relação de amor, enquanto tal, pode constituir-se no sacrifício que é exigido. A interioridade do amor deve estar disposta ao sacrifício, e mais: sem exigir nenhuma recompensa (2005, p. 156)

Como entender que o fundamento do si mesmo não se encontra em seu interior, mas na abertura e na generosidade do existir para o próximo, que denomino subjetividade ética, enquanto ação capaz de compreender que “o eu nada tem a significar se ele não se torna o tu”? A alteridade é, então, uma obra de amor. É sinônimo de relação e, ao mesmo tempo, se constitui em condição da ética da alteridade, porque, ao estabelecer o compromisso de construir autenticamente a existência, esta só se concretiza a partir da relação que se reduplica a partir de si mesmo. A alteridade promove a igualdade na diferença, sem esta força vital o eu não existe, porque a alteridade institui a responsabilidade da dialética da alma que, por sua vez, é a garantia de uma consciência comprometida e não uma consciência meramente especulativa.

O que pretendo é demonstrar a força e consistência da tese a subjetividade é ética, ao sustentar que a ética é a chave³ que possibilita entender a polissemia dos textos e as vozes kierkegaardianas. Já foi salientado, mas é importante repetir que Kierkegaard no *Pós-escrito* adverte que “a única realidade que existe para um existente é a sua própria realidade ética, no confronto com outras realidades ele tem apenas uma relação de conhecimento, mas o verdadeiro e próprio saber é uma transposição da realidade na possibilidade” (1993, p. 432)

Se a segunda ética identifica-se com a interioridade como descrito no *Pós-escrito conclusivo*; se “o amor é uma determinação da subjetividade” (1993, p. 327) é possível afirmar que o fundamento da ética da alteri-

³ O próprio Kierkegaard em *As Obras do Amor* determina: “quando, pelo contrário, se deve amar o próximo, a tarefa existe (a tarefa ética), a qual, por sua vez, é a fonte original de todas as tarefas. Justamente porque o crístico é o verdadeiro ético” (KIERKEGAARD, 2005, p. 70).

dade é o amor. É difícil entender o paradoxo que o amor, ao converter-se em mandamento do *tu debes amar*, adquire, de uma parte, o estatuto de uma ética formal, embutida no mandamento de amar ao próximo como a si mesmo e no amor como o pleno cumprimento da lei. De outra parte, discute-se a impossibilidade da validade ou da fundamentação do mesmo estatuto, pois o amor não pode tornar-se objeto do seu próprio conteúdo, isto é, o amor não é refém de uma ordem ou de um dever.

Esta é a condição do risco, do salto. Não tem uma garantia prévia, não existe um manual de ética. Esta dimensão da aposta na ética, que faz lembrar a aposta de Pascal, encontra-se no *Pós-escrito*: “se alguma coisa no mundo pode ensinar a um homem a arriscar, esta é a ética que ensina a arriscar tudo por nada” (1993, p. 337). Só no interior desta perspectiva é possível superar a ética do dever kantiano e edificar a segunda ética “como a esfera absoluta e por toda a eternidade a coisa suprema” (1993, p. 337). Continuando, o filósofo afirma: “a ética é e será sempre a tarefa suprema que é colocada para cada homem”. (1993, p. 339)

A proposta é tornar-se, no movimento de concretização de si mesmo, a própria ética, ao escolher (âmbito do estético e do ético geral) e decidir tornar-se, autenticamente (âmbito da segunda ética), um si mesmo ou negar-se a si mesmo⁴. Aqui, estamos diante da máxima relação entre subjetividade e ética. Kierkegaard. Somente na adesão da subjetividade, enquanto radicalidade ética, o homem poderá tornar-se um homem verdadeiro. Para existir em carne e osso é preciso vivenciar este compromisso denominado de amor enquanto gratuidade absoluta para com a dignidade do Tu e, para isso, é fundamental “nos tornar sóbrios, conquistar a realidade efetiva e a verdade encontrando e permanecendo no mundo da realidade, como sendo a tarefa designada a cada um de nós” (2005, p. 190).

A subjetividade, em Kierkegaard, é identificada como verdade, interioridade, decisão, ética, paixão infinita e amor⁵. Em síntese: “a

⁴ Kierkegaard, na obra *A Doença Mortal*, descreve as várias possibilidades que o desespero se apresenta na existência humana. 1 – Desesperadamente querer tornar-se um si mesmo; 2 – Desesperadamente não querer tornar-se um si mesmo; 3 – Desesperadamente não ter consciência de se ter um eu.

⁵ “Se a subjetividade é a verdade, e a subjetividade é a subjetividade existente... a subjetividade culmina na paixão” (KIERKEGAARD, 1993, p. 383); “então se a subjetividade, a interioridade é a verdade” (KIERKEGAARD, 1993, p. 370); “a paixão do infinito é precisamente a subjetividade e assim a subjetividade é a verdade” (KIERKEGAARD, 1993, p. 368); “a paixão é precisamente o vértice da subjetividade” (KIERKEGAARD, 1993, p. 366).

interioridade é manter a ética em si mesmo” (1993, p. 540). É este o *locus* de onde analiso e compreendo a subjetividade, para evitar complicações. Decididamente, subjetividade, para Descartes, Kant e Hegel é uma compreensão e para o autor dinamarquês é outra. Kierkegaard discorda da interpretação da subjetividade na forma imanente do “eu pensante” de Descartes, ou do “eu inteligível” de Kant. Essa concepção reduziu a subjetividade ao pensamento abstrato, desencarnado e representativo, com todas as consequências para os sistemas filosóficos posteriores. A presente citação distingue e me permite encaminhar a investigação dentro dessa delimitação temática.

o pensamento objetivo não tem nenhuma relação com a subjetividade existente, e enquanto subsiste o difícil problema de saber como o sujeito existente, se insere nessa objetividade, onde a subjetividade é a pura subjetividade abstrata (o que é ainda uma determinação objetiva e não determina algum homem existente). Agora se torna claro que a subjetividade desaparece e ao fim, supondo que fosse possível para um homem se tornar uma coisa símile e não se tratasse de um jogo de imaginação, que reduz ao puro ser, a pura e abstrata consciência e ao saber dessa relação pura, entre ser e o pensamento. Esta identidade é uma tautologia, porque com o ser não se afirma que aquele que pensa é, mas propriamente que ele é pensante (1993, p. 325).

Considero satisfatória a distinção da subjetividade efetuada por Kierkegaard. Na objetividade e na universalidade do conceito, o Indivíduo Singular (*den Enkelte*) é dissolvido, é despersonalizado de sua estrutura íntima, isto é, não existe uma responsabilidade pessoal que assuma a tarefa de ser o portador do sentido e a concretização da assimetria ética, o que é o mesmo que afirmar que não existe uma existência autêntica. Nesse sentido, a uma Filosofia do conceito, Kierkegaard propõe uma Filosofia da situação-tensionada A uma Filosofia da objetividade pura e da redução da diferença e da identidade do mesmo, ele propõe uma Filosofia da subjetividade responsável. Qual seria o estatuto dessa responsabilidade capaz de assumir a si mesmo como alteridade do primeiro Tu como condição de conquistar e concretizar a si mesmo como é desenvolvido na primeira série de *As Obras do amor?*

CONCLUSÃO

A subjetividade existencial corresponde à ipseidade ética e funda a responsabilidade radical, que corresponde à abnegação radical, como desenvolvida em *As Obras do Amor*. É assimetria ética como condição de efetuar a distinção entre primeira ética, de inspiração kantiana e hegeliana, e a segunda ética ou ética da alteridade. Embora esse termo tenha ficado atrelado ao filósofo lituano, a maioria das categorias da segunda ética encontra-se amplamente desenvolvida em *As Obras do Amor e no Pós-Scriptum Conclusivo*. Este trabalho discorreu em três momentos. No primeiro, procurei situar a compreensão da subjetividade como assimetria ética. Por questão de delimitação, limitei-me a desenvolver a relação entre subjetividade e ética no interior do *Pós-escrito conclusivo e As Obras do Amor*, sem explicar a propedêutica dos estádios da existência (estético, ético e ético-religioso). Considero que a ética é o fio condutor que percorre toda a densa obra de Kierkegaard, e é realmente a chave de volta, a condição de concretizar originalmente o si mesmo e efetuar a decisão por aquilo que é decisivo no tempo e na eternidade.

No segundo tópico procurei evidenciar o movimento, a liberdade de escolha para que *As disposições do tornar-se ao ser-capaz-de* seja compreendida no conflito e no confronto entre subjetividade e objetividade, para que a segunda ética pudesse ser compreendida como *ipseidade* existencial. Para o filósofo dinamarquês, a objetividade transforma o sujeito singular em qualquer coisa de genérico, “de acidental e dessa forma reduz a existência em qualquer coisa de indiferente e evanescente” (KIERKEGAARD, 1993, p. 363).

No terceiro, intitulado *Subjetividade e assimetria ética em Kierkegaard*, o objetivo foi demonstrar que a subjetividade é uma categoria plurívoca, sendo entendida como interioridade, verdade, paixão, responsabilidade, amor, decisão, indivíduo singular. E os modos com os quais Kierkegaard estuda ou apresenta seus pseudônimos ou os personagens que são analisados por seus pseudônimos constrói um artifício e uma armadilha para quem pretende definir ou estabelecer a subjetividade em Kierkegaard em um único aparato ou lugar em seu *corpus*. Foi fundamental utilizar a distinção do movimento em Kierkegaard e

Hegel, através da compreensão de mediação e paradoxo, para que a distinção entre ética primeira e segunda ética também fosse realizada.

O grande perigo da filosofia hegelina, enquanto objetividade pura, é manter-se apenas na imanência, impedindo o homem, enquanto realidade concreta, de se realizar efetivamente enquanto síntese do finito e do temporal, do eterno e do necessário, da liberdade e da necessidade e, por último, da possibilidade e da liberdade. O ser humano não pode realizar-se plenamente apenas na finitude, como não pode realizar-se na eternidade, mas, tão somente no encontro que acontece no instante e que instaura a contemporaneidade, por isso, a tese que percorre o *Pós-escrito conclusivo* é: quem não é contemporâneo com o absoluto, para ele não existe absolutamente.

O que procurei evidenciar foi que, para Kierkegaard, a resposta à pergunta kantiana sobre o que eu devo fazer eticamente é a fonte da distinção entre ética-primeira e segunda ética. A diferença é que a resposta: devo ser a própria ética, não é realizada através de um eu inteligível, monádico e autônomo; mas, na interioridade, na maturidade capaz de construir gratuidade, abnegação, responsabilidade radical, como forma de doando, ganhar a mim mesmo. Esta é a grande chave e a grande diferença entre Kierkegaard, de um lado, e Kant e Hegel de outro: devo transformar-me reduplicativamente, na própria verdade, no testemunho da verdade, na edificação do profundo do homem, sobre o acidental, pois, “entre ser um homem no sentido espiritual e ser puramente um homem-animal, tem toda uma diferença de qualidade”.

A compreensão da Ética-segunda só adquire consistência aceitando duas condições que, para Kierkegaard, são fundamentais: o ser humano não é *causa sui*, mas torna-se causa de si mesmo, a partir do momento em que aceita concretizar o dom que lhe fora oferecido. É no interior do dom e da tarefa que se estabelece as pistas para um projeto de uma Ética-existencial, que será desenvolvido extraordinariamente por Levinas. A segunda condição é a tese de que Deus cria e se retira, para que o indivíduo singular possa ser o artista de sua existência, porque existir é uma arte que implica originalidade em concretizar a possibilidade que lhe fora doada. A subjetividade consiste exatamente em reconhecer e aceitar o dom e com extremo esforço concretizar a tarefa.

REFERÊNCIAS

- KIERKEGAARD. *Opere*. Milano: Sanzoni, 1993.
- _____. *As Obras do Amor*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____. *Diário do Sedutor*. São Paulo: Abril Os Pensadores. 1974^a
- _____. *A Doença Mortal*. São Paulo: Abril. Os Pensadores 1974b.
- _____. *Diário*. Brescia: Morcelliana, 1980.
- _____. *Enten-eller*. v. V. Milano: Adelphi Edizioni, 1989.
- _____. *Enten-eller*. v. II, 3^a edição. Milano: Adelphi Edizioni, 1990.
- WAHL, Jean. *Études Kierkegaardiennes*, in *la théorie de l'existence*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

Ética como valor

Luiz Paulo Rouanet

UFSJ

INTRODUÇÃO

Evidentemente, não nos cabe aqui formular efetivamente uma nova teoria da moral. Trata-se, apenas, de examinar alguns tópicos relacionados à moral, mais especificamente, à possibilidade de uma moral “objetiva”. A discussão é vasta, e certamente pode ser rastreada desde a Antiguidade, desde pelo menos Platão. Embora não me proponha aqui a fazer a história dessa reconstituição, certamente precisarei levar em conta essa referência.¹ De alguma maneira, a ideia de uma moral “objetiva” tem por antepassado, seguramente, Platão, e as Ideias de Bem, Bom, Virtude, Justiça etc.

A discussão sobre a objetividade na moral também pode ser relacionada a discussão similar no campo do Direito. Ali, discute-se sobre a decisão “certa”: pode-se aspirar a uma decisão que seja “certa”, de alguma maneira? Ela se imbrica com a questão da interpretação, em Direito, ou hermenêutica jurídica. Ronald Dworkin, nesse sentido, é

¹ Cf., por exemplo, Alasdair MacIntyre, *A short history of Ethics*. Londres: Taylor & Francis e-Library, [1967] 2005; Henry Sidgwick, *História da ética*. São Paulo: Ícone, 2010; Sidgwick, Henry, *Outlines of the history of Ethics*. Londres: Lightning Source, 2004.

autor central, pois, ao mesmo tempo que defende o papel da interpretação, no Direito, advoga a ideia de uma sentença “verdadeira”.² Como entender isso a não ser numa perspectiva platônica?

No que segue, portanto, abordaremos, em primeiro lugar, a questão da “objetividade” da moral em Platão; em segundo lugar, examinaremos a mesma questão em Kant; em terceiro e último lugar, abordaremos as relações entre o direito e a moral à luz da questão da objetividade.

O REALISMO MORAL EM PLATÃO

Em primeiro lugar, é preciso definir o que entendemos aqui por “realismo moral”. Não se trata de “realismo” num sentido político, na tradição que posteriormente seria a de Maquiavel, Hobbes e outros. Pelo contrário, nesse sentido, como se sabe, a linhagem de Platão seria antes “idealista”, na tradição que levaria a Kant e Rawls, entre outros. Para demonstrá-lo, bastaria a remissão ao Livro I da *República*, o qual, originalmente, segundo alguns estudiosos, seria o diálogo autônomo *Trasímaco*, que acabou sendo incorporado à obra-prima de Platão. De fato, ele pode ser lido como texto autônomo, no gênero aporético. Ali, a posição de Trasímaco pode sem sombra de dúvida ser classificada como “realista”, num sentido forte, tosco, não elaborado: “Afirmo que o justo não é senão o vantajoso para o mais forte.” (*Rep.*, I, 338c).³ Sócrates, a pedido de Gláucon e dos presentes, procurará defender outra noção de justiça, baseada nas virtudes, sustentando que “É pior cometer injustiça do que sofrer injustiça”, contrariando, nisso, a visão do homem comum, assim resumida por Gláucon: “Segundo dizem, por natureza, cometer injustiça é um bem e sofrê-la, um mal, mas o sofrer injustiça se destaca mais porque o mal que há nela é maior que o bem que há em cometê-la.” (*Rep.*, II, 358e-359a).

² Irei me basear, para esse desenvolvimento, em Ronaldo Porto Macedo Jr., *Do xadrez à cortesia* – Dworkin e a teoria do Direito contemporânea. São Paulo: Saraiva, [2013] 2014, o qual diz, por exemplo, que: “O tema geral da objetividade no direito e na moral, que se expandiu vigorosamente durante as décadas de 1990 e 2000, situou a obra de Dworkin como um de seus referenciais mais importantes.” (p. 37).

³ Platão, *República*, trad. Anna Lia de Amaral Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 19. Daqui por diante, utilizarei apenas a paginação estabelecida.

Pois bem, passamos inconscientemente do realismo em política para o realismo em moral. Parece que as duas posições estão ligadas, ainda que de maneira antagônica, ou seja, o realismo político aproxima-se do relativismo moral; do mesmo modo, pode-se sustentar, o idealismo político se aproxima do realismo moral, isto é, a crença, ou a defesa de ideias ou valores fixos, definidos, no campo da moral, os quais devem servir de baliza para o comportamento político. Nesse contexto, Sócrates/Platão parece considerar mais importante o cuidado com a alma do que com as realizações práticas, sejam elas individuais ou coletivas. Por sinal, Sócrates se propõe a discutir, na sequência do diálogo, essas duas posições:

(...) [Sócrates] A justiça, afirmamos nós, é própria de um indivíduo... É também própria da cidade toda?

[Adimanto] - Sem dúvida, disse ele.

- E a cidade é maior do que o indivíduo?

- Maior, disse.

- Ora, num espaço maior, talvez haja mais justiça e seja mais fácil entendê-la. Se quiserdes, portanto, primeiro examinemos como ela é nas cidades; depois a examinemos no indivíduo, procurando na forma do menor a semelhança com a da maior. (*Rep.*, II, 368e-369a).

Toda a argumentação de Sócrates, portanto, caminha na direção da existência de uma ideia da justiça que esteja acima das paixões comezinhas da vida comum. Mesmo que os homens não sejam capazes de alcançar ou realizar essa justiça perfeita, não quer dizer que ela não exista. O mesmo pode se afirmar em relação a todos os outros bens, como é demonstrado nos diversos diálogos platônicos: as ideias de virtude, amizade, beleza, coragem etc. Quanto à ideia do Bem, que seria suprema, esta é apenas sugerida ao longo da obra, pois não é algo que se possa pôr por escrito, como indicam o *Fedro* e a *Carta VII*. Assim, no primeiro:

- [Sócrates] Logo, quem presume ter deixado num livro uma arte em caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que esses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amão, dado que imagine ser o discurso escrito mais do que

um meio para quem sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento. (*Fedro*, 275d).⁴

E na segunda:

De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. Não é possível encontrar expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. (*Carta VII*, 341c)

Por isso mesmo, nenhuma pessoa de senso confiará seus pensamentos a tal veículo, principalmente se este for fixo, como é o caso dos caracteres escritos. (343a).

Eis a razão de todo homem de senso abster-se de escrever sobre esses temas sérios e de expô-los à inveja e à incompreensão do público. (344c).

Por esse motivo, esta é uma das maiores dificuldades na interpretação da filosofia de Platão, como reconhece Marcelo Perine: “Para todas as interpretações de Platão, uma das questões mais espinhosas dos livros centrais da *República* é a de como se chega ao conhecimento da Ideia do Bem e, portanto, se e como se pode defini-la.”⁵

Diz-se que Platão ministrou um curso sobre o Bem, destinado aos membros da Academia. Disto dão testemunho Aristóteles, Alexandre de Afrodisia e Aristóxeno, entre outros.⁶ Embora possamos nos aproximar da definição do Bem, de acordo com esses testemunhos, iremos nos abster de consigná-lo aqui, por escrito, remetendo para as obras citadas em referência, para quem desejar se aprofundar no assunto.

O importante, para nossa argumentação presente, e em conclusão desta seção, é que se pode definir a defesa, por Platão, de um realismo moral, mas não de um realismo político, seja em sentido antigo, seja em sentido moderno.

⁴ Platão, *Diálogos*, vol. V, *Fedro, Cartas, Primeiro Alcibíades*. trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, PA: Ed. da UFPA, 1975, p. 93. Daqui por diante, utilizarei apenas a paginação de referência.

⁵ Marcelo Perine, *Platão não estava doente*, São Paulo: Loyola, 2014, p. 246.

⁶ Conforme mostra Giovanni Reale, *História da filosofia antiga*, II, trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz, São Paulo: Loyola, 1994, p. 21 e *passim*. Cf. também, de G. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

OBJETIVIDADE MORAL EM KANT

Em Kant, poder-se-ia pensar que o tema da objetividade da moral apresentaria menos dificuldades, uma vez que, como se sabe, o filósofo alemão postulou a existência de uma Lei Moral, ou seja, a ideia de que podemos deduzir, unicamente pela razão, as regras para nosso agir moral. No entanto, esta seria uma leitura superficial, pois, uma coisa é afirmá-lo, outra, prová-lo. Há quem ponha em questão o “sucesso” da empresa kantiana no campo da moral.⁷ Não o faremos aqui, mas convém notar que a moral kantiana é mais bem sucedida em rejeitar certos comportamentos como não-morais do que em apontar para quais seriam “morais”.⁸

Outra dificuldade em relação à moral kantiana é que, justamente, algumas das principais ideias que deveriam embasar a concepção de uma moral autônoma, existente “por si”, são apenas postuladas no âmbito da moral prática. Em última instância, não parece possível encontrar uma “razão” que diga, de modo categórico, porque devemos agir moralmente.⁹ Se o fazemos é, de algum modo, por decisão; ou ainda, pela falta de uma alternativa melhor. Como disse ainda John Rawls:

Se uma Sociedade dos povos justa, cujos membros subordinam seu poder a fins razoáveis, não for possível, e se os seres humanos forem em grande medida amorais, quando não irremediavelmente cínicos e auto-centrados, podemos nos perguntar, com Kant, até que ponto vale a pena a vida humana sobre a Terra?¹⁰

⁷ Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée de Kant et Fichte en 1793*, Paris: Vrin, 1968, p. 70, *apud* Luiz Paulo Rouanet, *À paz perpétua: estudo sobre o pensamento político de Kant*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1994, p. 65, nota 92.

⁸ Como exposto em Luiz Paulo Rouanet, Resposta à pergunta: Por que devemos agir moralmente? *Ethic@*, vol. 10, n.º 1, 2011, p. 97-107, disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n1p97/20541> (acesso em 27/08/2014). Republicado em José Renato Nalini (org.), *Magistratura e ética, “Por que devemos agir moralmente?”*, São Paulo: Contexto, 2013.

⁹ Cf., nesse sentido, argumentos similares defendidos por Gérard Lebrun sobre a ideia de um “contrato social”: G. Lebrun, “Contrato social ou negócio de otário?”, in G. Lebrun, *A filosofia e sua história*, org. Carlos Alberto R. de Moura, Maria Lúcia Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

¹⁰ John Rawls, *The Law of Peoples*, versão preliminar, 1978, *in fine*, *apud* Luiz Paulo Rouanet, *Rawls e o enigma da justiça*, São Paulo: Unimarco, 2002, p. 109.

Em outros termos, mais ainda do que em Platão, a ideia da objetividade da moral aparece em Kant como um *telos*, um fio condutor, a reger nossas ações. Não é possível, no entanto, sem recair numa espécie de dogmatismo especulativo, afirmar a existência da moral “em si”: tal afirmação seria transcendente e, portanto, metafísica. A prova da moral, por conseguinte, tem que ser indireta: pelo absurdo da proposição contrária (redução *ad absurdum*). Não seria possível, e não parece realista, a ideia de um “povo de demônios”, para usar a expressão de Rousseau. O homem necessita de leis, e polícia, porque não é santo; por outro lado, se fosse um demônio, lei alguma, polícia nenhuma seria capaz de forçá-lo a cumprir a lei.

É preciso lembrar ainda, nesse contexto, a distinção entre moral e direito para Kant. Uma sentença que expressa bem a distinção entre ética e direito, na perspectiva kantiana, é a seguinte: “A legislação ética (os deveres podem, quando muito, serem também externos) é aquela que não deve ser externa; a legislação jurídica é aquela que também deve ser externa.” (MS, AB 18).¹¹ Em outros termos, ambas podem ser externas, mas só a segunda *deve* também ser externa.

Como quer que seja, Kant trata separadamente as duas “doutrinas”. A primeira parte, a “Doutrina do Direito”, é a tentativa, até onde podemos perceber, bem-sucedida, de deduzir por meio da razão os princípios que devem reger o comportamento humano no que se refere à sua esfera externa. A contrapartida disto é que, diferentemente de Aristóteles, Kant considera muito mais estrita a obediência à lei, e não confere à equidade um papel maior na aplicação do direito. De acordo com José Nicolau Heck:

Ainda que Kant devesse conhecer também as tradições romana e cristã do *ius aequum*, em contraste com o *ius strictum*, o jurista do direito racional vê num tribunal da equidade uma contradição em si, pois a questão da equidade permanece de todo

¹¹ “Die ethische Gesetzgebund (die Pflichten mögen allenfalls auc äußere sein) ist diejenige, welche nicht äuerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann.”, in KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*, in IDEM, *Werkausgabe* in 12 Banden, Band VIII, Frankfurt am-Main: Suhrkamp, 1977. Daqui por diante, utilizarei apenas a paginação de referência da edição da Academia, no corpo do texto.

indefinida e “um juiz não pode sentenciar de acordo com condições indeterminadas”.¹²

Desse modo, criam-se as bases para o chamado “procedimentalismo puro”, mais tarde preconizado pelo positivismo jurídico. Nesse sentido, segundo Heck, ainda:

Mesmo reconhecendo a pertinência do famoso *dictum* de Cícero, segundo o qual “o direito mais estrito é a máxima injustiça (*summum ius summa iniuria*)”, Kant afirma que não como remediar esse mal por meio do direito, uma vez que “tal exigência de justiça concerne ao foro íntimo (*forum poli*), ao passo que toda questão de justiça tem de ser levada às barras do tribunal do direito civil (*forum soli*)”.¹³

Nesse sentido, pode-se falar de uma prioridade do direito sobre a ética, não num sentido trivial em que se diria que o direito e a ética são coisas separadas, mas no sentido de que não pode haver conflito entre os deveres de direito, de obrigação externa, e os deveres éticos, de obrigação interna. Segundo Heck:

O que pode haver, no máximo, é o confronto recíproco de dois fundamentos de obrigatoriedade, dos quais um, porém, é insuficiente para obrigar. Quando duas justificações se contrariam, a filosofia prática não afirma “que o mais forte se impõe”, escreve Kant, “mas que o fundamento do mais forte da obrigação prevalece” (*fortior obligandi ratio vincit*).¹⁴

Isto não quer dizer, por outro lado, que a ética não tenha importância nenhuma, sendo que o que acaba prevalecendo é o direito. Sem a coerção interna, que é o dever moral, nenhuma coerção externa seria suficiente. Se o homem fosse capaz de agir, por sua própria vontade, unicamente de acordo com a razão, então teria uma vontade santa, e não seria necessária lei alguma, polícia alguma; por outro lado, se não

¹² José N. HECK, *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p. 77; a citação de Kant é a partir da edição do autor, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Marburg: Felix Meiner, 1990, p. 43, o que dificulta a citação mais precisa, já que ele não faz referência à edição da Academia.

¹³ Idem, *ibidem*.

¹⁴ Idem, *op. cit.*, p. 76.

houvesse, da parte do homem, a noção de respeito à lei, ou seja, a ideia de que as leis devem ser respeitadas, o que demanda um grau de auto-determinação, polícia nenhuma no mundo seria capaz de conter esse “povo de demônios”, para usar a expressão de Jean-Jacques Rousseau.¹⁵

Em outros termos, o dever moral obriga somente internamente, enquanto o dever jurídico obriga também externamente, conforme vimos no início desta seção.

Para resumir, pode-se defender a ideia de uma objetividade da moral em Kant somente enquanto um juízo de possibilidade, uma vez que não se pode provar de maneira categórica sua existência enquanto categoria autônoma.

RELAÇÕES ENTRE DIREITO E MORAL NA TEORIA CONTEMPORÂNEA DO DIREITO

Nesta última parte, abordaremos a questão da relação entre a moral e o direito na perspectiva do debate contemporâneo em Filosofia do direito. Os principais referenciais teóricos para tratar dessa questão serão as obras de Herbert L. A. Hart, Ronald Dworkin e Jürgen Habermas.¹⁶ Aqui, no entanto, só poderemos desenvolver algo a respeito de Hart, reservando para outra ocasião, e outros locais, desenvolvimentos sobre os dois outros autores.

O livro de Hart, *O conceito de direito*, seria, e tem sido, por si só, matéria para numerosos trabalhos. No que diz respeito à nossa atual preocupação, dois capítulos merecem atenção especial de nossa parte: os capítulos VIII, “Justiça e moral” e IX, “Direito e moral”. No primeiro, Hart deixa claro que não concorda com uma visão estritamente *procedimental* de Direito. Na mira, obviamente, está a concepção de

¹⁵ De acordo com Rousseau, “Este é o problema que, em política, se compara ao da quadratura do círculo em geometria: como dar leis mesmo a um povo de demônios?”, in *Reforma projetada do Governo da Polônia*. [Citação de memória, a ser conferida posteriormente.] Sobre a questão da justiça em Kant, ver ainda: Joaquim Carlos Salgado, *A ideia de justiça em Kant*, 3ª. ed. São Paulo: Del-Rey, 2012; sobre a questão da coerção, cf. Edgar Godoy da Mata Machado, *Direito e coerção*. São Paulo: Unimarco, 1999.

¹⁶ Herbert L. A. Hart, *O conceito de direito*. 3ª. ed., Trad. A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2001; Ronaldo Dworkin, *Império do direito*. 3ª. ed. Trad. bras. São Paulo: Martins, 2014; Jürgen Habermas, *Direito e democracia – Entre facticidade e validade*. 2 vs. Trad. Flávio Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

Hans Kelsen e seus seguidores, no chamado “positivismo jurídico”, ou ainda, “fiscalismo”. É onde entra o exercício da “equidade”, a qual, segundo Aristóteles, é a tarefa que cabe ao juiz decidir na ausência ou omissão da lei.

Quanto à introdução da noção de equidade, esta se dá no capítulo 10 do Livro V da *Ética a Nicômaco*.¹⁷ Com efeito, justo e equitativo não são o mesmo. Por uma questão de lógica, um é melhor do que o outro, senão, seriam idênticos. (1137 b 10). O equitativo parece ser mais abrangente do que o justo, ou melhor, estar acima do justo, pois corrige este último. Assim:

O que faz surgir o problema é que o equitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal. *A razão disto é que toda lei é universal, mas a respeito de certas coisas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta.* (Idem, grifos meus.)

Muitos séculos antes de Kelsen, Aristóteles parece posicionar-se contra uma “justiça procedimental pura”! Não basta aplicar a mesma lei a todas as situações, mas é preciso discriminar; em outras palavras, é preciso lançar mão da equidade, atributo do juiz. Recorre-se, num primeiro momento, ao mais usual (costumes). Desta forma, Aristóteles defende a prerrogativa do juiz de corrigir o legislador, nos casos em que este tenha se omitido:

Portanto, quando a lei se expressa universalmente e surge um caso que não é abrangido pela declaração universal, é justo, uma vez que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade, corrigir a omissão – em outras palavras, dizer o que o próprio legislador teria incluído na lei se tivesse conhecimento do caso. (1137 b 20)

E o equitativo, por conseguinte, pode ser definido como: “uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade” (1137 b 25).

17 Utilizo a tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, in ARISTÓTELES, *Textos seletos*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1973. Daqui por diante, indicarei no próprio texto a partir da paginação de referência.

Voltando a Hart, este afirma que as discussões em torno do justo e do injusto podem quase todas se dar em torno das expressões “equitativo” e “não equitativo”.¹⁸ Segundo ele, há duas situações em que se aplica o “equitativo”: uma, quando se trata de “classes de indivíduos, quando recai algum ônus ou é atribuído algum benefício para ser distribuído entre eles.”¹⁹ A outra diz respeito a questões de distribuição (dano) e indenização. Há, portanto, situações em que é preciso “tratar da mesma maneira os casos semelhantes e diferentemente os casos diferentes”, princípio basilar, porém incompleto, do ponto de vista de Hart.²⁰ Logo,

Há, portanto, uma certa complexidade na estrutura da ideia de justiça. Podemos dizer que consiste em duas partes: um aspecto uniforme ou constante, resumido no preceito “tratar da mesma maneira os casos semelhantes”, e um critério mutável ou variável usado para determinar quando, para uma dada finalidade, os casos são semelhantes ou diferentes.²¹

Isto abre caminho para a chamada concepção “social” do Direito. Já se defendeu que a noção de “justiça social” seria um pleonasma, já que a noção de justiça já conteria o termo social.²² Pode-se retrucar que ela só é um pleonasma para uma concepção formalista do direito; de outro modo, é preciso explicitar seu conteúdo social, sob risco de seu desaparecimento. A teoria de Hart, justamente, constitui antídoto contra esse tipo de visão, uma vez que se abre, justamente, para o conteúdo social e coletivo do direito. Assim, para Hart, “A justiça constitui um segmento da moral que se ocupa primariamente, não com a conduta individual, mas com os modos por que são tratadas classes de indivíduos.”²³

Assim, cada vez mais, e de modo mais nítido no capítulo seguinte, “Direito e moral”, Hart explicitará a necessidade de dar, efetivamente, ao direito, conteúdo social. Assim, por exemplo, ele afirma:

¹⁸ Hart, *O conceito de direito*, op. cit., p. 172 e ss.

¹⁹ Idem, ibidem, p. 173; grifo de Hart.

²⁰ Idem, ibid. p. 173-174.

²¹ Idem, ibidem, p. 174.

²² Braz Teixeira, palestra ministrada na PUC-Campinas, por volta de 2005.

²³ Hart, *O conceito de direito*, op. cit., p. 182.

É importante acentuar a conexão especificamente racional entre factos naturais e o conteúdo de regras jurídicas ou morais nesta abordagem do problema, porque é simultaneamente possível e importante fazer averiguações sobre formas relativamente diferentes de conexão entre factos naturais e regras jurídicas ou sociais. (...) O facto desse ser alimentado na infância de certo modo pode bem mostrar-se ser uma condição necessária ou mesmo uma *causa* do desenvolvimento de uma população ou da manutenção de um código moral ou jurídico, mas não é uma *razão* para que as pessoas o façam.²⁴

Esta conexão entre direito e moral, representada exatamente pelo carácter de necessidade de uma classe de indivíduos, foi o que nos levou a desenvolver, em 2006, o texto “Moralidade e pobreza”.²⁵

Na sequência desta pesquisa, gostaríamos de abordar, brevemente, as concepções de Ronald Dworkin e Jürgen Habermas, naquilo que elas se revelam complementares, ou suplementares, em relação ao que é apresentado por Hart em *O conceito do direito*.

CONCLUSÃO

O que expusemos acima, numa primeira versão, visou, em primeiro lugar, defender a ideia de uma “objetividade” moral, no sentido de que não é possível negar, sem absurdo, a ideia de que existam ou deva haver valores absolutos a nortear nosso comportamento, seja individualmente, seja coletivamente. Pôde-se mostrar isso na Antiguidade (Platão e Aristóteles), na Modernidade (Kant) e na contemporaneidade (Rawls, Habermas, Hart, Dworkin *et alii*).

Resta, portanto, uma vez admitida a *possibilidade* e a *necessidade* de uma moral objetiva, elaborar uma lista “mínima” de direitos morais. Com a palavra, mais uma vez, Hart:

Tais princípios de conduta reconhecidos universalmente, que têm como base as verdades elementares respeitantes aos seres humanos, ao seu ambiente natural, e às suas finalidades, podem ser considerados o *conteúdo mínimo* do Direito Natural, em contraste com as construções mais grandiosas e mais controvertidas que têm sido frequentemente expressas sob aquele nome.²⁶

²⁴ Idem, *ibidem*, p. 210; grifos do autor.

²⁵ Luiz Paulo Rouanet, “Moralidade e pobreza”, *Ethic@*, v. 6, n.º 3, 2007, p. 47-55.

²⁶ Hart, *O conceito de direito*, *op. cit.*, p. 209; grifos do autor.

Em outra ocasião, nós nos dedicaremos a elaborar essa lista e refletir sobre ela.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Textos seletos*. Trad. José Cavalcante de Souza, Leonel, Vallandro, Gerd Bornheim et al. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1973.
- DWORKIN, Ronald. *Império do direito*. 3ª. ed. Trad. bras. São Paulo: Martins, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia – Entre facticidade e validade*. 2 vs. Trad. Flávio Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HART, Herbert L. A. *O conceito de direito*. 3ª. ed., Trad. A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2001.
- HECK, José Nicolau. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*, in IDEM, Werkausgabe in 12 Banden, Band VIII, Frankfurt am-Main: Suhrkamp, 1977.
- LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*, org. Carlos Alberto R. de Moura, Maria Lúcia Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006.
- MACEDO JR., Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia – Dworkin e a teoria do Direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, [2013] 2014.
- MACHADO, Edgar Godoy da Mata. *Direito e coerção*. São Paulo: Unimarco, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. *A short history of Ethics*. Londres: Taylor & Francis e-Library, [1967] 2005.
- PERINE, Marcelo. *Platão não estava doente*, São Paulo: Loyola, 2014.
- PHILONENKO, Alexis. *Théorie et praxis dans la pensée de Kant et Fichte en 1793*, Paris: Vrin, 1968.
- PLATÃO, *República*, trad. Anna Lia de Amaral Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Diálogos*, vol. V, *Fedro, Cartas, Primeiro Alcibíades*. trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, PA: Ed. da UFPA, 1975.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, II, trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz, São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

ROUANET, Luiz Paulo. *À paz perpétua: estudo sobre o pensamento político de Kant*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1994.

_____. Resposta à pergunta: Por que devemos agir moralmente? *Ethic@*, vol. 10, nº 1, 2011, p. 97-107, disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n1p97/20541> (acesso em 27/08/2014).

_____. “Por que devemos agir moralmente?”, in José Renato Nalini (org.), *Magistratura e ética*, São Paulo: Contexto, 2013.

_____. *Rawls e o enigma da justiça*, São Paulo: Unimarco, 2002.

_____. “Moralidade e pobreza”, *Ethic@*, v. 6, nº 3, 2007, p. 47-55.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, 3ª. ed. São Paulo: Del-Rey, 2012.

SIDGWICK, Henry. *História da ética*. São Paulo: Ícone, 2010.

_____. *Outlines of the history of Ethics*. Londres: Lightning Source, 2004.

São João del-Rei, 27 de agosto de 2014

Responsabilidade objetiva e responsabilidade moral substantiva

Marco Antonio Azevedo

Universidade do Vale do Sinos

RESUMO

Tomas Scanlon pretende ter mostrado que o que podemos exigir de alguém depende das oportunidades que essa pessoa tem e das decisões que tomou. Parece plausível, mas vejamos isto: Paternidade Involuntária: Maria encontra no lixo um preservativo com espermatozoides de João. Ela se insemina, engravidando. Então, Pedro nasce, e adiante fica sabendo que João é seu “genitor”. Estaria Pedro em posição de exigir o reconhecimento da paternidade de Pedro? Se for legítimo, então os deveres de João não dependem apenas de suas oportunidades de escolha e das decisões que tomou. Eles dependeriam do estado que consiste em João ser pai biológico de Pedro. Parece injusto privar Pedro do “direito” à paternidade, sendo inequívoco que João é seu pai biológico. Mas, seguindo Scanlon, teremos de concluir que é injusto forçar Pedro a isso, o que está de acordo com a tese de que um princípio é impermissível se alguém, em busca de princípios para a regulação do comportamento que outros igualmente motivados não possam rejeitar, puder razoavelmente rejeitar sua aplicação. Mas, seguindo Judith Jarvis Thomson, a aplicação não é implausível. Afinal, ter um direito equivale a exigir de alguém que certo estado de coisas ocorra; e, afora os que Thomson denomina “naturais”, há direitos “sociais” (que dependem de lei para serem reclamados). Ora, por que rejeitar um direito “social” à “paternidade”? Penso que este e outros problemas podem ser solucionados caso admitamos que, além de direitos à realização de

estados, há direitos a que certas ações sejam promovidas. Uma semântica adequada dos direitos precisa diferenciar direitos a que estados de coisas se realizem (direitos que atribuem a os portadores do dever correlate responsabilidades substantivas em sentido objetivo) de direitos a ações ou omissões de ações (os quais atribuem aos agentes morais responsabilidades substantivas, porém, em sentido subjetivo). Pretendo mostrar que essa é uma distinção fundamental para uma teoria sobre a responsabilidade moral e jurídica em termos substantivos. Essa distinção permite explicar porque certas conclusões de Thomson não são razoáveis. Isso permitirá também explicar porque Scanlon está certo em rejeitar o direito ao reconhecimento de paternidade no caso peculiar da paternidade involuntária.

INTRODUÇÃO

Tomas Scanlon (2000) pretende ter mostrado que o que podemos exigir de alguém em termos substantivos depende das oportunidades de escolha que essa pessoa tem e das decisões que tomou. Parece plausível, mas vejamos este caso:

Paternidade Involuntária. Maria encontra no lixo um preservativo com esperma de João. Ela guarda cuidadosamente o material e a seguir se insemina com o esperma, engravidando (Maria sempre quis ter um filho de João, mas sabia que ele jamais se relacionaria com ela). Então, Pedro nasce, e, em sua adolescência, fica sabendo que João é seu “genitor biológico”. Pedro então reivindica legalmente o reconhecimento da paternidade de João. Estaria Pedro em posição de exigir de João que reconheça a paternidade de Pedro? Se a exigência for legítima, então os deveres de João não dependem apenas de suas oportunidades de escolha e das decisões que tomou (voluntariamente). Eles dependeriam apenas do fato de João ser o pai biológico de Pedro.

Isso parece de acordo com uma opinião comum que é pelo fato de alguém ser pai, médico, juiz ou patrão que ele tem deveres para com outros. Alguém poderia dizer que tais papéis dependem de uma escolha voluntária. Mas, ao menos no exemplo acima, isso parece irrelevante.

Se seguirmos a linha de Scanlon, teremos de concluir que é injusto forçar João a reconhecer a paternidade de Pedro. Isso está de acordo com sua versão para o contratualismo moral de que um princípio é

impermissível (neste caso, o que estabelece o direito de Pedro a ter sua paternidade reconhecida por Pedro), se e somente se (segundo Scanlon) qualquer pessoa, movida pela busca de princípios para a regulação do comportamento (que outros igualmente motivados não possam razoavelmente rejeitá-los), não pudesse razoavelmente rejeitar a aplicação do princípio ao caso.

Mas, seguindo uma linha sugerida por Judith Jarvis Thomson (1990), a aplicação do princípio não parece implausível. Afinal, segundo Thomson, ter um direito equivale a estar em posição de exigir de alguém (o portador do dever correlato) que certo estado de coisas ocorra. Afinal, afora os direitos que Thomson denomina «naturais» (os que, segundo ela, independem de acordo ou convenção), há direitos «sociais» (que dependem de uma lei para que possam ser reclamados).

Ora, por que não poderia haver um direito «social» ao «reconhecimento de paternidade» da parte daquele que é o genitor biológico, isto é, que Pedro esteja em posição legal (e, também, moral) de exigir de João que o estado de coisas que consiste em «ter sua paternidade reconhecida» seja o caso?

Penso que este (e outros enigmas) podem ser solucionados caso admitamos que, além de direitos a realização de estados de coisas, há direitos a que certas ações sejam promovidas. Essa distinção é crucial à metafísica dos direitos, e ela permite também explicar porque certos exemplos de Thomson não são razoáveis, em acordo com o princípio contratualista de Scanlon (SCANLON, 2006). Tratam-se dos exemplos usados por Thomson para explicar o princípio da legitimidade da autodefesa (THOMSON, 1991), e também alguns problemas do trólei (THOMSON, 1990).

Pretendo, com efeito, apresentar a distinção entre direitos a que ações sejam promovidas e direitos a que estados de coisas se realizem (na medida do possível, em termos formais inclusive). Minha hipótese é que a conhecida distinção jurídica entre responsabilidade subjetiva e objetiva baseia-se nessa distinção elementar.

Neste artigo, vou me limitar a apresentar e defender essa proposta. Um passo seguinte será resgatar a teoria de Thomson, buscando mostrar sua compatibilidade com as visões de Scanlon sobre a responsabilidade em sentido substantivo. Pretendo, ao final do texto, adiantar soluções ao problema da paternidade involuntária (como exemplo de um grupo de problemas análogos); afirmarei que tais circunstâncias não podem ra-

zoavelmente acarretar exigências sobre os indivíduos, em concordância com o que se pode inferir da teoria neocontratualista de Scanlon.

RESPONSABILIDADE OBJETIVA E RESPONSABILIDADE MORAL SUBSTANTIVA

Judith Thomson, em *The Realm of Rights* (1990), partindo das distinções classicamente apresentadas por Wesley Newcomb Hohfeld ainda em 1916-19, conceituou dever (*duty*) em sentido estrito como uma condição deôntica atribuída a algum agente correlata a um direito em sentido estrito, isto é, a um direito em sentido de exigência (*a claim-right*).

Para Thomson, o conteúdo de qualquer direito (e do dever correlato) é a ocorrência de um estado de coisas, o qual ela representa por p (um conteúdo, com efeito, proposicional). A fórmula sugerida é a seguinte:

$$C_{x,y}p \Leftrightarrow D_{y,x}p.$$

Ao definir dever (*duty*), Thomson sugere que dizer de Y que tem o dever de que p ocorra equivale a dizer que Y somente se desonera desse dever caso p venha a ser o caso. Segundo essa visão, o conteúdo de todo dever é um estado de coisas. Nessa concepção sobre deveres, ações são meios para a produção desses estados de coisas. Para Thomson, dizer que alguém tem o dever de realizar uma ação é dizer que essa ação pode ser exigida como meio para a obtenção de um estado de coisas demandado. Isso me parece plausível. Mas a mesma visão parece permitir que alguém possa concluir, por exemplo, que Y possa ter o dever de não realizar, por exemplo, uma certa ação, como certo ato de matar alguém (X), porque essa omissão é meio para que o estado de coisas exigido por X , a saber, o estado de coisas que consiste em não estar morto seja obtido.

Mas isso implica dizer que faz sentido dizer que alguém possa estar em posição de exigir de outrem não estar morto. Não estar morto é um estado de coisas que equivale a estar vivo. Ora, isso poderia levar alguém a concluir que as pessoas (Y) estão em posição de exigir dos demais (X) que estejam vivas, do que se seguiria a conclusão de que todos os demais estão sob o dever de que esse estado de coisas ocorra. Mas isso parece absurdo. Ninguém considera a morte de alguém como uma ocorrência que viola o direito de alguém, a menos que uma ação

determinada tenha ocorrido. Se fosse assim, qualquer morte equivaleria à infração ou violação de um direito. Mortes podem ocorrer de causas naturais e o mero fato de alguém ter morrido não significa que alguém tenha falhado em algo, ou que se possa imputar a alguém essa falha (como resultado de um ato de negligência ou imprudência).

Consideramos como infrações ou violações de direitos apenas mortes decorrentes de atos aos quais se imputa (ou pode-se imputar) responsabilidade a um ou mais agentes. Não é intuitivamente sensato atribuir responsabilidade a alguém pela mera ocorrência de algo independentemente de sua conduta, salvo nos casos em que atribuímos a pessoas ou entidades aquilo que os juristas chamam de «responsabilidade objetiva» (*strict liability*).

Mas não seriam justamente esses os casos a que se aplicaria a fórmula de Thomson? Nesse caso, deveríamos com efeito estender a fórmula não apenas a exigências acerca da ocorrência de estados de coisas, mas também a ações, e nos perguntar se o princípio de que atribuições de responsabilidade por ações são primários ou secundários a atribuições objetivas de responsabilidade.

Considere-se as seguintes afirmações condicionais:

Se Y tiver o dever de que p ocorra, então Y se desonera do dever de fazer com que p ocorra se¹ p .

Se Y tiver o dever de que p ocorra, então Y tem o dever (o ônus subjetivo) de (a) realizar ações f que (sabidamente) tornam p provável e (b) de não realizar ações ϕ que (sabidamente) tornam γ improvável.

Se Y tiver o dever de que p não ocorra, então Y tem o dever (o ônus subjetivo) de (a) realizar ações γ que (sabidamente) tornam p improvável e (b) de não realizar ações ϕ que (sabidamente) tornam p provável.

Note-se que usei “ p ” e “ ϕ ” deliberadamente; no primeiro caso, o símbolo serve para indicar um estado de coisas (uma função propo-

¹ (I) é um condicional que se segue, por aplicação da regra de inferência que autoriza extrair condicionais de bicondicionais, da definição, segundo a qual, ter um dever equivale a estar sob a responsabilidade da ocorrência de algo. Conforme Thomson, trata-se de um dever ou responsabilidade da qual alguém SOMENTE SE desonera SE isso vier a ocorrer. Isso porque, aceita a tese da correlatividade lógica, se Y tiver o dever de que p ocorra, então Y se desonera do dever de fazer com que p ocorra SE E SOMENTE SE p .

sional), ao passo que no segundo caso o símbolo grego serve para indicar uma ação. Não pretendo com isso estar oferecendo nenhuma distinção formal precisa. Está longe de meu escopo explicar essa convenção. Porém, penso que ela é ao menos intuitiva. Se ações forem eventos ou processos (em termos ontológicos), sua descrição deve ser mais complexa do que a descrição de estados de coisas. Aqui simplesmente suporei que ações são eventos (ou processos) irreduzíveis a estados de coisas (isso mesmo que eventos sejam os constituintes ontológicos básicos do universo e que “estados de coisas” sejam apenas entidades abstratas ontologicamente redutíveis a complexos de eventos de certo tipo).²

Suporei, com efeito, que as ações ϕ ou γ são ações que, promovidas, aumentam a probabilidade de p , o que pode ser assim expresso:

(Fa) $\text{Prob}(p|\phi) \gg \text{Prob}(p)$

(Fb) $\text{Prob}(p|\gamma) \ll \text{Prob}(p)$

Considere-se, agora, as seguintes afirmações condicionais:

(I) $D_Y p \rightarrow (p \rightarrow \neg(D_Y \phi \wedge D_Y \neg \gamma))$

(II) $D_Y p \rightarrow (D_Y \phi \wedge D_Y \neg \gamma)$

(III) $D_Y \neg p \rightarrow (D_Y \neg \phi \wedge D_Y \gamma)$

(IV) $((D_Y p \rightarrow (p \rightarrow \neg(D_Y \phi \wedge D_Y \neg \gamma))) \rightarrow (\neg D_Y p \wedge (\neg(p \rightarrow \neg(D_Y \phi \wedge D_Y \neg \gamma))))$

(V) $((D_Y p \rightarrow (p \rightarrow \neg(D_Y \phi \wedge D_Y \neg \gamma))) \textcircled{R} (D_Y p \vee (p \rightarrow \neg(D_Y \phi \wedge D_Y \neg \gamma)))$

Enfim, sendo (I) verdadeira, isto é, sendo verdadeiro o princípio de que alguém se desonera de seu dever de que algo ocorra se isso vier a ocorrer, é possível que alguém tenha o dever de que algo ocorra e, ao mesmo tempo, isso ocorra ou venha a ocorrer (por acaso); dado esse fato fortuito, o agente se torna desonerado de seu dever prático, a saber, o dever de promover essa ocorrência, isto é, de fazer com que isso ocorra [assumindo (I), isso pode ser facilmente mostrado por dedução natural]. Mas isso também explica porque alguém pode, com efeito, desonerar-se de seu dever por acaso; trata-se de uma consequência lógica da ideia de responsabilidade substantiva – se tenho o dever de que

² A coisa é ainda mais complexa se considerarmos que há uma distinção importante entre a ação e sua produção. Aristóteles classicamente distinguiu produção de ação, sendo a habilidade intelectual (*skill*) a habilidade relativa à produção (atividades instrumentais que dizem respeito ao que é variável). Em meus esquemas, ϕ e γ concernem, com efeito, à produção (a propósito, veja Aristóteles 1140a e seguintes).

algo ocorra ou seja o caso, então devo ter o dever de fazer algo para que isso ocorra; contudo, se isso porventura já ocorreu (ou já era o caso), o ônus de ter de fazer algo não me pode ser incumbido (em que pese eu continue ou possa continuar tendo o dever de que algo seja o caso).

Mas note que isso não vale para o dever primário de realizar ações. Compare:

Y tem o dever de que X esteja vivo.

Y tem o dever de não matar X.

Se (a) for verdadeira, então Y tem outros deveres práticos, como o de não promover ações com o fim de matar A. Porém, nesse caso, temos o seguinte absurdo. Se X estiver vivo e se “promover ações com o fim de não matar X” for um dever consequente a (a) – como é de (I) a (V) – então o fato de X estar vivo retiraria de Y (talvez, por acaso) o ônus de não promover ações com o fim de não matar X. Assim, se levarmos a sério o dever de Y de não matar X, esse dever deve ser primário e não secundário ao dever de que X esteja vivo. (É o que defendi com respeito ao “direito à saúde”). Se alguém tivesse o dever para com outrem de que ele tenha saúde, de que ele se encontre nesse “estado de coisas”, em ele estando saudável, o dever de promover ações com o fim de mantê-lo saudável se extinguiria.).

Não obstante isso, deveres do tipo (a) fazem completo sentido no caso, por exemplo, de promessas. Se prometi a João que entregaria seu carro com o tanque cheio (depois de tomá-lo emprestado), então, em estando cheio o tanque do seu carro na hora que eu entregá-lo, estarei de fato desincumbido de meu dever prático de encher o tanque, mesmo que esse estado de coisas que consiste em o tanque do carro estar cheio tenha se produzido ao acaso, isto é, independentemente de minha conduta.

Imagine-se, por exemplo, que peguei o carro de um amigo emprestado, sob o compromisso de entregá-lo no dia seguinte, mas com o tanque cheio. Ocorre que minha esposa pegou o carro à noite sem que eu soubesse e, notando que o tanque estava vazio, completou-o, sem me avisar. No dia seguinte, com pressa, decido entregar o carro sem passar no posto de gasolina. Vou à casa de meu amigo preparado para pedir desculpas. Quando entrego o carro ele nota que o tanque está cheio. Poderia ele, sabendo que não pus gasolina voluntariamente queixar-se de mim dizendo que descumpri o que havíamos acordado? Isso depende

do acordo que fizemos, isto é, de se meu dever era “entregar o carro com o tanque cheio” ou “entregar o carro e encher o tanque”. Compare:

(a') Y tem o dever de que o tanque do carro de X esteja cheio (na hora da entrega do carro).

(b') Y tem o dever de encher o tanque do carro.

Parece claro que o dever em (b') é instrumental com respeito a (a'). Isso explica porque Y se desincumbe de (b') se o tanque já estiver cheio, mesmo que isso tenha acontecido por acaso. Em meu exemplo acima, meu amigo não pode exigir de mim a ação pois, embora eu não a tenha promovido de fato, ao entregar o carro, estando o tanque cheio, desincumbi-me *eo ipso* de meu dever primário, a saber, entregar o carro com o tanque cheio.

Mas se o dever primário for um dever de promover uma ação, o feito ou a ocorrência de um evento ou estado de coisas não elimina o dever. Por deveres de ação refiro-me aos deveres continuados de promover um tipo de ação. Nesse caso, o evento promovido não elimina o dever primário, a menos que seu conteúdo não seja primariamente promover uma ação, mas sim realizar um feito, isto é, fazer com que algo se torne o caso. Penso que isso explica por que o dever de não matar é um dever de ação em sentido primitivo, não-secundário, pois se eu me omitir de promover a ação (se eu não matar aquele que está em posição de me exigir que eu não o mate), isso ainda não me desincumbe do dever de não matá-lo – o dever, com efeito, continua existindo.

Note-se, porém, que o *problema da sorte moral*, que existe no caso de deveres substantivos objetivos (que envolvem, como veremos, responsabilidade objetiva), não ocorre ou não se aplica ao caso de deveres substantivos subjetivos (que envolvem responsabilidade subjetiva). A sorte pode desonerar alguém de um dever objetivo; mas ela não desonera no caso de deveres subjetivos.

Isso também nos ajuda a entender a distinção que Scanlon propôs entre reponsabilidade em sentido atributivo e responsabilidade em sentido substantivo. Minha sugestão é entender responsabilidades em sentido substantivos como associadas a deveres estritos, deveres que Kant chamou de deveres perfeitos (KANT, 1991). Sugiro que tomemos o conceito de responsabilidade em sentido atributivo como concernente ao que Kant chamou de “doutrina das virtudes”.

Em meu exemplo banal, nada impede que meu amigo julgue-me “responsável” em sentido atributivo, queixando-se de minha negligência em tentar entregar o carro com o tanque vazio, em que pese à promessa de entregá-lo cheio. Porém, se meu amigo levar essa ideia a sério, isto é, se queixar-se de mim em sentido substantivo, sua reação deveria ser considerada inadequada (chamo-a de uma resposta “moralista”). Isso porque em termos substantivos ele não tem do que se queixar: seu carro foi entregue e com o tanque cheio.

Responsabilidade subjetiva e objetiva são, com efeito, dois tipos distintos, sendo os dois únicos tipos de responsabilidade em sentido substantivo (SCANLON, 2000). Assumindo isso, porém, torna-se mandatório abandonar no caso de atribuições substantivas de responsabilidade o conceito conhecido pelos juristas da tradição do Direito Consuetudinário (*Common Law*) como *mens rea*. Em atribuições substantivas de responsabilidade não se está culpando (isto é, responsabilizando) alguém pelo motivo, mas pelo feito: isto é, responsabiliza-se alguém pela ocorrência (ou pela ausência da ocorrência) de certo estado de coisas, ou de um ato (nesse caso, da exemplificação de um tipo de ato, porém, independente dos motivos para isso).

Essa foi a ideia que levou Thomson a criticar o entendimento tradicional do princípio do duplo efeito (THOMSON, 1990; SCANLON 2008). Atribuições substantivas diferem, com efeito, das que Scanlon chamou de “atributivas”, as quais se dirigem aos motivos.³ Essas atribuições são as que de modo geral poderíamos dizer que correm o risco de serem “moralistas” (em sentido pejorativo).

Uma forma de lidarmos com o problema do moralismo, penso, é recomendando que abandonemos a ideia de que atribuímos (de forma legítima) responsabilidades (entendidas de forma estrita) em sentido atributivo. Nesse âmbito (o âmbito “atributivo”), o que podemos é apenas emitir ou sustentar uma opinião sobre o caráter de alguém—desde que isso não acarrete ou envolva responsabilização.

O emprego de juízos de “responsabilidade moral” envolve a manifestação de certas atitudes reativas de reprovação. Contudo, pode ser o caso que alguém julgue que outra pessoa não só poderia mas deveria

³ É possível que a responsabilidade em sentido “atributivo” tenha um papel no Direito, especialmente na determinação da pena (algo o que minha aluna Marcelle Coelho vem defendendo em seus trabalhos de mestrado).

sentir-se culpado por algo de que não tem culpa em termos substantivos (objetivos ou subjetivos). O que deveríamos, porém, fazer notar é que nesse âmbito trata-se apenas de uma opinião sobre o caráter de outrem. Podemos, assim, concluir que alguém não é uma boa pessoa mesmo quando não se pode de forma legítima imputar-lhe responsabilidade por algo.

Responsabilidade, em sentido deontológico (como um tema da “doutrina dos deveres), seja ela objetiva ou subjetiva, associa-se ao que se convencionou chamar de princípio da executabilidade de todas as obrigações (*the principle of the enforceability of all obligations*) (MILL, 2003; HART, 1961; NOZICK, 1974, p. 91). É por isso que assuntos de responsabilidade objetiva competem apenas ao Direito (como sugeriu, aliás, Kant com sua doutrina dos deveres perfeitos que temos ou podemos ter relativamente aos demais); atribuições de juízos avaliativos é um tema que compete à ética das virtudes.⁴

Claro que alguém pode estender o âmbito deontológico para a esfera “moral” (subjetiva), o que de fato ocorre com frequência. Mas esse é um problema que não atinge a deontologia (ou seja, a aquilo que em Kant era chamada de a “doutrina dos deveres”). Afinal, uma opinião moral difere de um juízo substantivo. Ora, como a esfera moral (em sentido lato) inclui a esfera das opiniões, é possível que alguém sinta-se culpado por algo, mas outro não se sinta. Alguém pode apenas lamentar-se de que algo ocorreu e outro sentir-se mortificado, chegando a imputar culpa sobre si mesmo. Alguém pode também sentir-se indignado sem de fato ter sido ofendido. Contudo, nesse domínio (não *substantivo* e, com efeito, *não deontológico*), ainda que alguém possa sentir-se culpado e mortificado por não ter feito o que ele ou outros julgavam que deveria ter feito, e ainda que outros julguem que essa pessoa deveria sentir-se culpada ou mortificada (independentemente dela sentir-se ou não), não se segue qualquer autorização para executar punições ou compensações. Juízos avaliativos permitem variações idiossincrásicas; não é razoável, portanto, que autorizem punições ou compensações garantidas ou executadas por autoridades (juízes, policiais ou funcionários públicos a

⁴ Kant intuiu essa diferença ao separar a doutrina dos direitos da doutrina das virtudes. Na doutrina dos direitos cabem apenas deveres perfeitos para com outros (aos quais cabe uma “obrigação externa”); à doutrina das virtudes cabem os chamados “deveres imperfeitos” (além dos deveres para consigo, que Kant, com certa ambiguidade, classificou como pertencentes à doutrina das virtudes).

serviço da lei). O fato de alguém ter deixado de ser generoso, gentil ou cooperativo pode provocar sentimentos negativos, ou pode até mesmo resultar em remorso, mas não pode justificar forçar alguém a fazer ou deixar de fazer algo como punição ou compensação pelo dano (mesmo que esse dano não seja apenas um dano “psicológico”).

Retomando a distinção entre responsabilidade objetiva e subjetiva, parece *prima facie* impossível dizer que se Y tiver o dever (substantivo, porém subjetivo) de fazer algo, ϕ , que Y se desonera desse dever se (ou somente se) ele realizar o ato ϕ . O que pode ser dito é que o dever de “fazer algo” é consequência do dever *substantivo* de que algo seja o caso. Nesse caso, trata-se de um dever instrumental (essa me parece ser a visão defendida por Thomson).

Mas é claro que há deveres substantivos *primários* em favor de ações. Trata-se das situações em que se exige o ato e não o estado de coisas que poderia decorrer desse ato de forma primária e não instrumental. Note-se, porém, que, nesses casos, eu não me desonero do meu dever se de fato fiz a ação — pois nesse caso a ação não é meio ou instrumento, mas o objeto substantivo do dever. Eu continuo, portanto, obrigado a repetir a ação mesmo depois de tê-la realizado. Por isso, a fórmula:

$$(VI) D_Y f \rightarrow (\phi \rightarrow \neg D_Y \phi)$$

não pode ser verdadeira. Pois não se pode verdadeiramente afirmar que Y continuaria tendo o dever de continuar promovendo uma mesma ação uma vez que uma única ação individual foi feita. Isso só parece valer para o caso de deveres com respeito a estados de coisas. Poderia, assim, parecer que deveres com respeito a estados de coisas se extinguem quando tais estados de coisa tornam-se o caso. Observe:

$$(VII) D_Y p \rightarrow (p \rightarrow \neg D_Y p)$$

Note, porém, que se (VII) for verdadeira, então a seguinte afirmação não pode ser verdadeira:

$$(VIII) ((D_Y p \rightarrow (p \rightarrow \neg D_Y p)) \wedge (D_Y p \wedge p))$$

Em sendo p o caso, assumindo-se que Y tem o dever de que p seja o caso, assumindo-se (VII) e (VIII), segue-se o absurdo de que se poderia

afirmar ambos, que Y tem e não tem o dever de que *p* seja o caso. Considere o exemplo da promessa de entregar o carro com o tanque cheio. Se tenho o dever de que o tanque do carro esteja cheio, estando ele cheio, não se pode mais cobrar de mim a ação de enchê-lo, isso se meu dever era objetivo. Se o tanque estiver cheio na hora de entregá-lo, exonero-me do dever de encher o tanque (além do dever de entregar o carro). Exonero-me, com efeito, do dever de executar a ação instrumentalmente necessária para o cumprimento do dever assumido. É o que se segue de (I) acima. Assim, se alguém alegar que tenho o dever de que o carro esteja com o tanque cheio, estando o carro já com o tanque cheio, eu não tenho nem posso ter mais o dever de encher o tanque do carro (a menos que se diga que tenho o dever primário de cuidar para que o tanque continue cheio; mas esse é um dever de cuidado, logo, de ação, e seu objeto primário é a conduta subjetiva do agente e não algum estado de coisas objetivo). E sendo (VII) também verdadeira, se cumpri meu dever de que algo seja o caso, exonero-me igualmente dessa responsabilidade, pois esse dever não persiste se o estado de coisa for o caso.

Porém, quem tem o dever de realizar um tipo de ação continua tendo esse dever, mesmo depois de ter realizado alguma ação desse tipo.⁵ De fato, é o que ocorre no âmbito da responsabilidade profissional. Esse também é o caso de vários deveres gerais como o dever de “não matar”. Se alguém pudesse exigir de outra pessoa o estado de coisas que consiste em ela estar viva, então, em ela *estando* viva, o dever estaria extinto; mas obviamente a exigência de não ser morta continua verdadeira. Logo, o que se exige não é o estado de coisas que consiste em estar vivo, mas a *ação* de matar. O conteúdo do direito é, portanto, “não ser morto pela ação intencional de alguém”. Por outro lado, é possível que exigências acerca de ações também pressuponham condutas. Algo como: o dever de que uma ação seja evitada exige que outras ações sejam cumpridas. É o que se aplica novamente à esfera “administrativa” e profissional. Exige-se do motorista que respeite leis de trânsito (além de não atropelar).

⁵ Compare o seguinte. Imagine que tenha prometido ir à casa de alguém; admitamos assim que essa pessoa tenha um direito (moral, talvez) sobre mim a que eu vá à sua casa. Seria esse um exemplo de um dever de ação? Não exatamente. Meu compromisso foi com um estado de coisas, a saber: visitar alguém, estar em sua casa no dia tal e qual. A ação de dirigir-se à sua casa é um meio para esse fim. Esse caso difere substantivamente do dever de promover ações ou omissões determinadas, que, como tais perduram mesmo que uma ação tenha sido promovida.

TRÊS TIPOS DE DIREITOS

Podemos a partir disso estipular três tipos de direitos: a) direitos negativos (cujo conteúdo é a omissão de ações de certo tipo); b) direitos positivos (direitos a que certas ações seja promovidas); e c) direitos que envolvem responsabilidade objetiva (derivados de compromissos voluntários a que certos estados de coisas ocorram, e que envolvem responsabilidade substantiva objetiva). Os primeiros são direitos que exigimos podemos exigir de pessoas em geral, individuais ou coletivas, físicas ou jurídicas (entidades artificiais); os segundos representam exigências possíveis sobre governos ou instituições, incluindo profissionais ou funções (posições ou papéis sociais, como o papel de pai); os terceiros dependem de contratos entre indivíduos ou pessoas capazes de assumir responsabilidades.

O direito a não ser morto e erros profissionais que envolvem imprudência são direitos do primeiro tipo; responsabilidades profissionais cuja omissão envolve negligência são do segundo tipo; o terceiro tipo de direitos incluem os derivados de leis, contratos e promessas.⁶

A SORTE MORAL

O problema da sorte moral parece só fazer sentido como “problema” em casos de atribuição de responsabilidade em termos não-substantivos (casos em que nos sentimos inclinados a emitir juízos sobre o caráter ou sobre os motivos dos agentes).

Considere o caso do trólei (THOMSON, 1990; AZEVEDO, 2009). Imagine que o sujeito ao lado da alavanca mova-a intencionalmente e desvie o trem. Ele agiu certo; faria sentido dizer que por ter sido correta a ação que ele era obrigado a ter feito isso? Ora, nada disso; o que se costuma dizer é que a ação era “permissível” e “moralmente” recomendável; mas mesmo que fosse “impermissível” em um sentido (pois

⁶ Defendi inicialmente que direitos à saúde seriam direitos a ações, mas Nelson Gomes corretamente advertiu-me de que isso não estava correto. O direito à assistência à saúde é um direito, portanto, a um certo estado de coisas, a saber, a oportunidades de assistência promovidas por serviços de saúde adequados. Isso explica porque a obrigação do Estado em nosso país de ofertar serviços de saúde adequados implica responsabilidade substantiva objetiva. Todavia, é verdade que esse dever não se extingue se o Estado cumprir sua responsabilidade. Isso talvez se explique pelo fato de que o direito em questão seja um direito a oportunidades, no caso, de acesso a serviços. Oportunidades são estados que precisam persistir.

implica matar um, ainda que para salvar quatro), era “permissível” em outro – o agente tinha razões fortes e aceitáveis para infringir um direito alheio. De certo modo, então, era isso o que ele devia ter feito.

Um outro sujeito faz a mesma ação, porém, involuntariamente (ele sem querer desvia o trem – talvez por ter ficado curioso com o efeito de mexer a alavanca, ou talvez porque quisesse saber se estava enferujada). Involuntariamente, ele salva as pessoas. O problema é que por mero acaso ele matou uma pessoa, ainda que tenha salvo cinco. Como salvar cinco era o melhor desfecho, conclui-se que fez algo bem-vindo.

Um kantiano, porém, diria que ele não merece nosso elogio, e, em sentido atributivo, de fato ele não merece, pois agiu sem intenção. Saudamos o feito, sem saudar o agente, isso porque ele salvou cinco por pura sorte – poderia ter matado um, não fosse o caso de, ao desviar o trem, ter salvo a vida de cinco. Se considerarmos que ele está isento de culpa pela morte de um, não há responsabilidade em termos substantivos a ser aplicada. A sorte pode favorecer o agente no caso de atos sujeitos à responsabilidade substantiva, e não há problema nisso; mas ela não os isenta de nossos juízos atributivos.

Assim, o sujeito que decidiu desviar o trem é digno de nosso elogio, mas se não o tivesse feito não seria criticável como tendo sido “culpado” pela morte – ou pelo menos é assim que argumentei (AZEVEDO, 2009). Se ele tivesse deixado de empurrar a alavanca, teria ele “causado” a morte de cinco pessoas? Se omissões têm efeito causal (em sentido físico), sim; mas isso é outro problema. O fato de uma ação ou omissão ser ou poder ser literalmente a causa de um efeito⁷ não implica imediatamente que se deva atribuir responsabilidade ao agente. É preciso antes que haja um direito como exigência e um dever substantivo (objetivo ou subjetivo) correlato.

CONCLUSÃO: OBRIGAÇÕES MORAIS SUBSTANTIVAS CORRELATAS A DIREITOS

Voltemos ao caso exposto no início. Scanlon consideraria injusto atribuir a João alguma responsabilidade sobre Pedro, mesmo que seja

* Poderia uma omissão ser a causa de uma não-ocorrência? Se isso parece estranho, por que aceitamos que omissões podem exercer efeitos causais? De todo modo, esse é um problema que concerne à metafísica.

verdadeiro que ele é seu “pai biológico”. Não se pode imputar a João responsabilidade em sentido substantivo dado que essa imputação não se deriva das oportunidades ou decisões por ele tomadas. Mas há quem sustente que isso redunde em uma injustiça com Pedro. Afinal, Pedro tem objetivamente o “direito a ser reconhecido como filho”, e João é de fato seu pai.

Um defensor da visão que, em outro lugar, caracterizei como a visão dos direitos como “títulos” certamente poderia defender que João tem o dever de assumir Pedro como filho, isso porque dizer que Pedro tem direito ao reconhecimento de paternidade é dizer que Pedro está em posição de submeter outrem a um dever, no caso, João, a saber, ao dever de reconhecê-lo como filho legítimo. Nesse caso, é a condição objetiva de Pedro que serve de fundamento para o ato coercitivo sobre João. Isso está de acordo com a visão de vários filósofos, dentre eles, de Joseph Raz, para quem direitos são “fundamentos para submeter outros ao compromisso por dever de proteger ou promover certos interesses do portador do direito” (RAZ, 1988, p. 4).

Defendi que essa visão é equívoca (AZEVEDO, 2010). Ela confunde direitos compostos por outros direitos atômicos ou elementares com esses. Ter um direito não é estar em posição legal ou moral para submeter outros a um dever; direitos como exigências sobre outrem são equivalentes a deveres sobre outros, tal como se segue da tese da “correlatividade lógica” (FEINBERG, 1973). No caso da paternidade involuntária, aqui em questão, dizer que Pedro tem direito ao reconhecimento de paternidade é dizer que Pedro está em posição de exigir de João esse reconhecimento, o que equivale a dizer que João tem o dever de reconhecê-lo como filho.

Não é impossível encontrar algum sistema jurídico ou decisão jurídica que torne esse bicondicional verdadeiro. A questão é saber se essa lei ou decisão judicial é ou não razoável. Ora, seguindo-se o princípio contratualista de Scanlon, a decisão seria arbitrária e não razoável, justamente porque ela implica a permissão de forçar João a um dever sem que se possa razoavelmente considerá-lo responsável em termos substantivos. A afirmação é persuasiva, afinal, se João tiver o dever de reconhecer a paternidade de Pedro então seria razoável atribuir a João a responsabilidade substantiva, em termos *objetivos*, de reconhecer Pedro como filho. Em outras palavras, que o que importaria em termos deônticos é apenas o estado de coisas que consiste em ele ser de fato o

pai biológico de Pedro. Ora, Scanlon recusaria isso pois não é razoável atribuir a João reponsabilidade nesse caso. Imposições de deveres ou responsabilidades são arbitrárias se não se derivam de princípios que pessoas igualmente motivadas não possam razoavelmente rejeitar. E é bastante aceitável que no lugar de João consideraríamos injusto forçá-lo a aceitar essa condição de forma involuntária. Afinal, que outro princípio poderia ser apresentado para justificar essa imposição? O mero fato de João ser o genitor involuntário de Pedro não é suficiente para justificar a imposição desse ônus a Pedro, mesmo que isso resulte em ônus ou infelicidade a ele. A responsabilidade substantiva objetiva sobre a ocorrência de estados de coisas depende de acordo comum, contrato ou ao menos voluntariedade, e esse não era obviamente o caso.

Scanlon não faz a distinção que aqui propus entre deveres substantivos em termos objetivos e deveres substantivos em termos subjetivos. A teoria de Scanlon apenas sustenta que se houver algum dever atribuível a João esse seria um dever de ação; ora, nesse caso, nada parece justificar a imputação de responsabilidade ao agente. Contudo, há por certo uma esfera em que somos responsáveis pela ocorrência de estados de coisas. Defendi, porém, que no caso de João isso não se aplica. Parece-me, enfim, plausível que essa esfera (a dos deveres objetivos) deve restringir-se ao domínio dos contratos e não ao domínio geral de toda e qualquer forma de responsabilidade que temos diante dos demais. O caso da paternidade involuntária serviu-me aqui para exemplificar a impossibilidade de deveres gerais a que estados de coisas ocorram na ausência de contrato ou acordo voluntário prévio, convenção ou legislação não arbitrária.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Marco Antonio. Responsabilidade moral e ressentimento. Florianópolis: *Ethic@* 8 (3), 2009: 25-46.
- AZEVEDO, Marco Antonio. Rights as Entitlements and Rights as Claims. Porto Alegre: *Veritas* 55 (1), 2010: 164-182.
- FEINBERG, Joel. *Social Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall, 2003.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals* [1797]. Tradução de Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

MILL, John Stuart. *Utilitarianism and On Liberty*. Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

SCANLON, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

SCANLON, Thomas. *Moral Dimensions. Permissibility, meaning, and Blame*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

THOMSON, Judith Jarvis. *The Realm of Rights*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990

A necessidade de se pensar uma ética que abarque a relação entre homens e animais de estimação

Marisane Pereira

UFRN

Ao explorarmos os limites impostos pela racionalidade no que diz respeito ao alcance da ética, tal como ela é apresentada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, veremos que uma ação pode estar condicionada pelo menos sob duas formas. A primeira forma a qual se apresenta uma ação e é considerada como boa está condicionada pela racionalidade, nesse caso se refere ao agente da ação, ou seja, a quem a pratica, pois de acordo com Kant, a boa vontade, é um determinante essencial para que uma ação seja boa, e essa é a vontade submetida à razão. A segunda forma condiciona a ação boa no que diz respeito ao objeto da ação, ou a quem a ação é dirigida, nesse caso o paciente da ação. Neste sentido, a noção de dignidade indispensável para que a ação não seja praticada com vistas a um fim outro que não ela mesma, também está estreitamente apoiada à noção de racionalidade. Sendo assim, diz-se de acordo com a teoria de Kant que a razão condiciona a ação boa no seu princípio, ou seja, a boa vontade que move o agente, e no seu fim, a dignidade atribuída ao paciente. Examinaremos no decorrer do texto como se desenvolve essa ideia kantiana e o que nela nos inspirou a ponto de pensarmos num possível alargamento da ideia de dignidade desenvolvida por Kant.

Na primeira seção da fundamentação Kant define o que é a ação moral. Segundo ele, a ação moral é praticada sob a influência da boa

vontade, que significa a vontade submetida à razão. Desse modo, a ação boa só pode ser praticada por um ser racional e livre. No entanto, nessa passagem Kant deixa em aberto se apenas o ser humano é candidato a tal posição. E define que a ação moral deve ser praticada por dever, e não simplesmente conforme ao dever. Uma ação conforme ao dever, seria aquela ação que visa uma consequência específica, e que por conta disso não pode ser considerada como boa (afinal, ela serve apenas como um meio para atingir um determinado fim, ela é boa *para* alguma coisa, mas não boa *em si*).

O dever é a necessidade de cumprir uma ação pelo respeito à lei (lei moral, lei que a razão mesma impõe ao sujeito) e não pela necessidade de agir por certo interesse. Neste sentido, uma ação cumprida por dever elimina a influência da inclinação e com ela todo o objeto particular da vontade. No entanto, a representação da lei em si mesma só é possível para um ser racional, pois só pela razão é possível pensar em algo como um fim em si, e não como um meio. O ser humano, por ser racional, consegue entender esta possibilidade, muito embora, por tudo nele que não é racional, não consiga agir de maneira completamente desinteressada – mas basta que consiga entender para vislumbrar a possibilidade de uma ação boa. Por tudo isso, podemos dizer que de acordo com Kant, se uma ação é boa, então é praticada por um ser racional.

O sujeito racional, neste caso, é tomado enquanto agente da ação moral, ou seja, a ação moral só pode ser praticada por um sujeito racional enquanto um sujeito capaz de seguir uma lei que sua racionalidade lhe impõe. A moralidade não é algo que se deva exigir dos animais, por exemplo, ela deve ser exigida dos seres racionais, estes que devem ter deveres para com os outros. Essa é a posição defendida por Kant no que se refere aos seres racionais.

Contudo, a partir da segunda seção da *Fundamentação*, Kant irá restringir o âmbito da ação moral ainda mais, e admitirá que além de só poder ser praticada por um ser racional, ela também só poderá se dirigir ou ser recebida por outro ser racional. Vejamos a argumentação de Kant na referida seção, exatamente no ponto em que a segunda versão do imperativo categórico é formulada:

“Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem

de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é *fim em si mesmo*, faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa, por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência em virtude exatamente do mesmo princípio racional que é válido para mim; é, portanto simultaneamente um princípio *objetivo* (...). O imperativo prático será pois o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio*".¹

E, logo em seguida, após definir o assim chamado “reino dos fins” como composto por seres racionais que são ao mesmo tempo membros e legisladores:

No reino dos fins tudo tem um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em lugar dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo preço, (...) então tem ela dignidade. (...) Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade são as únicas coisas que têm dignidade.²

Nota-se nessas passagens um uso um tanto confuso das noções de humanidade, de moralidade e de racionalidade. Não fica claro se a humanidade deve ser considerada um fim em si apenas pelo fato de ser racional (ou ser moral) – o que seria correto de acordo com argumentação do autor – ou se há motivos outros que não a racionalidade ou a moralidade para que se considerem os seres humanos fins em si – tese mais fácil de aceitar pelo fato de requerer um respeito pela humanidade *em si*, e não em virtude de alguma propriedade que lhe pertença por definição apenas, como a racionalidade. Para isso, con-

¹ (BA 66-67)

² (BA 77)

tudo, falta um argumento da parte de Kant. E as passagens citadas contribuem para formulação da tese que defende quem é o fim da ação boa. Logo, conclui-se que se uma ação é boa, então é dirigida a um ser racional. Essa é a que podemos chamar de segunda tese definida a partir das ideias de Kant sobre uma ação boa.

Pode-se admitir que há bons argumentos para a primeira tese, que defende que racional é o agente – e atribui *deveres* ao ser racional. Mas a segunda tese, que estabelece que um sujeito racional deva também ser o objeto da ação – atribuindo-lhe, com isso, *direitos* – não encontrará o mesmo respaldo. Desse modo, a postura kantiana torna-se, assim, comprometida com uma reciprocidade entre direitos e deveres, no sentido de que apenas possui direito aquele que possui deveres, o que não é aceitável em princípio. Tal postura possui consequências que ferem nossa compreensão ingênua (ou de senso comum) a respeito de algumas ações que consideramos morais: pensemos, por exemplo, em nossas ações para com outros seres humanos desprovidos do que considerariamos racionalidade num sentido estrito. Não gostaríamos, por certo, de abrir mão do caráter moral das ações praticadas com relação a estas pessoas. Parece, ao contrário, que nosso cuidado desinteressado para com elas deva ser considerado dentre as ações morais mais louváveis – dada a relação entre ação moral e desinteresse que a própria teoria kantiana reconhece.

Para que possamos melhor entender a defesa de Kant quanto à segunda tese, se faz necessário que analisemos as razões que levaram Kant a sustentar uma tese tão aparentemente indesejável quanto à segunda. E em seguida, vejamos se a ética universalista de Kant tem problemas incontornáveis, ou se peculiaridades de seu autor ou da época em que ele vivera podem ter influenciado algumas de suas teses. Esperamos, ao final, defender a ética kantiana para além de Kant, no sentido de mostrá-la apropriada para o tratamento de uma dimensão das ações entre homens, bem como entre eles e os animais, que Kant não teria como antever.

De acordo com Kant o objeto da ação moral deve ser algo que possua um valor em si, algo que não tenha preço, que não possa ser uma moeda de troca. Assim, o objeto da ação deve ser algo insubstituível, deve estar acima de todo preço. Neste sentido, trata-se de algo que,

de acordo com Kant, tem dignidade. Ora, enquanto seres humanos sabemos que outros seres humanos, na medida em que são iguais a nós (e são capazes de agir moralmente), são insubstituíveis, como nós somos. Logo, concordamos com a primeira tese, mas temos ressalvas com relação à segunda. Vejamos agora as consequências de se aceitar ou recusar a referida tese no que tange a uma aplicação das ideias kantianas àquilo que hoje em dia considera-se como sendo uma ação moral.

Tomemos como caso de estudo as ações no âmbito da relação entre pessoas e animais de estimação. Aceitar a tese dois implicaria aceitar também que as ações para com os animais de estimação vão ser consideradas moralmente boas ou más *apenas na medida em que possam dizer respeito, indiretamente, a um ser humano (racional)*, pois apenas este ser pode ser o parâmetro para medir o caráter da ação. Em certo sentido, agimos bem para com os animais porque a ação se dirige indiretamente a um ser racional (o dono do animal em questão). Fica a dúvida, então: estamos agindo bem para com o animal? Talvez não, pois o que é bom para o dono pode não ser bom para o animal, num sentido estrito. Um dono de um cão pode pensar que é bom que o animal não se exponha a parasitas, e considere que o melhor a fazer é não deixá-lo passear na rua.

No entanto, na medida em que um dono de um animal seja de fato bom, no sentido kantiano, ele agirá de modo tal que, uma vez que saiba, por exemplo, que passear é fundamental para o bem-estar canino, não sacrifique este bem em nome de outro bem apenas aparente (como o ficar livre de parasitas). De algum modo, a segunda tese se mostra adequada para descrever este tipo de relação na contemporaneidade, pois embora sempre considere o horizonte humano como fim último, não deixa por isso de considerar o que faz bem para o ser humano, para além da esfera humana.

A aceitação desta tese, por outro lado, gera problemas quando o assunto é uma defesa dos animais enquanto dotados de um valor intrínseco, independente das considerações humanas a seu respeito. Para os defensores da libertação animal, neste sentido, a tese dois deve ser recusada. Uma consequência indesejável seria a de que os animais de estimação, por possuírem este valor intrínseco, devam ser respeitados *enquanto animais* (o que poderia significar, num caso extremo, que o correto seria “libertá-los” dos seres humanos).

Mas a recusa de tal tese teria o mérito de estender a noção de dignidade para além da racionalidade. Afinal, parece bastante defensável

que consideramos algo digno ou insubstituível não apenas em virtude da racionalidade, mas sim em virtude de outras características (humanidade, sensibilidade, etc.). Todavia, a metodologia kantiana não permitiria tal passo sem uma boa justificação. E, como tal justificação não deve lançar mão de elementos que transcendam a perspectiva humana/racional, não é permitido que se imponha de maneira dogmática uma dignidade à natureza em si, como se fosse possível vermos a natureza desde uma perspectiva *imparcial* (como se fosse *do ponto de vista de Deus*).

A dignidade, embora pertença ao ser racional pelo fato de ser a racionalidade condição para a moralidade, não necessariamente se restringe aos seres racionais. Com efeito, muitas das ações que consideramos boas se dirigem a pessoas que não estão completamente de posse de suas faculdades racionais. E também podemos pensar em boas ações com respeito aos animais e ao mundo natural em geral (ou preservamos o ambiente apenas porque precisamos dele como um *meio* para viver?). Ao que parece, a teoria perde em poder explanatório se restringe o âmbito das ações morais apenas àquelas praticadas entre seres humanos, ou, o que é pior, entre seres racionais.

Pensamos que a noção de racionalidade é fundamental para podermos falar em ética, mas defendemos que racionalidade e humanidade são duas noções diferentes, e que a segunda é tão importante quanto a primeira quando o assunto é o agir bem. Uma ética que deixe de fora parte da humanidade, ou que não deixe espaço para que outros seres passem a habitar o mundo dos dignos, é, na melhor das hipóteses, uma teoria incompleta. Colocando a posição kantiana em outros termos, poderíamos pensar que a forma da ação boa pressupõe um ser racional como agente (e requer que sejam boas as ações praticadas para com ele por parte de outro ser racional), mas deixa em aberto o que mais, além do ser racional, pode contar como sendo o objeto da ação. Assim, conforme o ser humano consiga entender melhor determinado objeto a ponto de reconhecer dignidade nele, tal objeto passa a figurar como também possuindo direitos, ou seja, como também devendo ser objeto da ação boa.

BIBLIOGRAFIA

KANT, I.. *Fundamentação da metafísica dos costumes*; trad.: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

Comportamento moral, ética da sustentabilidade e os direitos dos sujeitos transgeracionais

Marlon André Kamphorst

Neuro José Zambam

IMED

1. Introdução

Esta pesquisa visa investigar os aspectos do entendimento do desenvolvimento sustentável (DS) como um modelo desenvolvimentista que compreende o ser humano como sujeito de direitos, comprometido com a democracia e com a utilização e reposição dos recursos ambientais e naturais com vistas a garantir o bem estar ambiental a ser usufruído pelas futuras gerações.

Sen (2000, p. 17), entende-o como uma compreensão da ação humana e de sua capacidade para agir reflexiva e ativamente, sensibilizado pelos problemas do meio biofísico e dos projetos humanos, utilizando-se de um sentido de cidadania ambiental em que o agente é capaz de agir levando em consideração os interesses e bem-estar dos outros e não somente seu auto-interesse.

Devido a excessiva exploração dos recursos naturais e ambientais, erigiu-se o DS como direito fundamental, e para além do ecológico, a necessária e criteriosa utilização dos recursos ambientais, as relações econômicas, familiares e culturais, bem como a arquitetura política interna e externa vislumbrando a necessidade de se preocupar com as condições do planeta para as futuras gerações.

O hoje determina a estrutura econômica, as oportunidades recreativas, as opções ambientais e até as preferências do amanhã, diante disso, imperativo agir de forma comprometida, se relacionando através da ação costumeira, mas com cidadania ecológica, imbuindo a ação e a razão da necessidade do agir sustentável. Através do comportamento moral, a ação humana na terra deve ser compreendida com viés sustentável, pois a ação ecológica também é uma ação moral, trata-se de defender a preservação da natureza como meio de sobrevivência da humanidade.

O comportamento moral dos sujeitos engloba as diversas regras e valores do homem. A ética é o estudo dessas regras morais e valores, dotados de ideais que dão sentido a vida, e devem estar atreladas a sustentabilidade, que é uma ética do ser e do tempo, pois a vida não se conclui em uma geração, é transitória, transcende o tempo, no qual a construção da sustentabilidade está suspensa, em uma ética transgeracional.

Premente investigar aspectos da atualidade, onde a preocupação não é mais somente com o presente, mas com futuro das gerações vindouras, que se postam como detentoras de direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, arrogados de fundamentalidade pela Constituição Federal, definindo novos sujeitos de direitos, que transcendem a geração atual, definidos como transgeracionais, ou abstratos, instituindo-se, assim, o dever constitucional de preservação para as pessoas não nascidas.

2. DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Para se compreender o ser humano como agente social capaz de atuar na sociedade com respeito ao próximo, a sociedade e ao meio ambiente, exsurge a necessidade de eleger a forma de desenvolvimento baseado na sustentabilidade do meio ambiente. É nesse contexto de questões e impasses teóricos que emerge o pensamento de Amartya Sen que, apesar de estar no campo disciplinar da economia, realiza o tempo inteiro a viagem inversa, de buscar nas dinâmicas societárias e políticas a chave operatória para o projeto de sustentabilidade da vida.

Uma distinção fundamental separa o cerne do argumento de Sen: é a compreensão da ação humana e de sua capacidade para agir refle-

xiva e ativamente, instigado e sensibilizado pelos dilemas do mundo circundante. O enfoque de Sen promove um deslocamento conceitual marcante, imprime à fórmula do desenvolvimento sustentável um modo de ação, que deve ser direcionada, não simplesmente como garantia às condições para o atendimento de necessidades econômicas no futuro, mas de um novo padrão comportamental que denota comprometer-se com a preservação ambiental, porque está estruturado no plano da motivação que envolve outros aspectos da vida, inclusive o econômico, agora, redimensionado.

A promoção da condição de sujeitos dos cidadãos é indispensável para a maturidade social, bem como institucional, e a equalização do conjunto das relações humanas, dentre as quais se sobressaem a formação cultural e a satisfação das necessidades humanas mais importantes. Nessa esteira, dois aspectos marcantes: o homem como sujeito de direitos e, principal agente e responsável pela organização, condução e avaliação do desenvolvimento, e, a sociedade identificada e estruturada segundo a concepção democrática.

A ação do homem acontece na condição de agente que atua e tem a missão e a responsabilidade de ordenar a estrutura da sociedade democrática, fortalecendo os instrumentos e as instituições que a sustentam e legitimam, prevenindo eventuais ameaças a sua estabilidade. Conforme Zambam (2012, p. 129), “um modelo de desenvolvimento que prima pela sustentabilidade está integrado com uma concepção de justiça que oriente a estrutura da organização social”.

Explicita Zambam (2012 apud Sen e Sudnir, p 136)

A ideia de desenvolvimento sustentável surgiu essencialmente da preocupação relacionada à excessiva exploração dos recursos naturais e ambientais. Já no seu início, a discussão sublinhou da atividade econômica imposta pelo ambiente físico, e concluiu que espécies e ecossistemas deveriam ser utilizados de maneira que lhes permitisse uma renovação indefinida.

O Desenvolvimento Sustentável, para além do conceito, expressa uma equação complexa da organização da vida, como categoria que denota um novo modelo de inserção dos homens no mundo natural. Os desafios são enormes quanto ao esforço de harmonização dos prin-

cípios da ação econômica, da diversidade cultural, das formações políticas e do delicado tema dos limites do mundo biofísico.

A natureza e os serviços naturais são negligenciados como fatores essenciais para a produção porque, a despeito da certeza de que qualquer produto advém da matéria da natureza, no processo do consumo, o valor de uso dos bens é consumido e destruído, retornando à natureza como lixo e emissões, dessa forma, os valores ecológicos dão à função econômica um simbolismo renovado. Do ponto de vista da realidade conhecida, os obstáculos são incomensuráveis, pois se reportam à psicologia dos agentes, de seus hábitos de consumo e estilos de vida, porque os fluxos de contentamento se conectam aos excessos consumistas e às dissipações imprudentes.

3. COMPORTAMENTO MORAL E A SUSTENTABILIDADE

Não há dúvida, que nossas atividades, tais como: esgotamento das reservas de petróleo, destruição das florestas tropicais e dos recursos marinhos, costeiros ou não, contaminação do lençol freático, das águas de superfície e o desaparecimento de espécies, repercutirão no futuro, ou seja, no tipo, qualidade, quantidade e acessibilidade dos recursos que as gerações vindouras terão à sua disposição; o hoje, pois, determina a estrutura econômica, as oportunidades recreativas, as opções ambientais e até as preferências do amanhã.

A pessoa é parte principal do desenvolvimento. A Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento (4/12/1986 – ONU) definiu um modelo de estruturação do desenvolvimento,¹ onde a opção pelos direitos fundamentais revela a pessoa como sujeito de direitos e, nesse contexto, é o principal agente e responsável pela organização, condução e avaliação do desenvolvimento. A ação do homem acontece na condição de agente que atua e tem a missão e a responsabilidade de ordenar a estrutura da sociedade democrática, fortalecendo os instrumentos e as instituições que a sustentam e legitimam.

¹ Art. 1º § 1º “O direito ao desenvolvimento é um direito humano inalienável, em virtude do qual toda pessoa e todos os povos estão habilitados a participar do desenvolvimento econômico, social, cultural e político, para ele contribuir e dele desfrutar, no qual todos os direitos humanos e liberdades fundamentais possam ser plenamente realizados.”

O vigor dessa concepção de desenvolvimento manifesta a necessidade de garantir a sua sustentabilidade por meio do comprometimento e da ação responsável dos seus membros. As pessoas devem sair da condição de meros instrumentos para a obtenção dos fins econômicos para além, de uma consciência ecológica poderem agir como sujeitos ativos na sociedade, no amparo da utilização indiscriminada dos recursos naturais e ambientais, que devem ser mensuradas e ordenadas ao princípio da sustentabilidade.

O protagonismo do homem na estruturação de políticas de desenvolvimento sustentável, juntamente com a ordem democrática, adquirem valor universal. Construir uma concepção do direito ao desenvolvimento com sua dimensão universalista traz implícita a necessidade de existirem espaços de participação e exercício da liberdade de forma permanente e atualizada que concretizem esse objetivo.

É claro que essas questões são cruciais na formação da consciência ecológica, mas, de alguma forma, as atitudes ecológicas pontuais não têm sido suficientes, para garantir a sobrevivência do ser humano nas próximas décadas. O impasse pode ser resolvido através de abordagens educacionais ecológicas pautadas na psicologia moral que discutam o papel dos indivíduos na relação consigo mesmos, com os outros e com o mundo.

Agir de forma comprometida, através da ação costumeira, mas com cidadania ecológica, imbuindo a ação e a razão da necessidade do agir sustentável. O respeito pelo próximo, pela sociedade, pela cidade e pelo meio ambiente, poderá modificar o nosso status atual, através do comportamento moral absorto a sustentabilidade. De acordo com essa visão, o homo sapiens abandona sua postura de conquistador e degradador irresistível e assume seu papel de membro pleno e cidadão de uma comunidade ampliada, a Natureza.

A moralidade é essencial para o bem que possamos fazer uns aos outros na construção de uma sociedade melhor e nas questões ecológicas. Também está inserida na concepção de moralidade a ideia de que ela é referenciada pela cultura a que o sujeito pertence, e que não está restrita à obediência cega de parâmetros pré-determinados. Moralidade, assim vista implica tomada de consciência e adesão, por livre arbítrio, a normas e regras.

A questão ecológica também é uma questão moral, pois envolve elementos que se referem a si mesmo e ao outro. Moralmente, trata-se de

defender a preservação da natureza como meio de sobrevivência da humanidade, visto que, a natureza não é um fim em si mesma, é um meio para a preservação do ser humano. Uma pessoa ecologicamente moral é aquela que possui valores que regulam sua ação em função do respeito por si, por seu próprio espaço e sobrevivência, mas também por outros, pelo valor à vida e pelo espaço que todos ocupam, o espaço público.

4. POR UMA ÉTICA DA SUSTENTABILIDADE

Preambularmente é necessário distinguir ética e moral. A moral engloba as diversas regras e valores dos homens, enquanto a ética é o estudo dessas regras e valores no campo filosófico, psicológico e sociológico. Enquanto na moral estão as leis, na ética estão os ideais que dão sentido à vida. Por isso que, somente quem tem uma personalidade autônoma é capaz de ação moral, pois esta implica uma relação com o outro, o que não é a única causa da ação moral, mas é desta uma implicação constante.

Ação ética exige, para Freitas (2012, p. 132), que “a sustentabilidade, como valor constitucional, orienta, acima de tudo, para a prevenção e para a precaução: o melhor modo de conservar é intervir, com emprego prudencial e das estratégias antecipatórias.” Não há sentimento de obrigação para com o outro senão no interior de relações interindividuais de respeito, onde o meio ambiente deve ser visto através de uma perspectiva ética.

É evidente que a sobrevivência do homem na Terra depende da capacidade deste em respeitá-la, dessa forma, percebe-se que, assim como a geração atual vive em uma época de consequências das ações tomadas pela anterior, as gerações futuras, sujeitos de direitos, dependem das escolhas feitas hoje, considerando, assim, o próprio conceito de humanidade.

O futuro sustentável só será possível em um mundo no qual a natureza e a cultura continuem co-evoluindo. A ética da sustentabilidade coloca a vida acima do interesse econômico-político ou prático-instrumental, e só será possível se recuperarmos o desejo de vida que sustenta o sentido da existência humana. É uma ética para a renovação permanente da vida, em que todos nascem, crescem, adoecem, morrem e renascem. A preservação do ciclo permanente da vida implica saber manejar o tempo para que a Terra se renove e a vida floresça em

todas suas formas, convivendo em harmonia com os modos de vida das pessoas e as culturas.

A ética da sustentabilidade se nutre do ser cultural dos povos, de suas formas de saber, da permanência de seus saberes em suas identidades e da circulação de saberes no tempo. Estes legados culturais são os que hoje abrem a história e permitem a emergência do novo através do diálogo intercultural e transgeracional de saberes, fertilizando os caminhos para um futuro sustentável, onde o equilíbrio entre a ecologia e a relação de consumo depende da capacidade do homem em restaurar a harmonia entre o insaciável apetite humano de poder e consumo, estimulantes necessários à expansão da produção material, com o frágil meio ambiente, no qual se insere.

Se posta como uma ética do bem comum, que se insere em termos de escolha social, que pode ser ilustrada por um exemplo simples. Se aceitarmos que uma pessoa tem o direito moral de não ser forçada a aspirar fumaça de cigarro gerada por fumantes descuidados, não se pode desconsiderar esse direito, em termos éticos, nem no caso de que a pessoa seja muito rica e tenha um padrão de vida elevado.

Para Amartya Sen (2004, p. 16-18)

no contexto ecológico, basta considerar um ambiente deteriorado, no qual as gerações futuras não poderão respirar ar fresco (devido às emissões poluentes), mas no qual essas gerações futuras sejam tão ricas e bem servidas de outros confortos que seu padrão de vida talvez se sustente.

A ética compatível com a pós-modernidade é, portanto a ética da alteridade, a ética do Outro, a ética solidária, da inclusão e da diversidade. É o homem posto em movimento compreendido num processo holístico, em direção ao Outro. A alteridade como atitude ética apropriada à ecocidadania é justamente a que preserva a liberdade por meio da responsabilidade e resguarda politicamente a humanidade, evitando que tudo de massifique e homogenize silenciosamente.

2.4 O passado, o futuro e um novo sujeito

O desenvolvimento econômico e a crise das relações entre o homem e o meio ambiente foram fatores determinantes a constatação da deterioração da qualidade ambiental, tanto das presentes como das

futuras gerações. O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado é um direito portador de uma mensagem de interação entre o homem e a natureza, em busca do equilíbrio nas suas relações.

Com efeito, o art. 225 da Constituição Federal de 1988 estabelece a concepção de que a defesa e a proteção do bem ambiental está vinculada às futuras gerações, elevando o direito ao meio ambiente à categoria de direito fundamental do homem, ao caracterizar o equilíbrio ecológico como essencial à sadia qualidade de vida. Os direitos fundamentais constituem o conjunto de direitos e liberdades institucionalmente reconhecidos, delimitados espacial e temporalmente e garantidos pelo direito positivo de determinado Estado.

No plano do direito interno, a Constituição Federal de 1988 outorgou nota de fundamentalidade ao direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (art. 225), traduzindo uma nova projeção do direito à vida, na medida em que este direito abrange a manutenção daquelas condições ambientais que são suportes da própria vida. Como norma de caráter teleológico, o art. 225 impõe uma orientação de todo o ordenamento infraconstitucional, ficando patenteado o reconhecimento do direito-dever ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, emergindo a obrigação dos poderes públicos e da coletividade de defendê-lo e de preservá-lo.

A preservação do ambiente passa a ser, portanto, a base em que se assenta a política econômica e social. Prevê o art. 170, inciso VI, da Constituição Federal Brasileira (1988, p. 28), “a ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observado o princípio da defesa do meio ambiente”. A ideologia adotada pela Carta Magna permite que se fale em Estado de Direito Ambiental, o que impregna todas as normas que se relacionam com o vasto leque do domínio normativo da expressão “meio ambiente”.

A necessária mudança de filosofia acima referida, contaminou também o Direito. Atenta ao problema da projeção das gerações futuras no que concerne ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, e seguindo o alerta sobre a necessidade de um comportamento solidário e cooperado, a Constituição Brasileira estabeleceu o dever de todos, na defesa e preservação ambiental para as presentes e futuras gerações.

Entretanto, tal previsão se obstaculiza aos paradigmas dominantes no Direito, na medida em que a construção de um novo sujeito de direito – o sujeito transgeracional – não limitado espacial e temporalmente, decorrente da consagração do direito ao meio ambiente implica na vinculação de direitos a um sujeito em parte não nascido, ou seja, implicaria na imposição constitucional de um dever para com quem ainda não existe.

5. SUJEITOS ABSTRATOS, TRANSGERACIONAIS

O meio ambiente como patrimônio comum da humanidade, consiste em uma herança do passado que, transitando pelo presente, é destinada aos hóspedes futuros do planeta, devendo, para tanto, estar assegurado. O desenvolvimento sustentável foi erigido a princípio constitucional pela mão do art. 225 da Magna Carta², e passa a representar, não apenas um ideário de determinado momento histórico, mas uma norma dotada de eficácia, imediatamente aplicável e, portanto, trata-se de um dever moral e jurídico.

Trata-se um poder-dever do cidadão (Estado e coletividade), no sentido que todos possuem o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, como essencialidades do fator humano, bem como, todos possuem o dever de defender e preservar o meio ambiente no presente, para que possa ser compartilhado e utilizado pelas gerações futuras. Cria-se o sujeito abstrato (gerações futuras), que ainda não é vida, mas que será sujeito social no futuro, e que possui, lá, direito ao meio ambiente sadio.

De construção histórica, os sujeitos abstratos, antes, já haviam sido declarados detentores de valores morais e éticos, expressão da vontade dos povos, que teve início com a Declaração de Estocolmo sobre o ambiente humano³, após, em 1973, Maurice Strong (BRUSECKE, 1996), lançou o conceito de ecodesenvolvimento, lá elencando a “solidariedade com as gerações futuras”. Em 1987, a Comissão Mundial

² Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

³ Princípio 1 - O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem-estar, tendo a solene obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente para as gerações presentes e futuras.” (Estocolmo, Jun. 1972)

da ONU sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED), apresentou o relatório Brundtlan⁴, e define “Desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade de as futuras gerações satisfazerem suas próprias necessidades”. Matrizes referendadas pela Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, em 1992, e escritas também na Carta da Terra⁵.

Antes princípios éticos e valores morais, o direito das gerações futuras foi positivado na Constituição Federal Brasileira, no art. 225, e em Leis infra constitucionais, como por exemplo a Lei n.º 9.433/97 (Política Nacional de Recurso Hídricos)⁶, a Lei 10.257/01 (Estatuto das Cidades – Política Urbana)⁷, que encontram suporte em decisões judiciais considerando a Sustentabilidade como Princípio Constitucional de novíssima geração, ADI 3540 pelo STF⁸.

⁴ Comissão presidida por Gro Harlem Brundtland e Mansour Khalid, apresentou um documento chamado Our Common Future, mais conhecido por relatório Brundtland.

⁵ Princípio 4 – Assegurar a generosidade e a beleza da terra para as atuais e às futuras gerações: a) Reconhecer que a liberdade de ação de cada geração é condicionada pelas necessidades das gerações futuras; b) Transmitir às futuras gerações valores, tradições e instituições que apoiem a prosperidade das comunidades humanas e ecológicas da Terra a longo prazo.”

⁶ Art. 2º São objetivos da Política Nacional de Recursos Hídricos:

I - assegurar à atual e às futuras gerações a necessária disponibilidade de água, em padrões de qualidade adequados aos respectivos usos;

⁷ Art. 2º A política urbana tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e da propriedade urbana, mediante as seguintes diretrizes gerais:

I – garantia do direito a cidades sustentáveis, entendido como o direito à terra urbana, à moradia, ao saneamento ambiental, à infra-estrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para as presentes e futuras gerações;”

⁸ **A QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO NACIONAL (CF, ART. 3º, II) E A NECESSIDADE DE PRESERVAÇÃO DA INTEGRIDADE DO MEIO AMBIENTE (CF, ART. 225): O PRINCÍPIO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL COMO FATOR DE OBTENÇÃO DO JUSTO EQUILÍBRIO ENTRE AS EXIGÊNCIAS DA ECONOMIA E AS DA ECOLOGIA.**

O princípio do desenvolvimento sustentável, além de impregnado de caráter eminentemente constitucional, encontra suporte legitimador em compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro e representa fator de obtenção do justo equilíbrio entre as exigências da economia e as da ecologia, subordinada, no entanto, a invocação desse postulado, quando ocorrente situação de conflito entre valores constitucionais relevantes, a uma condição inafastável, cuja observância não comprometa nem esvazie o conteúdo essencial de um dos mais significativos direitos fundamentais: o direito à preservação do meio ambiente, que traduz bem de uso comum da generalidade das pessoas, a ser resguardado em favor das presentes e futuras gerações.

Diante disso, surge a questão: Há condições de garantir esses direitos a alguém que não existe? A existência de tal geração futura, formadora de um grupo titular de um direito indivisível ao ambiente sadio é evento jurídico certo, por consistir em verdadeiro direito difuso, tutelável através de instrumentos. Em razão da previsão constitucional que inclui uma nova espécie de bem (o bem ambiental), que criou, legalmente, os direitos metaindividuais, que são os direitos difusos, coletivos e individuais homogêneos.

Os direitos difusos, definidos como transindividuais, são aqueles de objeto indivisível, de titularidade indeterminada e interligada por circunstâncias de fato. A transindividualidade, diz respeito aos interesses que transcendem o indivíduo, ultrapassando o limite da esfera de direitos e obrigações de cunho individual, a serem considerados em sua dimensão coletiva. A indivisibilidade, comum tanto aos direitos difusos como aos coletivos, significa que o objeto a todos pertence, ao mesmo tempo, mas ninguém especificamente o possui, como o ar atmosférico, por exemplo.

Preditos direitos podem ser exigidos judicialmente, por meio de ação popular, ação civil pública, inquérito civil, recomendações do Ministério Público, entre outros. Infere-se que a satisfação de um só, implica, por força, a satisfação de todos, assim como a lesão de um só constitui, *ipso facto*, lesão da inteira coletividade.

A consagração do direito ao meio ambiente como direito fundamental previsto na Constituição Brasileira, indica mais do que o envolvimento com a sustentabilidade do planeta, revela que após o dever imposto ao poder público e à coletividade de “defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (art. 225), as pessoas ainda não nascidas já representam para o Direito, sujeitos de direito, instituindo-se, assim, um dever constitucional de preservação, cujo fundamento seria a solidariedade, que exerceria o papel de vínculo limitador intergeracional.

Tal sentido principiológico, no que se refere à solidariedade, é tratado pelas palavras de Fensterseifer (2008, p. 114), que afirma:

A solidariedade expressa a necessidade fundamental de coexistência do ser humano em um corpo social, formatando a teia de informações intersubjetivas e sociais que se traçam no espaço da comunidade estatal. Só que aqui, para além de uma obrigação e

um dever unicamente moral de solidariedade, há que se transpor para o plano jurídico-normativo tal compreensão, como pilar fundamental à construção de uma sociedade e de um Estado de Direito guardiões dos direitos fundamentais de todos os seus integrantes, sem exclusões.

Romper-se-ia, assim, o paradigma do sujeito determinado, não apenas pelo fato do sujeito apresentar-se de forma não enumerável, mas pela possibilidade de um direito ter como titular um sujeito transgeracional, por operar, ao mesmo tempo, com as gerações presentes e futuras. O tempo presente assume um papel solidário e preventivo. Sendo assim, tendo em vista a irreversibilidade do tempo, portanto, a impossibilidade de alterar o tempo passado e a indeterminação do tempo futuro, a ação presente torna-se necessária e regeneradora.

Não que queiramos negar o caráter irreversível do tempo: o passado está terminado e o futuro indeterminado. Logo, não se trata nem de voltar atrás, nem de parar o curso do tempo, trata-se antes, de regenerar o tempo que passa, conferindo-lhe a espessura de uma duração real, graças à fecundação recíproca de um passado que, se bem que terminado, não esgotou suas promessas, e de um futuro que, se bem que indeterminado, não é totalmente aleatório. A natureza, antes considerada um objeto local, sobre o qual um sujeito parcial agia, transforma-se em um objetivo global, o Planeta Terra, no qual passa a trabalhar um sujeito total: a humanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A problemática ecológica é um dos elementos centrais colocados à pós-modernidade para ponderação ética. A ameaça de perda de vitalidade do ecossistema do planeta pela utilização da natureza pelo homem e pelas situações concretas de poluição, doenças, desequilíbrio climático, escassez de água e alimentos, vivenciados nas últimas décadas, aponta para o caráter primordial de critérios para uma ética ecológica.

A nova ética enfrenta os desafios de pensar o todo, e não em partes; de pensar em uma perspectiva do outro, e o individualismo; de valorizar a diversidade cultural contra o processo de massificação e homogeneização; de propor uma nova relação de valor entre economia

e ecologia, e, sobretudo, de adotar uma compreensão ampla de vida e de reconhecer que o homem não é um ser absoluto, mas um integrante da vida natural que a ele cabe preservar.

A necessidade de uma ordem valorativa impõe-se com maior ênfase na realidade globalizada em que as diversas culturas convivem e se interferem mutuamente, a partir das práticas econômicas, religiosas e políticas. Em meio à insegurança e aos paradoxos deste novo século, a ecologia torna-se um ponto central de referência, como observa Fritjof Capra (2002, p. 223): “no contexto da globalização, há duas grandes comunidades às quais todos nós pertencemos: todos nós somos membros da raça humana e todos fazemos parte da biosfera global”.

A reflexão ética ecológica exige que sejam repensados os fundamentos e finalidades do saber, da política, da economia, do direito, permitindo o ressurgimento do eu moral. Requer sensibilidade e abertura para o outro. A ética é o campo do conhecimento filosófico que mais se aproxima das questões humanas propriamente ditas. Pois, como lembra Maturana (2001, p. 51), só é possível fazer uma reflexão ética levando-se em conta a ontologia da ética, e a ontologia da ética está associada ao amor, à preocupação com o outro concreto, pois, as necessidades humanas tendem para o infinito, por meio da busca pelo homem, alimentado pelos meios de comunicação que incentivam a sociedade de consumo, de novas tecnologias e novos bens e serviços.

Portanto, o equilíbrio entre a ecologia e a relação de consumo depende da capacidade do homem em restaurar a harmonia entre o insaciável apetite humano de poder e consumo, estimulantes necessários à expansão da produção material, com o frágil meio ambiente, no qual se insere. Jean Baudrillard (1995, p. 240) ressalta que “o lúdico do consumo tomou progressivamente o lugar do trágico da identidade”.

A ética da sustentabilidade é uma ética do ser e do tempo. É o reconhecimento dos tempos diferenciados dos processos naturais, econômicos, políticos, sociais e culturais: do tempo da vida e dos ciclos ecológicos; do tempo que se incorpora ao ser das coisas e o tempo que encarna na vida dos seres humanos; do tempo que marca os ritmos da história natural e da história social; do tempo que forja processos, define identidades e desencadeia tendências; do encontro dos tempos culturais diferenciados de diversos atores sociais para gerar consultas, consensos e decisões dentro de seus próprios códigos de ética, de usos e costumes.

A igualdade de oportunidades (acesso aos recursos naturais), por meio de políticas de gestão e controle, é capaz de trazer uma resposta aos desafios levantados pelos problemas ecológicos contemporâneos. A conquista da autonomização por meio da técnica, juntamente com a exacerbação do consumo nos países ricos e explosão demográfica nos países pobres, gera cada vez mais graves ameaças ao capital (patrimônio comum da humanidade) a transmitir, o que traduz a necessidade de políticas de gestão desses recursos, e o que explica a importância da efetivação do princípio da solidariedade intergeracional.

As últimas décadas conduziram o planeta a uma situação limite, o que, não obstante, não significou um real obstáculo para a continuação do processo destrutivo da vida, em que as sucessivas catástrofes engendraram no descobrimento da fragilidade dos mecanismos de seguridade, caracterizando a transição da sociedade industrial para uma sociedade de risco, o qual é fruto da atividade do homem, a quem se vinculam decisões.

A classificação do meio ambiente como bem jurídico (difuso) não o torna exclusivo ou superior aos demais (por ex.: vida, propriedade, saúde, educação, etc.), com os quais se relaciona. Entretanto, na prática, tanto no processo econômico (por meio da preferência do princípio da livre iniciativa), quanto na demonstração dos ideais de qualidade de vida da sociedade de consumo (pela infinita satisfação das necessidades humanas), por exemplo, parecem prevalecer interesses individuais sobre os coletivos. Ou seja, a compatibilização de valores constitucionais dependerá de uma interpretação sistemática do direito, bem como da adoção de ideais éticos de proteção das gerações futuras, baseados nas noções de proporcionalidade.

Há um limite para o crescimento, assim como para a inconsciência. O Direito, a Ética e a Ciência ambiental devem coordenar, portanto, o desenvolvimento de forma sustentável. Ainda que se perceba que as atitudes políticas estejam tomando rumos por vias de uma parcial consciência dos efeitos dos processos econômicos sobre o meio ambiente, isto se mostra insuficiente, porquanto, por vezes, os riscos de ameaça à natureza não são evidentes. Faz-se necessária uma concepção ética nas atitudes políticas, individuais e coletivas, a fim de agregar a vital importância da escolha pela proteção ambiental.

Axiomático, nesse sentido, o pensamento de Sen (2000, p. 128), que considera tratar-se de uma tarefa árdua, mas, se as pessoas forem de fato agentes dotados de raciocínio (e não apenas pacientes, sempre carentes), então pode existir uma abordagem que envolva discussão pública e emergência e sustentação de prioridades favoráveis ao ambiente, acompanhadas de um alargamento da compreensão quanto às dificuldades ecológicas que estamos enfrentando.

Isso, igualmente, deveria conduzir a um reconhecimento da capacidade dos seres humanos para pensar e julgar por si sós, uma capacidade que valorizamos, hoje, e uma liberdade que gostaríamos de preservar para o futuro. A relevância da cidadania e da participação social não é apenas instrumental. Elas são parte integral daquilo que temos motivo para preservar. É preciso combinar a noção básica do direito à sustentabilidade com uma visão mais ampla dos seres humanos, que os encare como agentes cuja liberdade importa, e não como pacientes que não se distinguem dos padrões de vida dos quais desfrutam.

REFERÊNCIAS

- AYALA, P. A. *Direito e incerteza: A proteção jurídica das futuras gerações no Estado de Direito Ambiental*. Florianópolis, 2002. Dissertação (Mestrado em Direito)– Universidade Federal de Santa Catarina.
- BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRUSECKE, Franz. *Desestruturação e desenvolvimento*. FERREIRA, Leila, VIOLA, Eduardo (orgs.) *Incertezas de sustentabilidade na globalização*. Campinas: Unicamp, 1996.
- CAPRA, F. *As conexões ocultas: ciência para a vida sustentável*. São Paulo: Cultrix/ Amana Key, 2002.
- DECLARAÇÃO sobre o direito ao desenvolvimento. Disponível em: http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/decl_direito_ao_desenvolvimento.pdf. Acesso em 29 dez. 2012.

FREITAS, Juarez, *Sustentabilidade Direito ao Futuro*, 2. Ed. Belo Horizonte:Fórum, 2012.

JONAS, Hans. *O princípio da responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

MARIN, Jeferson Dytz; LEONARDELLI, Pavlova Perizzollo. *O Estado Socioambiental: a afirmação de um novo modelo de Estado de Direito no Brasil*. 2008. Disponível em: <http://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/index.php/rdfd/article/view/415>. Acesso em 04 de março de 2014.

MATURANA, H. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

NASCIMENTO, Tatiana Damasceno Trovão do. *A Tutela Constitucional do Meio Ambiente*.2010.Disponível em:http://revistajustica.jfdf.jus.br/home/edicoes/Junho10/artigo_Tatiana1.html. Acesso em 01 de março de 2014.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

SEN, Amartya. *Por que é necessário preservar a coruja-pintada*. Folha de São Paulo. Caderno Mais. 14 de março, 2004. p 16-18.

ZAMBAM, Neuro. *Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável*. Passo Fundo: IMED, 2012

A relação entre amizade, pintura e virtude em Montaigne

Nelson Maria Brechó da Silva

PUC-SP

Esta comunicação pretende explicitar a respeito da amizade a partir do primeiro parágrafo do capítulo “Da Amizade” (I, 28) de Montaigne, bem como sua relação com os seus interlocutores: Horácio e Plutarco no tocante à relação entre a amizade, a pintura e a virtude. Para tanto, seguem-se as principais interpelações. Primeira, como Horácio trata da pintura e da ilogicidade? Segunda, de que maneira Plutarco menciona o homem e a virtude? Terceira, como a experiência literária destes clássicos contribuíram para Montaigne escrever sobre a amizade? Assim, Montaigne re-encontra e reflete sobre o “eu” no exercício do julgamento pela escrita de suas principais experiências. Ele utiliza o recurso literário dos *Essais* como forma de expressar seus pensamentos e sentimentos. Com isso, elucida-se a metáfora do pintor como forma do ensaísta descrever suas experiências, de maneira que desenvolva uma autobiografia, juntamente com uma reflexão filosófica. A problemática a ser levantada em discussão prioriza a condição humanista latente em Montaigne ao se referir do “pintor”, da “pintura” e da “amizade”. Faz-se mister destacar uma tríade: a leitura dos clássicos sobre a amizade; a sua própria experiência; a morte e a reflexão a partir da memória. Nesse sentido, destaca-se o desejo do autor em refletir com aquilo que ainda resta do seu “eu”, pois a outra parte foi embora com a morte de seu amigo. Procura, assim, trazer para o

papel suas principais experiências como meio de dar um novo sentido para sua vida. Tal proeza se dá, em suma, no ato de ler, experimentar e refletir, de forma que o livro ocupa o lugar de seu amigo.

Montaigne inicia com a afirmação de contemplar o trabalho que um pintor tinha em casa. Nota-se que a figura do pintor se alia com a ideia da pintura como marca da qual nada a pode apagar, pois permanece no objeto a ser pintado. Diante disso, o autor tem o desejo de ver como o pintor procedia na pintura de sua obra. Tanto o autor, quanto o pintor, tem certas semelhanças, porque a falta do amigo que instiga o autor a buscar algo que lhe dê estabilidade e segurança. O pintor é o recurso que ele encontra para não entrar em desespero. Mas, não garante uma tranquilidade total e sim parcial, de modo que lhe cabe pintar incessantemente.

Montaigne percebe, em *primeiro lugar*, que o pintor “escolheu o melhor lugar no centro de cada parede”¹ a fim de pintar um tema “com toda a habilidade possível”². Nota-se que o pintor é aquele que gosta daquilo que faz e, por isso, dedica-se com o máximo de si mesmo. Gosta devido ao *pathos*, que carrega dentro de si e o desejo de expressar na gravura e nos arabescos as suas experiências. Pintor e pintura se fundem a tal ponto que não há mais separação entre eles. Um reflete o outro, porque um ama o outro e é capaz de fazer o melhor possível. Além disso, escolhe o melhor lugar, porque assim como o amigo, o pintor deseja deixar a sua presença singela marcada em sua obra. Uma presença pacífica e serena, que penetra nas entranhas. Escolher faz parte também da amizade, pois ela é preparada, sobretudo, pela escolha. Aqui entra um fator determinante para a amizade: a liberdade de escolher o que há de melhor no amigo.

O autor relaciona a pintura com o seu próprio livro: “O mesmo ocorre neste livro”³. Ele procura expressar, ou melhor, “pintar” no seu ensaio aquilo que ele sente em seu interior para registrar o pensamento mais original quanto seja possível, que inclui inclusive a imagem do

¹ “il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy” (MONTAIGNE; I, 28, 1946, p. 61 [1984, p. 91]). As citações dos *Ensaíos* de Montaigne serão, no decorrer dessa pesquisa, sempre feitas a partir da edição crítica francesa Les Belles Lettres de 1946, acompanhada da tradução de Sérgio Milliet da coleção *Os Pensadores* de 1984.

² “de toute sa suffisance”. Ibid.

³ “Que sont-ce icy aussi”. Ibid.

amigo La Boétie. A forma de escrever assegura a Montaigne o fato de garantir a imagem do amigo, pois o livro expressa o reflexo da amizade e a descreve como isenta de qualquer tipo de certeza, uma vez que o homem não cessa de pintar, caso contrário, viria o tédio pela ausência do amigo. A amizade parece como meio de conhecimento do homem. Assim, o livro é a tentativa de estabilidade e de domínio sob o tempo, que pode levar ao esquecimento o vivido. Escrever o livro consiste em manter viva a experiência da amizade. Ora, aquilo que toca profundamente a existência do homem, faz com que ele deseje expressar, principalmente, quando o que o toca é perdido com o tempo. A necessidade de torná-lo presente promove o consolo, mesmo que não seja, realmente, contínuo, devido à voracidade e à complexidade do tempo que apresenta os desafios, que, muitas vezes, não são desejados pelo homem. Contudo, este tem que enfrentá-los para que não se perca o essencial. Para Montaigne, o ensaio não é mais a própria experiência e sim o registro do vivido. Por isso, o livro é como a pintura no sentido de mostrar aquilo que compreende o homem.

Após a observação acerca da habilidade do pintor, Montaigne nota que o pintor preenche os vazios que ficam em volta dos temas com *arabescos* (*crotèques*): “em seguida encheu os vazios em volta com arabescos”⁴, que são pinturas fantasistas que apenas agradam pela variedade e originalidade. Estes *crotèques* são os próprios escritos de Montaigne, que revelam uma fragmentação do ser. Em seu livro *Essai sur les Essais*, Michel Butor⁵ considera o livro primeiro dos *Essais* um “monumento a La Boétie, seu túmulo”, e analisa a composição projetada por Montaigne como um “enquadramento maneirista” da obra de La Boétie, que seria ladeada pelos arabescos, *crotèques* do ensaio sobre os canibais, de um lado e do outro, pelos “arabescos” do ensaio sobre a amizade. Todavia, Butor não analisa do ponto de vista da humanização relacionada aos arabescos. À medida que Montaigne escreve esses arabescos, torna-se mais humano, porque traz presente o amigo e aquilo que o compreende como ser humano, um ser fragmentado, mas que não cessa de conquistar aquilo que lhe concede o sentido da vida. Os arabescos, portanto, são humanizadores

⁴ “et, le vuide tout au tout au tour, il le remplit de crotèques”. (MONTAIGNE; I, 28, 1946, p. 61 [1984, p. 91]).

⁵ Cf. BUTOR, M. *Essai sur les Essais* Paris: Gallimard, 1968. p. 66-71.

no sentido de que dão ao pensador um autorretrato e a presença de si mesmo em movimento constante.

Novamente, visualiza-se a amizade como meio de conhecimento do homem: isenção de certeza, a pintura como consequência disso e reveladora da fragmentação do homem. A amizade é o caminho da humanização da descoberta do “eu”. Mas, paralelo à amizade, existe o tempo, que abarca a vida e a morte. O que na vida é uma experiência humanizante, com o desafio da morte pode ser triste, porque a experiência não se encontra mais presente, de forma que o que é estável se torna instável. Contudo, não se perde tudo, pois se tem o amor com os sinais do amigo presente na mente e no coração. Disso brota o desejo de externalizá-los para que não cesse a descoberta de si mesmo. Escrever é a forma de tornar humano aquilo que pode perder o rumo. Humanizar é registrar os sentimentos presentes no interior como meio de tornar o amigo novamente presente, especialmente, na escrita que torna eterna a experiência da amizade.

O filósofo compara o trabalho do pintor com o seu próprio livro que, segundo ele, é composto meramente de assuntos estranhos, fora do âmbito daquilo que se vê ordinariamente⁶. O livro é especificamente formado de pedaços juntados, que não têm caráter definido, pois são retratos das experiências. Estas, por sua vez, aparecem desordenada por causa do tempo que passa e provoca o esquecimento delas. Por esse motivo, escrever ganha densidade como tentativa de não ficar ao acaso essas experiências. Aí, Montaigne faz uma citação de Horácio, 65 a.C. a 8 d.C., filósofo e poeta lírico e satírico romano, um dos maiores poetas da Roma Antiga : “o corpo de uma bela mulher com uma calda de peixe”⁷. Talvez ele a cite devido à união estranha que ela apresenta: mulher e calda de peixe, unidas. Assim, é o ensaio de Montaigne, formado por intensas reflexões que não seguem uma linha uniforme e sim um movimento conturbado e ao mesmo tempo assíduo, sem per-

⁶ Butor observa que no correr do livro primeiro, tendo a pintura maneirista por modelo, a referência de Montaigne aos monstros (a sereia de Horácio e vários outros *crotesques*), isto é, aos seus próprios textos (sem ordem, sem lógica, ao acaso), é acompanhada de reflexões sobre a feitura dos *Essais*, e boa parte das citações antigas são tiradas das “Regras de Casamento” de Plutarco, traduzidas por La Boétie. Cf. BUTOR, 1968, p. 66-71.

⁷ “Desinit in piscem mulier formosa superne”. (Horace, *Art poétique*, 4, nota “a”. apud MONTAIGNE; I, 28, 1946, p.61 [1984, p. 91]). Ver mais detalhadamente em: HORACE. *Art poétique*. In: _____. *Oeuvres* (texte latin). Paris: Librairie Hachette, 1979. p. 581-626.

der de vista a autorreflexão, um ensaio do “eu”, isto é, o conhecimento subjetivo do homem.

Refletir, segundo Montaigne, então, indica sua humanidade e o exercício de trazer no instante que se escreve, aquilo que reside na subjetividade. No caso do autor, a busca de si mesmo e daquilo que compreende sobre a amizade como experiência e não simplesmente como um ideal ou, até mesmo, como teoria. A amizade permite a realização autêntica e humanizadora. Quando se a perde, faz-se necessário o registro dela no livro como modo de superar o desânimo que causa a falta do amigo. Escrever, de certa forma, é tornar presente a consciência. No entanto, é uma luta entre o tempo e a consciência, porque o tempo passa rapidamente e a mente tenta segurá-lo. Embora a tentativa não seja conquistável, isso não o impede de buscá-lo. Uma busca constante, porque se tem apenas os fragmentos da amizade e não ela como um todo. Contudo, esses fragmentos, quando se juntam, apresentam a consciência em movimento do autor.

Em *segundo lugar*, ele julga que fez como o pintor, todavia em relação à *outra parte* do trabalho que, segundo Montaigne, é a melhor, mas ele hesita. Aqui, talvez, Montaigne use a expressão: “mas em relação à outra parte do trabalho, a melhor, hesito, meu talento não vai tão longe”⁸, para mostrar que, apesar de sua admiração pelo trabalho do pintor, reconhece que sua obra não é comparável totalmente à riqueza da arte. O autor, portanto, tem uma atitude de moderação, porque tem consciência da luta que ele trava com o tempo para que haja o ensaio de suas experiências.

Ao prosseguir a reflexão, ele diz que seu talento não vai tão distante e que não tem o ensejo de empreender uma obra tão rica, polida e constituída que seja equiparada àquilo que a arte propõe com esmero: “meu talento não vai tão longe, e não ousa empreender uma obra rica, polida e constituída em obediência às regras da arte”⁹. Isso implica que a obediência à arte não é possível, devido à instabilidade do “eu” de Montaigne. Uma instabilidade desordenada e que só pode ser compreendida parcialmente quando se a ensaia. Nisso, acontece a humaniza-

⁸ “mais je demeure court en l’autre et meilleure partie; car ma suffisance ne va pas si avant”. (MONTAIGNE; I, 28, 1946, p.61 [1984, p. 91])

⁹ “car ma suffisance ne va pas si avant que d’oser entreprendre un tableau riche, poly et forme selon l’art”. Ibid.

ção, porque se visualiza o homem como mergulhado nas incertezas, que o tornam mais humano à proporção que elas são registradas nos ensaios. Estes correspondem à tentativa de resgatar o vivido.

Essa operação compreendida pelo pintor (Montaigne) e pelo retrato (ensaios) põe em jogo a manutenção no escrito da amizade, bem como das demais experiências. As metáforas pictóricas de que Montaigne se serve com insistência e que completa com imagens extraídas de diversas artes – pintar, retrato, cores, moldar, edificar – têm um valor profundamente revelador e humanizador, que apontam o *sensus amicitiae*, sentido da amizade, que consiste na busca constante de si mesmo através do tempo. Este, por sua vez, instiga o autor a escrever, a saber, ensaiar como num quadro. Trata-se, portanto, de presentificar a amizade no tempo. Eis uma nova ética, o conhecimento da amizade é compreendido por meio do pintar a experiência vivida com La Boétie.

Por conseguinte, a *identidade* é confiada à obra, à produção de uma imagem. Esta identidade apresenta o livro como lugar unitário, juntamente com a reunião do diverso. O *ego* (eu) é de imediato o objeto de uma preocupação e de uma atenção dominante, porque tem a intenção constante de torná-lo presente na escrita, sem perder os mínimos detalhes. Isso exige concentração e exercício árduo. Um exercício contra o tempo que passa e não pode passar inconscientemente. Escrever e tempo travam, com isso, uma luta para não se perder a consciência de Montaigne e, tampouco, sua amizade.

Essa nova ética expressa por Montaigne não encerra o indivíduo no puro dever da amizade, mas que o destina à exigência da *veracidade* na representação que faz de si a um destinatário exterior, o *alter* (outro), e que o obriga a buscar constantemente em outrem a garantia da presença de si mesmo. Ao ter em vista que o amigo está ausente, cabe a Montaigne escrever para não se apagar da memória a imagem do amigo. Desse modo, o ensaio adquire a representação da consciência dos dois, Montaigne e La Boétie. Segundo Merleau-Ponty, “a consciência de Montaigne não é logo à primeira vista espírito, é presa e livre ao mesmo tempo, e, num único ato ambíguo, abre-se a objetos exteriores, e sente-se alheia a eles”¹⁰. Isso denota que a consciência dele está ligada aos ensaios, que, ao mesmo tempo, registram

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. Leitura de Montaigne. In: _____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 222.

o vivido, mas não é mais a figura viva do amigo, mas ele se encontra presente na consciência do autor.

Acrescenta-se de passagem: por toda a parte onde opera uma *exigência de identidade*, de qualquer natureza que seja uma *ética está presente* entre o “eu” e o “outro”. Se Montaigne nota um apelo de amizade no *Discurso*, não foi apenas porque ali encontra, graças às referências ao mundo antigo imediatamente inteligíveis para um homem de sua cultura, a denúncia dos monarcas opressores; mas, sobretudo, porque La Boétie, para completar sua definição de *tiranía*, celebra por contraste a amizade, nela demonstra o que a onipotência tirânica excluía radicalmente. Isso que aproxima e causa admiração em Montaigne, a amizade como elemento central na sociedade francesa.

Quando elabora os ensaios, Montaigne escuta a voz interior que o convida a buscar a estabilidade, a reapropriação de si, a coerência íntima, a serenidade contemplativa diante das agitações humanas. No entanto, a exigência do *proprium* (próprio), da relação exclusiva consigo, pode ser vivida a dois, na relação que forma um ser dobrado. Isso implica que a amizade parte sempre do individual, ou seja, do reconhecimento do nome, para direcionar-se ao outro mediante a experiência.

De acordo com Montaigne, a *virtus* (virtude) é o sacramento da comunhão amistosa. O apelo da exemplaridade, dominado pelos *modelos antigos* e formulado agora em uma língua do passado, é uma modalidade exaltada do laço amistoso. Implica emular e, concomitantemente, partilhar e viver consagrado a essa única tarefa, até os seus últimos limites. Nesse sentido, o que foi a *finalidade da vida* torna-se a *finalidade da morte*: morrer com o desejo de possuir a virtude.

Com a morte de La Boétie, Montaigne se entrega ao vazio. Sua vida, enquanto unida à do amigo, guia-se segura neste laço fraternal. A companhia do amigo dá a Montaigne o traço mais profundo de seu ser. O que os une é uma identidade de motor interno que os impele sempre na direção da liberdade e da virtude. E é porque possuem essa mesma disposição de caráter que podem vivenciar essa amizade única¹¹. Resta a Montaigne encontrar outra via que lhe possa dar o conhecimento de si que só a amizade lhe proporciona. O filósofo se isola em seu castelo e escreve *Les Essais*.

¹¹ Para maior clareza do motor interno que envolve Montaigne e La Boétie, vale a pena conferir o referente artigo de: RAMOS, S. S. La Boétie e Montaigne: um apelo à amizade. *Primeiros Escritos*, n. 4, p. 120-123, 2001.

É preciso ainda seguir o reto caminho da virtude num mundo destruído pelas guerras e à mercê da tirania. Montaigne não escreverá para si, pois o seu livro será a tentativa de um retrato fiel de si mesmo, no qual alguém possa reconhecê-lo. Ele concede ao leitor a dignidade de participar de sua obra: fala em conversa. Esta se situa entre as diversas disciplinas de instrução moral das quais o sujeito ético pode se dispor. Ela se caracteriza pela contradição: não há conversa onde há uníssono.

O sentido da amizade em Montaigne, quando aliado à análise da conversa, não se limita à sua experiência: ela possui um significado político, pois o elogio do diálogo e da amizade desvenda a face terrível e intolerante da tirania (o Absolutismo aliado às guerras de religião) sob a qual Montaigne vive. A amizade, para La Boétie, é coisa santa e nome sagrado. Ela só existe onde há *igualdade, liberdade e justiça* e, enquanto relação que exige a igualdade e a liberdade, ela surge no *Discurso* como um contraponto tenaz da tirania. De certa forma, antecipa alguns traços do denominado Republicanismo Moderno.

O pintor toma a mesma caricatura do amigo. Ele pinta o “eu” com uma habilidade artística marcada pela estranheza da reunião do diverso no escrito e movimento em Marília. A estranheza se manifesta porque o “eu” está em constante movimento. Desse modo, cada vez que se relaciona com o ato de escrever o livro, do qual recorda a figura do amigo La Boétie, descobre-se ainda mais sobre o “eu”. As partes do “eu” se unem, de tal forma que moldam o homem por meio do retrato, ou melhor, da pintura, seja na lembrança da fala do amigo, seja na própria elaboração do livro.

Montaigne humaniza-se à medida que se coloca na atitude de redigir seus ensaios, pelo fato de que fala da amizade e sua pintura, ou seja, da sua própria experiência. O amigo já não está mais presente, porém permanece no texto escrito. Por isso, a amizade adquire um tom de pintura para dar maior ênfase ao ensaio. O “eu” de Montaigne se encontra em movimento, pois não tem mais a presença do amigo. Desse modo, precisa escrever incessantemente a fim de não apagar da memória a imagem de La Boétie. A pintura presentifica a amizade para não ser apagada pelo tempo. Nesse sentido, nos ensaios estão presentes Montaigne e La Boétie.

Apesar de o “eu” ser um retrato estranho, tal acepção indica que a identidade é fragmentada, de tal maneira que resta a Montaigne somente o fato de redigir um livro. Este contém tanto a pessoa dele como

também La Boétie. Eles formam uma autêntica amizade. Assim como o pintor que pinta a sua arte, Montaigne retrata a sua autobiografia no livro. Tal gesto eternaliza o “eu” dele, da amizade e questiona o “eu” das pessoas que o lerem e a forma com que elas veem a amizade.

A amizade e sua pintura se sustentam pela sedenta necessidade de Montaigne em escrever sobre o amigo. A morte deste faz com que o autor substitua o amigo pelo ato de escrever sobre si mesmo. A ausência provoca o ensejo de perpetuar o vivido. Embora os ensaios não sejam o vivido, eles estão no tempo, a saber, o domínio do vivido na escrita. Faz-se mister dominar o fluxo do tempo para assegurar a relevância da amizade.

A arte de pintar o “eu” corresponde ao caminho que leva à garantia da presença de si mesmo através da pintura. Uma garantia que apresenta a fragmentação do “eu”, de maneira que caracteriza a amizade e sua pintura a respeito do “eu” montaigniano. Constata-se, então, a necessidade de imitar a magnífica amizade entre Montaigne e La Boétie, que evocam os grandes escritores da Antiguidade, tais como Horácio e Plutarco. Uma amizade que recupera o valor da nobreza na busca da humanização. Essa busca é algo que não cansará Montaigne, pois é o que ele deseja sempre conquistar, mas que, apesar das novas lacunas que se abrem, ele jamais deixa essa postura de exercício cético, de ensaiar para garantir os sinais do humano, mesmo que ilógicos, na escrita que luta com o fluxo voraz do tempo.

Montaigne define a amizade como entrosamento das almas, a tal ponto que uma se confunda com a outra. O ato de entrosar é a coincidência de pontos de vista e de opiniões que ambos tenham. Concomitantemente, vê-se uma confusão entre as almas, pois se misturam e embaraçam, de modo a trocar experiências. Disso resulta uma única alma, unida à outra, ao passo que não se distingue. Unir implica tornar-se um só, juntar e ligar. Pode-se ainda afirmar que é conciliar e ligar-se por afeto. Com isso, não se nota qualquer tipo de diferenciação. Desse modo, não se percebe a linha de demarcação entre elas devido ao laço afetoso proporcionado pela amizade.

A improvável linha de demarcação na amizade supõe, de acordo com Montaigne, a união das almas e a confusão entre elas. Um gesto que designa a constante formação, em movimento e mudança: “Na amizade a que me refiro, as almas entrosam-se e se confundem em

uma única alma, tão unidas uma à outra que não se distinguem, não se lhes percebendo sequer a linha de demarcação”¹².

Aliás, Montaigne afirma que tem um amor inexprimível por La Boétie: “Se insistirem pra que eu diga por que o amava, sinto que o não saberia expressar senão respondendo: porque era ele; porque era eu”¹³. Amar abrange a compreensão de ter sentimento mútuo de amor, ternura e paixão. Dessa forma, as almas se unem totalmente, tanto que não há mais espaço entre elas. O sentimento pelo amigo é tão intenso, que não saberia expressar com outras palavras além dessas que foram elencadas. Nota-se uma aproximação entre Montaigne e Plutarco no tocante ao valor da amizade: virtude, intimidade e utilidade.¹⁴

Enfim, falar da amizade se relaciona com o trabalho do pintor, à medida que falar remete ao ato de escrever tal experiência. Na escrita, percebe-se o desejo de Montaigne em exercitar-se para tornar vivo no papel suas principais experiências de amizade. Escrever, nesse sentido, é um exercício para experimentar novamente em âmbito literário aquilo que foi eticamente vivido com La Boétie. O registro da singela amizade nos ensaios funciona como experiência literária que dá vigor à memória de Montaigne, a fim de desenvolver sua filosofia. De certa forma, o livro ocupa o lugar de si e do amigo, visto que o olhar do amigo não voltará mais. Assim, o livro assume o papel do amigo e de si.

Para Montaigne, a finalidade da vida é a finalidade da morte. Morrer com o desejo de possuir a virtude-exemplaridade dos antigos. Ele utiliza dos elementos do humanismo, tais como resgate dos antigos, virtude, costumes e pintura, para descrever a diversidade da vida como lugar de opiniões e de experiências que humanizam o homem como um ser no meio dos demais seres. Além disso, ele usa elementos da retórica e se expressa filosoficamente em pequenos comentários (glosas).

¹² “En l’amitié dequoy je parle, elles se meslent et confondent l’une en l’autre, d’un melange si universel, qu’elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes”. (MONTAIGNE; I, 28, 1946, p. 68 [1984, p. 94]).

¹³ “Si on me presse de dire pourquoi je l’aymois, je sens que cela ne se peut exprimer, qu’en respondant: ‘Par ce que c’estoit luy; par ce que c’estoit moy’”. Ibid.

¹⁴ “É que a verdadeira amizade exige acima de tudo três coisas: a virtude como algo belo, a intimidade como algo doce, e a utilidade como algo necessário. De fato, é necessário que um homem seja crítico antes de aceitar um amigo, que tenha prazer na sua companhia, e que a ele recorra quando houver necessidade, condições que são incompatíveis com a multiplicidade de relações. Mas, sem dúvida, o primeiro, o discernimento, é o de maior importância”. PLUTARCO. *Obras morais*. Tradução do grego, introdução e notas de Paula Barata dias. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra: Portugal, 2010. n. 3, p. 213).

Imparcialidade, projetos fundantes e sorte moral: uma abordagem sumária da ética de Bernard Williams

Paulo Henrique de Toledo

Universidade Federal de Santa Maria

1 INTRODUÇÃO

Bernard Williams está inserido em uma corrente contemporânea de pensamento (na qual podemos encontrar autores como Elizabeth Ainscombe, Iris Murdoch e Charles Taylor) e seus esforços parecem trazer ao debate filosófico conceitos que remetem à ética clássica, como as noções de caráter e boa vida. O presente artigo aborda a crítica de Williams ao intelectualismo moral, fortemente presente em teorias éticas que fundamentam tanto o pensamento moral acadêmico quanto o pensamento moral cotidiano, tais como o kantismo e o utilitarismo.

Dividiremos o artigo em três seções principais. Na primeira seção, esboçaremos a crítica de Williams à questão moral intelectualista kantiana, com base em conceitos como autonomia, dever e obrigação moral, na obra *Ethics and the limits of philosophy*. Na segunda seção, buscaremos traçar as críticas referentes a relação entre o caráter do agente moral com a boa vida, no artigo *Person's character and morality*. Por fim, analisaremos sumariamente o problema da sorte moral, orbitando o conceito de justificação, encontrado no artigo *Moral Luck*, como principal consequência de aceitarmos uma postura moral intelectualista.

IMPARCIALIDADE: O INTELECTUALISMO ÉTICO NO KANTISMO

No que tange à moralidade, Bernard Williams pode ser considerado um antiteorista, por não considerar que a moralidade, ou a ética necessitam de uma teoria para si¹. Williams sustenta que a filosofia moral “recebeu uma sistematização demasiado geral e simplista”². Para ele, uma teoria ética pode ser definida como um “teste geral para a correção de crenças básicas éticas”³, um mecanismo capaz de determinar, dada uma situação prática concreta, o curso de ação moral de um agente.

Williams mira sua crítica a uma filosofia moral objetiva, onde o agente possui a capacidade de deliberar e escolher o melhor rumo para sua ação por meio de uma posição imparcial, em terceira pessoa. O erro em tais concepções, segundo Williams, é considerar a deliberação prática como imparcial, pois, como ela é uma atividade em *primeira pessoa*, não pode desconsiderar traços do caráter do agente envolvido em tal deliberação: neste sentido, meu estado psicológico, minhas emoções⁴.

A deliberação imparcial, na ética kantiana, pode ser entendida como a capacidade de um sujeito, em reconhecimento (e amor) à lei moral, escolher um princípio universal para nortear sua ação. Tal teoria é conhecida como autonomia da vontade, e é o alicerce da teoria moral fundada por Kant. Nestes moldes podemos entender um agente moral como um ser que consegue, a despeito de suas inclinações, manter-se imparcial ao tomar uma decisão, visando uma ação que possa ser tomada como um mandamento universal da razão. Uma ação é moral, neste contexto, se a ação pode ser transformada em uma máxima (uma lei) que possa (e deva) ser aceita por qualquer ser racional que se depare com ela.

O ideal kantiano de um agente autogovernado nos trás a ideia do agente moral como um ser com um fim em si mesmo. Isso significa dizer que o valor de cada agente está em si mesmo, e cada agente moral desempenha o papel de membro de uma comunidade ideal, chamada por Kant de “reino dos fins”. Pode-se dizer que o que valida tal alegoria é a capacidade do agente de, por meio exclusivo da razão, reco-

¹ Jenkins (2006), p.53. Sobre antiteoristas, ver Clarke & Simpson (1989).

² Williams (1972), pp. xx-xxi.

³ Williams (1985), p. 72.

⁴ Williams (1985), pp. 65-6.

nhecer as leis que garantem a sua própria liberdade e, através desta mesma razão, escolher os meios idôneos para realizar sua ação. Assim, um princípio universal (a lei moral) garante a liberdade de cada agente, tornando coesa a comunidade moral.

A noção de ação por respeito (amor) à lei moral é o centro da moral kantiana e tal normatização traz consigo os conceitos de dever e obrigação moral. Tais conceitos, segundo Williams, apenas se sustentam devido à própria concepção ontológica do agente moral kantiano, de um agente como ser numênico – um ser que é capaz de abstrair-se e refletir suas ações além da causalidade e do tempo – ou, em outras palavras, deliberar imparcialmente a respeito de suas ações, por meio de máximas que possuem a pretensão à universalidade⁵. Williams comenta que

O eu que se afasta na reflexão racional dos meus desejos ainda é o mesmo eu que tem tais desejos e vai agir empírica e concretamente; e isto não é convertido, simplesmente por se afastar em reflexão, em um ser cujos interesses fundamentais residam em harmonia com todos os outros interesses. Ele não pode, apenas por dar este passo, adquirir motivações de justiça⁶.

O ceticismo aplicado por Williams em sua crítica ao kantismo recai no problema de aceitar uma comunidade moral como o “reino dos fins” kantiano, onde cada agente age distanciando-se de suas inclinações, desejos e compromettimentos pessoais, a fim de garantir uma postura de imparcialidade, conquistada mediante um imperativo categórico. O ponto de Williams é que sempre haverá aqueles indivíduos com vícios, fraquezas, sentimentos maldosos, violentos, gananciosos, etc. O conflito sempre existirá na relação entre as pessoas e destas com a moralidade. Uma comunidade moral como a idealizada por Kant serve apenas como um sentimento de consolo mediante as injustiças do mundo. Teorias morais intelectualistas, ao desconsiderar fatores contingentes da vida dos agentes e que constituem os próprios agentes como tais, parecem não dar conta da complexidade da vida moral.

Desconsiderar fatores que levam em conta os projetos de vida, os desejos e interesses da deliberação racional do agente também apresentam um problema para o sistema moral, pois conflitos de interesses sempre vão existir dentro da comunidade ética.

⁵ Ibidem, p. 64.

⁶ Ibidem, p. 69. Tradução nossa.

INTEGRIDADE, CARÁTER E PROJETOS FUNDANTES

Um dos problemas fundamentais na ética proposta por Williams e constantemente revisitado em sua obra é a integridade do agente moral. A importância dos projetos e comprometimentos não está tão contida em seu conteúdo, mas sim no seu papel desenvolvidor do caráter, na constituição do *self* – como elemento fundamental para a provisão de razões para viver⁷. A partir de tal caráter, Williams percebe a existência do que ele chama *projetos fundantes*⁸ (*ground projects*), ou seja, aqueles projetos que o sujeito identifica, os quais são necessários para dar sentido e *razão* para a própria vida de tal sujeito⁹.

Williams enxerga a moralidade imparcial como um empecilho para tais projetos. Em seu entender existe um conflito entre as morais imparciais e uma boa vida. O autor se pergunta: “como um eu tomado a partir de uma perspectiva de imparcialidade consegue reunir identidade suficiente para viver uma vida que respeite seus próprios interesses?¹⁰” Ao comentar o problema de Williams, Tomas Nagel aponta que a crítica geral reside no fato de que demandas impessoais requerem demais de nós e que se agimos de acordo com elas, não somos capazes de viver uma boa vida. Nagel comenta que as teorias morais impessoais “excluem o compromisso com os projetos pessoais que é uma condição para a integridade da nossa vida, e minam o compromisso com outras pessoas particulares, que é uma condição para o amor e a amizade¹¹”.

O fato, para Williams, é que cada pessoa possui um caráter e que tal caráter não pode ser dissociado na deliberação moral. Atingir um caráter impessoal, como se o agente não estivesse nas circunstâncias em que realmente está, é uma má interpretação adotada da doutrina kantiana¹². A aceitação de uma moral impessoal significa aceitar que o agente, ao deliberar, consegue deixar de lado, por assim dizer, seus interesses e projetos pessoais, assumindo-se como um ser imparcial que visa (por dever e obrigação) um resultado universalizável. Para Williams,

⁷ Jenkins (2006), p. 33.

⁸ *Ground projects*, no original. Uso a tradução do prof. Dr. Flávio Williges (2014).

⁹ Williams (1981), p. 14.

¹⁰ Williams (1985), p. 69.

¹¹ Nagel (2004), pp. 318-9.

¹² Williams (1981), p. 5.

Há, de fato, atividades humanas e relações em que imparcialidade e consistência são o caso. Mas erigir nestas noções um modelo de todas as relações morais é, assim como Kant disse que seria, o mesmo que tornar-nos um legislador supremo; uma fantasia que representa não o ideal moral, mas a deificação do homem¹³.

O que ocorre, quando agimos, é que quando decidimos agir, o fazemos por meio de um desejo motivacional, que contém em si uma consideração a respeito da situação, circunstâncias, levando em conta nosso estado psicológico no momento da ação, nossos projetos pessoais, nossas experiências, etc. Por mais que possamos nos distanciar e adotar uma postura imparcial, não conseguimos o fazer por completo. Mesmo que possamos justificar nossas ações por meio de um princípio universal, ainda estaremos inseridos em aspectos contingentes que, ainda que possam ser deixados de lado, constituem a nossa própria identidade.

O apelo de Williams para integridade e santidade do ponto de vista pessoal, sua rejeição da insistência kantiana na abstração de uma identidade formada por projetos pessoais e na adoção da perspectiva imparcial, caracterizam uma rejeição geral da moralidade kantiana como incondicional¹⁴. A despeito de seu conteúdo, se os projetos de um agente realmente lhe conferem identidade, abrir mão deles é o mesmo que abrir mão de si mesmo – um sacrifício que nenhuma teoria moral pode exigir.

SORTE MORAL

Segundo Bernard Williams, a concepção kantiana vincula e afeta uma série de noções como moralidade, racionalidade justificação e valor. Williams vê o problema da *sorte moral* orbitando o conceito da justificação¹⁵. Podemos dizer que ele se preocupa com “como os julgamentos são feitos, por assim dizer, internamente, por um agente racional que deseja reflexivamente avaliar suas ações¹⁶”. Ou seja, o esforço do agente em justificar as suas decisões e atos. Williams, em sua argumentação, pretende mostrar que tal justificativa, para ser efetuada, depende da sorte.

¹³ Williams (1973), p. 226. Tradução nossa.

¹⁴ Jenkins (2006), p. 59

¹⁵ Williams (1993), p. 35.

¹⁶ Statman (1993), p. 5.

Enxergar uma moralidade que transcende à sorte, à contingência, na linha crítica de Williams, é um erro. O caráter supremo da moralidade, cujo significado assume um papel quase religioso, acabaria perdendo seu valor. Williams abre o artigo *Moral luck*, identificando o esforço desta vertente filosófica em negar a influência da sorte na moral e, por sua vez, na ação do homem. Indiretamente, o autor nos confronta com a teoria da autonomia, trazida por Aristóteles, nos primórdios da tradição e reforçada por Kant, na modernidade.

No entender de Williams, o problema reside no fato que, sendo a moral uma forma absoluta de valor, ela é produzida pela vontade incondicionada, sendo, assim, incondicional. Em outras palavras, podemos dizer que, na visão corriqueira, não apenas a moral é imune, quanto o próprio agente é parcialmente imune à sorte através da moralidade. A amarga verdade, para Williams, é que os motivos, intenções e personalidade de uma pessoa são influenciadas por uma espécie de sorte, que chamaremos aqui de *sorte constitutiva*. Para ilustrar seu problema, Williams usa o exemplo do pintor pós-expressionista Paul Gauguin.

Gauguin, neste caso, é visto como alguém que, ao sofrer as imposições da vida sobre si, sente-se negligenciado. Em contrapartida, vislumbra outra vida, onde pode dedicar-se à pintura exclusivamente e, por isso, colher os frutos de seu trabalho. Contudo, terá de abdicar de sua vida originária, abandonando sua esposa e filhos para aventurar-se em tal projeto. No ponto de vista de Williams, a escolha de Gauguin só seria aceitável se, finalmente, ele for bem-sucedido em tal vida como pintor. O problema exposto é que, mesmo que o pintor tenha uma carreira de sucesso e venha a ser um ícone com seu trabalho, ainda assim não conseguirá justificar-se perante aqueles que foram prejudicados, diretamente, por sua escolha. Aqui, o fato apontado por Williams é que Gauguin jamais poderia ter aplicado as considerações que justificam sua escolha sem saber se tal escolha é, ou não, a correta – tal “acerto”, todavia, seria evidenciado pela realização de seu projeto, algo incerto no momento da escolha¹⁷.

No caso de Gauguin, supomos que seu sucesso reside sob seu controle e, portanto, se ele será ou não justificado é questão de sorte. A justificativa da ação, nesta perspectiva, passa pelo crivo da deliberação racional como uma consideração retrospectiva. As escolhas tomadas

¹⁷ Williams (1993), pp. 38-9.

pelo agente, sempre surgem da incerteza do sucesso, da aposta. A justificação, no entanto, só pode ser feita depois da escolha, e sua validade depende dos fatos que dela decorreram. A perspectiva do agente, no momento da escolha, pode-se dizer, difere da perspectiva do agente na hora da justificação, que é o produto de suas escolhas anteriores – tal agente é, literalmente, outra pessoa¹⁸.

Contudo, mesmo que a decisão do agente possa ser justificada, nada obriga aqueles afetados por tal decisão a aceitar tal justificativa, mesmo que o agente tenha sucesso em realizar seu projeto. Williams comenta que

A ideia de que houve um custo moral implica em si mesma que algo ruim aconteceu e, muitas vezes, que alguém foi injustiçado e, se as pessoas que foram injustiçadas não aceitarem a justificação, então ninguém pode exigir-lhes que as aceitem. Cabe a eles decidir até quanto estão preparados para adotar a perspectiva dentro da qual a justificação é válida [...] Se os sentimentos morais devem ser parte da vida como ela realmente é experimentada, eles não podem ser modelados em uma visão de mundo que cada acontecimento e cada pessoa estão à mesma distância¹⁹.

Porém, o cerne do problema levantado pelo autor, parece residir no fato da sorte moral não visar à justificação pessoal, mas, de outro modo, à relação da vida do agente e suas justificativas, ou a ausência delas, com a moralidade. O ponto de chegada, por assim dizer, do debate, seria estabelecer uma dimensão de decisão e avaliação da qual se possa transcender a sorte como um todo – o que, aparentemente é o problema.

Williams, todavia, enxerga, na escolha de Gauguin, dois tipos relevantes de sorte, a saber, sorte *intrínseca* ao projeto e *extrínseca* a ele. A sorte extrínseca, neste sentido, representa as ações e abstenções alheias. Tal fator contingente refere-se aos outros que, voluntaria ou involuntariamente contribuirão para a realização do projeto de Gauguin – e, não obstante, serão afetados pelas suas escolhas. A sorte intrínseca, contudo, diz respeito à pergunta fundamental que aponta para o fato de Gauguin ter as condições – em si mesmo – para ser um pintor de sucesso.

¹⁸ Williams (1993), pp. 50-1.

¹⁹ Id, p. 52.

Williams entende que a sorte intrínseca, em outros casos, pode estar localizada fora o agente. Ambos os tipos de sorte aqui relacionados, sob a perspectiva de Williams, são necessárias para a justificação verdadeira, contudo, apenas a sorte intrínseca tem relações com a não-justificação²⁰. Ou seja, para Gauguin não ser justificado em sua escolha, de abdicar de sua vida para viver seu projeto, ele necessita uma falha intrínseca – que é de não ter as condições necessárias para a sua realização, mesmo que tais condições não dependam exclusivamente de sua vontade.

Williams utiliza o exemplo de Anna Karenina para ilustrar as sortes intrínseca e extrínseca. Anna, na obra imortal de Tolstói, é uma aristocrata que aparentemente tem tudo: beleza, riqueza e um filho amado. Contudo, sente um vazio em seu interior – vazio este preenchido quando a protagonista conhece Conde Vronsky, um oficial de cavalaria que acaba por se tornar seu amante. Williams aponta, em relação aos pensamentos anteriores de Anna, seu projeto em viver com Vronsky poderia ter acabado de maneira diferente. Devido a uma falha intrínseca no coração do projeto, devido ao seu ciúme doentio, Anna acaba se matando. Teria sido uma falha intrínseca, também, se Vronsky tivesse cometido suicídio. Se, contudo, ele fosse morto acidentalmente, teria sido um infortúnio extrínseco²¹.

Outro ponto central da argumentação de Williams, apresentada no artigo *Moral luck*, diz respeito ao conceito de arrependimento (regret²²). Arrependimento pode ser entendido como uma reação emocional a determinados eventos passados. Em linhas gerais, pode ser expresso pelo sentimento de quão melhor algo seria se tivesse ocorrido de outra maneira. Podemos lamentar (regret), por exemplo, que os Judeus tenham sofrido severos abusos durante o holocausto, ou podemos nos

²⁰ Williams (1993), p. 41.

²¹ Id, p. 41-2

²² O termo regret, no inglês, possui uma série de traduções possíveis. Dentre elas, destacamos “pesar”, “lamento”, “desgosto” e “arrependimento”. Optamos pela tradução do mesmo por “arrependimento” pelo sentido dado posteriormente ao conceito de *agent-regret*, ou, arrependimento agente. Como este é um sentimento em primeira pessoa e retrospectivo, quem sente o *agent-regret*, realmente sente “arrependimento”. Sobre a escolha pela tradução *arrependimento-agente* (e não arrependimento-do-agente), foi pura e simplesmente pela dualidade contida no conceito “agente”. Além de ser um arrependimento “do agente”, é um sentimento que age de modo a ensinar algo ao agente moral – o que, a meu ver, condiz com o conceito estipulado por Williams.

sentir arrependidos por ter votado em determinado candidato, visto as consequências das políticas que ele assumiu posteriormente às eleições. Contudo, é do entender de Williams que existe outra forma de arrependimento, mais específica ao problema por ele proposto, chamado *arrependimento-agente*, relacionadas com um agente moral e sua perspectiva em primeira pessoa sobre os atos que ele mesmo cometeu, no passado.

O autor remete ao caso dos dilemas morais, onde dois cursos de ação moralmente necessários conflitam entre si, e ambos trarão sofrimento. Mesmo que o agente de tal escolha entre opte pelo curso que cause menos danos, por assim dizer, ainda *deverá* sentir arrependimento-agente pelos danos causados²³.

Façamos o seguinte exercício: imagine que você é o capitão de um submarino²⁴, no meio de uma guerra. Você emerge sua embarcação afim de que alguns homens, digamos cinco, façam reparos na parte externa. Assim que os homens saem pela escotilha, contudo, seu oficial de comunicações avisa que um avião inimigo está se aproximando. Você se vê diante de um dilema: se submergir, a fim de salvar toda a sua tripulação (inclusive você mesmo), os cinco marinheiros estariam à mercê de uma provável morte por afogamento. Tal dilema é exposto no filme *Operation Pacific*, de 1951.

No filme, o capitão, após a guerra, se vê consumido pelo remorso, autoaversão e começa a exibir comportamento autodestrutivo. Vejamos que ele não desafiou nenhuma regra moral: ao escolher entre dois cursos de ação, ele optou por aquele que salvaria o maior número de pessoas. Tais sentimentos, que ele experimenta em sua vida pós-guerra, são, de fato, parecem muito “humanos e compreensíveis²⁵”. De fato, não poderíamos atribuir culpa ao capitão do submarino por escolher salvar sua embarcação e tripulação. O arrependimento, assim, aparece como uma reação retrospectiva, em primeira pessoa (ele sente independente do juízo por parte de terceiros).

Em casos de dilema moral, há duas afirmações que se pode distinguir. A primeira, diz respeito às demandas normativas no agente. A segunda, diz respeito à natureza das emoções que o agente sentiu²⁶. Entendemos aqui que, mesmo que o agente não tenha infringido proposi-

²³ Williams (1993), p. 46.

²⁴ O exercício a seguir foi proposto por Murphy (2003) e adaptado por Kahn (2011).

²⁵ Murphy (2003), p. 67.

²⁶ Kahn (2011), p. 11.

talmente uma regra moral (afinal, não tinha controle sobre a situação, embora fosse o agente moral em questão), não apenas é permissível que ele sinta tais emoções negativas ao pensar sobre sua ação, mas que seria obrigatório que o mesmo sentisse. Embora tal exercício não se apresente nos escritos de Williams, este é o problema que ele apresenta.

Williams utiliza o exemplo do motorista que, acidentalmente, atropela uma criança. Como é de se esperar em um caso moral, tal agente desempenhará o papel de arrependido, e os próprios expectadores tentarão culpar o infortúnio e aliviar sua falha. Contudo, ao ver-se como executor de um ato errado, é de se esperar que o motorista não se deixe levar pelos consolos e permaneça em tal estado de espírito, o de arrependido pela sua má-ação. O arrependimento-agente, aqui, aparece como a sensação, o desejo do agente, de reparar, restituir, os danos feitos. O significado de tal conceito, não apenas é sentido pelo agente, como é esperado que ele o sinta – como uma espécie de lei moral. Statman comenta que

a consideração de Williams para seu arrependimento-agente não deve ser meramente descritiva ou conceitual, mas também normativa. Isso quer dizer que as pessoas não apenas sentirão o que Williams chama de arrependimento-agente, mas elas *deverão* ter esses sentimentos, pois seria irracional a elas não experimentar tais sentimentos²⁷.

Os graus de tal sentimento, no entanto, variam de acordo com o caso, bem como o envolvimento psicológico do agente nos mesmos. Williams parece perceber que uma racionalidade sem tal sentido para o arrependimento-agente, significa que, de acordo com o uso de nossa vontade, podemos ser livres dos aspectos não voluntários de nossas ações. Observa o autor, contudo, que até mesmo a história do agente é como uma teia, onde cada produto de sua vontade está cercado por produtos externos a ela²⁸. Assim, a ação voluntária acaba, de certo modo, sendo sujeita à chamada sorte constitutiva.

No caso de Gauguin, entretanto, supomos que seu sucesso reside sob seu controle e, portanto, se ele será ou não justificado é questão de sorte. Caso ele tenha má sorte intrínseca, e falhar por não ter condições pessoais de realizar seu projeto, ou seja, ser um pintor de

²⁷ Statman (1993), p. 6.

²⁸ Williams (1993), p. 44.

sucesso, apesar dos seus esforços, ele não será justificável e sentirá arrependimento-agente por ter agido como agiu. Se ele tiver má sorte extrínseca (como sofrer um acidente no caminho para a nova vida, que lhe impossibilite de pintar outra vez), então, embora ele possa se arrepender de sua falha, tal arrependimento não será diferente do arrependimento sentido por um espectador, sem assumir, assim, o caráter de arrependimento-agente.

O arrependimento-agente se figura no conflito entre o que o agente moral sabia na hora de sua deliberação, antes de agir, e o resultado dos seus atos – muitas vezes, influenciados por eventos além de seu controle. Se ele delibera mal, e as coisas dão errado, o arrependimento recai sobre a sua própria deliberação. Contudo, se ele delibera bem, e as coisas acabam de maneira desastrosa, ele certamente desejará que houvesse acontecido de outra maneira.

Em um ensaio escrito antes de cunhar o termo arrependimento-agente, Williams nos mostra o caso de Agamenon, que matou sua filha Ifigênia, em sacrifício a Artemis, acreditando que isto fosse parte de sua responsabilidade como comandante²⁹. Após tê-lo feito, mesmo tendo tomado a melhor decisão (sacrificar Ifigênia em prol da vitória), não parece irracional a Agamenon sofrer a perda de sua filha – e além de sofrer por isso, sofre por ter cometido tal ato³⁰. O caso de Agamenon difere do caso do motorista do caminhão, já que envolve escolha deliberativa no caso de que ele estava ciente do que cada escolha representaria. No caso do motorista, contudo, a sorte parece desempenhar um papel maior³¹.

Os dois exemplos abrem margem para identificarmos dois tipos de arrependimento-agente. O primeiro, simbolizado pelo exemplo do motorista do caminhão, é o arrependimento-agente sobre algo que aconteceu através de uma combinação de azar e o fato de estar no lugar errado no momento relevante. Neste caso, você sente arrependimento pelo que fez, enquanto não acredita que poderia prever a situação ou que teria agido diferente se soubesse do resultado. No segundo caso, como no exemplo de Agamenon e do piloto do submarino descrito anteriormente, há o arrependimento-agente mediante a

²⁹ Williams (1973), p. 173.

³⁰ Id, p. 175.

³¹ Baron (1988), p. 263.

escolha da ação, da deliberação propriamente dita. Os agentes, neste segundo caso, tendem a sentir o arrependimento-agente, mesmo que não agissem de maneira diferente da que eles agiram³².

O problema do arrependimento-agente se conecta intrinsecamente com o problema da justificação retrospectiva:

A perspectiva da escolha deliberativa na vida de alguém é constitutivamente *daqui*. Correspondentemente, a perspectiva de avaliação com maior conhecimento é necessariamente *de lá*, e tanto não posso garantir o quanto factualmente será, quanto não posso finalmente garantir a partir de que ponto da avaliação meus maiores e mais fundamentais arrependimentos estarão³³.

O ponto de Williams aqui é que há decisões onde há espaço para a avaliação posterior da racionalidade deliberativa. Em casos onde há um projeto a qual o agente está intimamente ligado, um *projeto fundante*, o sucesso ou a falha são cruciais para a reação do agente ao pensar sobre ele, posteriormente. Em caso de uma falha, o agente se acometerá pelo arrependimento. Em caso de sucesso, ele poderia justificar sua ação³⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Williams, ao abordar o problema da sorte moral, direciona sua crítica à moralidade cotidiana, uma amálgama entre a doutrina kantiana e o utilitarismo. Segundo ele, a vida moral resume-se a simples motivações, sem nenhum limite prático ao que se refere como sendo uma “genuína patologia da vida moral³⁵”. Os limites, aqui, representam a garantia da identidade do agente, sua liberdade, cedidas pelo *consolo* oferecido pela moralidade – seja pelo dever de justiça ou responsabilidade.

No ponto de vista de Williams, assim, a sorte não é algo exterior à moralidade. Na verdade, ela acaba por influenciar os juízos, determinando nossas avaliações e sentimentos morais. Bernardo Ferreira comenta que:

³² Baron (1988), p. 264.

³³ Williams (1993), p. 49

³⁴ Id, p. 50.

³⁵ Id, p. 53.

Williams, em seu artigo, tinha como alvo a imagem de que a consciência reflexiva do sujeito moral seria um dado exterior às circunstâncias da deliberação, constituindo, exatamente por isso, a condição da deliberação nas circunstâncias. Desta forma, ele buscava mostrar que a própria avaliação racional das nossas escolhas morais não é imune à fortuna e que, portanto, o sujeito moral não pode ser pensado fora das condições em que seus julgamentos são feitos³⁶.

Para Williams, a moralidade contém, em sua essência, “uma forma suprema de justiça³⁷” O autor nos aponta outra visão do mundo moral, mais complexa, que abarca aspectos importantes da condição humana, como arrependimento, culpa, vergonha, etc. Uma teoria ética que não considere tais aspectos, bem como interesses, gostos, compromimentos e projetos pessoais, que garantem a integridade do agente, tende a fracassar, apontando uma realidade fantasiosa e irreal.

A despeito de quaisquer objeções que se possa fazer às críticas de Williams, é evidente a sua importância no debate ético contemporâneo. Ao criticar as teorias intelectualistas e as morais imparciais, o autor preocupa-se em mostrar que os legados clássicos e iluministas, que alicerçam as teorias morais até os dias de hoje, parecem carentes em adequar as psicologias morais que eles incorporam com a realidade moral cotidiana dos agentes.

O foco de Williams em procurar uma teoria que assegure a integridade dos agentes, com suas contingentes personalidades, inclinações e desejos, acaba por tornar-se instigante e provocadora e o problema da sorte moral aparece, neste contexto, como uma emergente questão desafiando as teorias éticas tradicionais.

O fato é que Williams pretende mostrar que nossas concepções sobre a moral podem não ser tão seguras como parecem, e até mesmo as teorias éticas mais sofisticadas (e talvez principalmente elas) não conseguem dar conta da complexidade de nossa vida moral.

³⁶ Ferreira (2012), p. 173.

³⁷ Williams (1993), p. 36.

REFERÊNCIAS

- BARON, Marcia. *Remorse and agent regret*. In: *Midwest Studies in Philosophy*, XIII, pp. 259- 281. 1988.
- FERREIRA, Bernardo. *A fortuna e os limites do humano*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27. No. 78, pp. 171-6. São Paulo, 2012.
- HERMAN, Barbara Herman. *Integrity and impartiality*. In: HERMAN, Barbara. *The practice of moral judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- JACOBS, Jonathan. *Dimensions of moral theory: An introduction to metaethics and moral psychology*. Oxford: Blackwell, 2002.
- JENKINS, Mark P. *Bernard Williams*. McGill-Queen's University Press, 2006.
- KAHN, Leonard. *Conflict, regret and modern moral philosophy*. In: BROOKS, Thom (ed.) *New waves in ethics*. Palgrave, 2011 (disponível em https://www.academia.edu/226939/Conflict_Regret_and_Modern_Moral_Philosophy acesso em 01/10/2014).
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Coleção os pensadores 1ed. Vol XXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MURPHY, Jeffrie G. *Getting even: forgiveness and its limits*. Oxford University Press, 2003
- NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RORTY, A. *Agent regret*. In: RORTY, A. *Explaining emotions*. University of California Press, 1980.
- STATMAN, Daniel (Ed.). *Moral luck*. State University of New York Press, 1993.
- WILLIAMS, Bernard. *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- WILLIAMS, Bernard. *Person's character and morality*. In: WILLIAMS, Bernard. *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral luck*. In: STATMAN, Daniel (Ed.). *Moral luck*. State University of New York Press, 1993.
- WILLIAMS, Bernard. *Internal reasons and the obscurity of blame*. In: WILLIAMS, Bernard. *Making sense of humanity, and others philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- WILLIGES, Flávio. *Psicologia moral*. In: TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

Exceção e autenticidade: um encontro possível entre Giorgio Agamben e Charles Taylor

Rogério Foschiera
IFRS-Campus Feliz

1. APRESENTAÇÃO

Este trabalho pretende demonstrar que é possível estabelecer um íntima conexão entre o conceito de exceção e de autenticidade, respectivamente explicitados por Giorgio Agamben e Charles Taylor nas expressões “estado de exceção” e “ética da autenticidade”. Conceitos que delimitam e marcam grande parte da obra desses filósofos.

Paradigma da política contemporânea, segundo Agamben, o estado de exceção consiste na estratégia primeira para que a vida seja apropriada pelo direito num processo de inclusão e exclusão. Um movimento inerente à constituição do estado de direito e por isso inevitável. Daí o sentido da expressão “a regra vive somente da exceção”: a única vida do direito é aquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Quanto à autenticidade em Taylor, temos o sentido da cultura da autenticidade como momento histórico que vivemos e que prima pelo subjetivo, o pessoal e a autorrealização; e ética da autenticidade como processo hermenêutico de entendimento das raízes ontológicas e morais da modernidade e que configuram o mundo ocidental a partir da modernidade.

Como se relacionam esses dois conceitos? Os dois conceitos nos levam a supor sobre o direito, a civilização, a ética e a humanidade muito mais do que é possível estruturar positivamente por intermédio da razão. Uma aproximação da verdade a partir de pressupostos éticos ou de enunciados positivos do direito poderá ser mais eficaz se pudermos resguardar espaços para a autenticidade no plano pessoal, a diversidade cultural e o diálogo universal.

Os mecanismos de sujeição que se instauram a partir do estado de exceção e que são constitutivos do direito moderno geram situações desumanizadoras e que marcam um exercício de poder sob a óptica da relação soberano-bando, do homo sacer e da vida nua. Mais do que nunca a ânsia por autenticidade e por uma ética da autenticidade se mostra legítima e necessária. Com ela abrem-se possibilidades de preservação do humano autenticamente humano e do político verdadeiramente político.

2. AGAMBEN E O ESTADO DE EXCEÇÃO

Segundo Petrônio (2013) não seria exagero afirmar que o mercado editorial brasileiro vive uma espécie de Temporada Giorgio Agamben¹, o filósofo italiano que tem a marca da interdisciplinaridade. Em ensaios curtos, define várias ideias: verdade, amor, política, prosa. Isso leva o autor a destacar três núcleos geradores do pensamento de Agamben: a poesia, a infância e a morte. E chega a um conceito seminal: a teoria da impotência:

1 Em 2012, a editora Autêntica, de Minas Gerais, deu início a uma série dedicada ao pensador italiano, abrigada no interior de sua Coleção Filô. Depois de publicar a primeira obra do filósofo romano, *O Homem Sem Conteúdo*, de 1970, a editora lança agora *Ideia da Prosa e Introdução a Giorgio Agamben: Uma Arqueologia da Potência*. Da “safra Agamben” faz parte também da reedição, pela Editora da UFMG, de duas obras de sua autoria esgotadas há algum tempo por aqui: *Infância e História* e *O Poder Soberano e a Vida Nua*, primeiro volume do projeto *Homo Sacer*. Nascido em 1945, Agamben tem trabalhado nesse projeto desde os seus 50 anos. Até o momento, *Homo Sacer* conta com oito livros distribuídos em quatro volumes. De Agamben, aliás, a UFMG já havia lançado *O Sacramento da Linguagem*. Por fim, fechando o pacote voltado para o pensador, a Boitempo, de São Paulo, que publicou *Estado de Exceção e O Reino e a Glória*, prepara para abril *Opus Dei: Arqueologia do Ofício*, quinto livro do segundo volume do *Homo Sacer*. (Cf. PETRÔNIO, 2013).

A impotência não é privação ou carência. É o estado mais elevado da liberdade humana, pois é aquele gesto que nos liberta de todas as determinações biológicas, culturais ou teológicas. Liberdade não é apenas poder-ser. Liberdade é acima de tudo poder-não-ser. Não é afirmarmos o que somos, mas podermos renunciar ao que não somos. E nos transformarmos em algo que nem sequer nos imagináramos capazes. (PETRÔNIO, 2013).

Agamben (2010) nos lembra que os gregos utilizam duas palavras para *vida*: *zoé* (vida enquanto comum a todos os seres) e *bíos* (vida enquanto viver humano). Contudo, essa vida natural e reprodutiva permanece confinada no *oîkos* e é excluída da *pólis*. É Foucault (1976) quem explicita que por milênios o homem permaneceu como um animal vivente capaz de existência política, o que não se vê no “limiar da modernidade biológica” quando o simples corpo vivente torna-se a aposta das estratégias políticas. “O ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político filosóficas no pensamento clássico”. (AGAMBEN, 2010, p. 12).

Agamben (2010) quer investigar o que, para ele, ficou como um ponto cego na pesquisa de Foucault: a intersecção entre o poder jurídico-institucional e o poder biopolítico. Em outras palavras: “Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?” (AGAMBEN, 2010, p. 14). Protagonista da obra é a vida nua, a vida matável e insacrificável do *homo sacer*, esta obscura figura do direito romano arcaico. Na modernidade, ao mesmo tempo em que a exceção se torna regra, a vida nua coincide com o espaço público. Ao mesmo tempo em que o homem se torna objeto do poder estatal, nasce a democracia moderna na qual o homem é considerado sujeito do poder político. “Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insacrificável e, porém, matável.” (AGAMBEN, 2010, p. 17).

Contudo, a liberdade encontra seu principal obstáculo na lógica da soberania. Para Petrônio (2013) esse é o tema que permeia o projeto filosófico que Agamben intitulou *Homo Sacer*, iniciado com *O Poder Soberano e a Vida Nua*. O *homo sacer* é uma estranha figura do direito ro-

mano, recolhida pelo jurista latino Festo. Designa aquele indivíduo cuja pena por um delito é tornar-se matável. Paradoxalmente, recebe-a ao ser sagrado - ou seja, etimologicamente, separado do ordenamento jurídico, podendo ser assassinado sem ônus legal para o assassino. Porém, sua morte tampouco pode ser ritual, pois ele não é digno dos deuses.

Inicialmente, Agamben, em sua obra “Estado de exceção” situa a questão da exceção em Carl Schmitt, que lembra que o soberano é “aquele que decide sobre o estado de exceção” (1922) ou mesmo em Saint-Bonnet, para quem o estado de exceção constitui um “ponto de desequilíbrio entre o direito público e o fato político” (2001). O estado de exceção seria a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. E, com isso, o autor introduz a questão: “É essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida, que a presente pesquisa se propõe a explorar.” (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Para o autor, o estado de exceção é sempre a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos. Hitler, logo que tomou o poder promulgou o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*. Nas palavras do autor:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Desde então essa prática tornou-se comum, inclusive nos estados democráticos, o que leva o autor a afirmar que “o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 13). Deixou de ser uma medida provisória e excepcional para ser uma técnica de governo que transpõe a democracia para o absolutismo. O estado de exceção não é um direito especial, como o da guerra, mas uma suspensão da própria ordem jurídica. Trata-se de uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da absolutista. A ele se associa a ideia de *plenos poderes*, onde o executivo tem o poder de promulgar decretos com força de lei, delegando ao governo um poder legislativo que deve-

ria ser competência exclusiva do Parlamento. Temos uma progressiva erosão dos poderes legislativos do Parlamento, que se limita a ratificar os decretos do executivo. O que deveria ser uma exceção transformou-se numa prática duradoura de governo.

Sobre o papel decisivo da exceção (*ausahme*), afirma o autor: Esta é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma da sua suspensão. Ela está para o direito positivo, como a teologia negativa está para a teologia positiva. Enquanto esta, na verdade, predica e afirma de Deus determinadas qualidades, a teologia negativa (ou mística), com o seu *nem... nem...*, nega e suspende a atribuição de qualquer predicação. Ela não está, todavia, fora da teologia, mas funciona, observando-se bem, como o princípio que fundamenta a possibilidade em geral de algo como uma teologia. Somente porque a divindade foi pressuposta negativamente com aquilo que subsiste fora de qualquer predicado possível, ela pode tornar-se sujeito de uma predicação. De modo análogo, somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal com âmbito da própria validade. (AGAMBEN, 2010, p. 24).

Dessa forma, o autor tenta mostrar que “não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela.” (AGAMBEN, 2010, p. 25). Trata-se de uma “tomada do fora”, onde o caos é incluído no ordenamento através da criação de uma zona de indiferença entre o externo e o interno, entre caos e situação normal, ou seja, o estado de exceção. Assim como a linguagem pressupõe o não linguístico numa relação virtual, também a lei pressupõe o não jurídico. “A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma.” (AGAMBEN, 2010, p. 28). A exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele. Aquilo que não pode ser incluído em nenhum caso será incluído na forma de exceção.

Agamben se debruça sobre a análise da questão: o estado de exceção pode ser inserido no ordenamento jurídico ou é exterior a esse ordenamento? Nas palavras do autor: “Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o

problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença.” (AGAMBEN, 2004, p. 39). Enquanto figura da necessidade, o estado de exceção apresenta-se como figura “ilegal”, mas “jurídica e constitucional”, que se caracteriza pela criação de novas normas e de nova ordem jurídica. A própria revolução se caracteriza por não ser regulamentada pelos poderes estatais, por isso ela é antijurídica, mesmo que justa. Para o autor a teoria da necessidade não se sustenta dada a própria natureza da necessidade. Ou seja:

Essa ingênua concepção, que pressupõe uma pura factualidade que ela mesma criticou, expõe-se imediatamente às críticas dos juristas que mostram como a necessidade, longe de apresentar-se como um dado objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas como tais. (AGAMBEN, 2004, p. 46).

No estado de necessidade, o juiz elabora um direito positivo de crise, assim como, em tempos normais, ele preenche as lacunas do direito. Assim, o estado de exceção estaria relacionado com as lacunas do direito. O estado de necessidade é interpretado como uma lacuna no direito público, a qual o poder executivo deverá remediar. Mas, nas palavras do autor: “Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal.” (AGAMBEN, 2004, p. 48).

Para Agamben, a tentativa mais rigorosa de construir uma teoria do estado de exceção se deve a Carl Schmitt, em dois livros publicados no início da década de 1920, um sobre ditadura e outro sobre teologia política. “O *telos* da teoria é, nos dois livros, a inscrição do estado de exceção num contexto jurídico.” (AGAMBEN, 2004, p. 54). Trata-se de uma articulação paradoxal, já que se quer inscrever no direito algo essencialmente exterior a ele. Na ditadura comissária, há uma suspensão da constituição para defender sua existência, numa distinção entre a norma e as regras técnico-práticas que presidem sua realização. Já a ditadura soberana se permite impor uma nova constituição, numa distinção entre poder constituinte e poder constituído. O soberano, que decide sobre a exceção, se ancora na ordem jurídica. Em si, a decisão é

uma anulação da norma, mas o soberano, ao mesmo tempo, está fora da ordem jurídica válida. Schmitt institui uma série de divisões para viabilizar o funcionamento da máquina do direito. Divisões entre normas do direito e normas de realização do direito, entre a norma e sua aplicação concreta. Conforme o autor:

A ditadura comissária mostra que o momento de aplicação é autônomo em relação à norma enquanto tal. [...] Representa, pois, um estado da lei em que esta não se aplica, mas permanece em vigor. Em contrapartida, a ditadura soberana, em que a velha constituição não existe mais e a nova está presente sob a forma 'mínima' do poder constituinte, representa um estado da lei em que esta se aplica, mas não está formalmente em vigor. (AGAMBEN, 2004, p. 58).

Em Schmitt a norma nunca pode ser deduzida sem deixar resto. O estado de exceção introduz no direito uma zona de anomia onde ele se viabiliza. Nas palavras de Agamben:

Em nosso estudo do estado de exceção, encontramos inúmeros exemplos da confusão entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo; tal característica, como vimos, uma das características essenciais do estado de exceção. [...] Porém, do ponto de vista técnico, o aporte específico do estado de exceção não é tanto a confusão entre os poderes, sobre a qual já se insistiu bastante, quanto o *isolamento* da 'força da lei' em relação à lei. [...] O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei. (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Ao tratar de potência e direito, Agamben retoma a importante distinção entre poder constituído e poder constituinte, não pela questão em si, o que parece suficientemente abordado no conceito trotskista de "revolução permanente" e no maoísta de "revolução ininterrupta". Mas, principalmente, pela dificuldade de distinguir poder constituinte e poder soberano. "Poder constituinte e poder soberano excedem, ambos, nesta perspectiva, o plano da norma (seja até mesmo da norma fundamental), mas a simetria deste excesso é testemunha de uma contiguidade que vai se diluindo até a coincidência." (AGAMBEN, 2010, p. 49). Na mesma relação entre ato e potên-

cia, o autor afirma que foi Aristóteles quem legou à filosofia ocidental o paradigma do soberano. Ou seja:

A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência, em relação de bando (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na *Metafísica* de Aristóteles, isto corresponde à figura do “pensamento do pensamento”, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar). (AGAMBEN, 2010, p. 53).

A ideia central, aqui, é que a potência existe antes de ser exercida e que a obediência precede as instituições que a tornam possível. Trata-se do caráter mitológico, segredo de todo poder.

E é isso que possibilita vivermos na estrutura do bando soberano, onde a lei vigora, mas não significa. Uma lei que se mantém como “ponto zero” do seu conteúdo incluindo as pessoas numa pura relação de abandono. Para Agamben é em Kant que a forma pura da lei como “vigência sem significado” aparece pela primeira vez na modernidade e se torna familiar nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários do nosso tempo. Do que decorrem, para o autor, dois questionamentos: o das Escrituras (ai de vós, homens da lei... não entrastes e não permitistes que outros entrasse) e sua possível reformulação (ai de vós que não quisestes entras pela porta da Lei e nem ao menos permitistes que fosse fechada). Daí sua conclusão: “À altura da tarefa esparta hoje somente um pensamento capaz de pensar simultaneamente o fim do Estado e o fim da história, e de mobilizar um contra o outro.” (AGAMBEN, 2010, p. 66).

Agamben recorda da definição do gramático romano Festo para uma figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*:

Homo sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro. (FESTO *apud* AGAMBEN, 2010, p. 74).

Como mostra Agamben, historicamente, o soberano tem sido considerado uma lei viva, por isso ele não é obrigado por ela. Anomia e *nomos* coincidem inteiramente em sua pessoa. Enquanto lei viva é intimamente *anomos*, por isso o estado de exceção é a vida secreta e verdadeira da lei. Teríamos, por isso, uma lei viva, hierarquicamente superior e uma lei escrita, a ela subordinada. Daí a constatação de que a anarquia geral das festas anômicas evidencia a anomia interna ao direito, o estado de emergência como pulsão anômica contida no próprio coração do *nomos*. Direito a anomia mostram sua distância e, ao mesmo tempo, sua secreta solidariedade. Ou seja:

As festas anômicas dramatizam essa irreduzível ambiguidade dos sistemas jurídicos e, ao mesmo tempo, mostram que o que está em jogo na dialética entre essas duas forças é a própria relação entre o direito e a vida. Celebram e reproduzem, sob a forma de paródia, a anomia em que a lei se aplica ao caos e à vida sob a única condição de tornar-se ela mesma, no estado de exceção, vida e caos vivo. (AGAMBEN, 2004, p. 111).

Agamben destaca a importância do termo *auctoritas*, que no direito romano era atribuição do senado, como propriedade do *auctor*, termo que deriva do verbo *augeo*: *autor é is qui auget*, aquele que aperfeiçoa, acresce ou aumenta o ato, ou faz existir. *Auctoritas*, junto com *potestas* forma uma dualidade que define a ação jurídica perfeita, mesmo que o primeiro não tenha nada a ver com o segundo, nem mesmo com o *imperium*. “A *auctoritas* parece agir como uma força que suspende a *potestas* onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 121). Podia ser usado em situações excepcionais, quando um cidadão romano ameaçasse a segurança da república, este poderia ser destituído de seus bens e condenado à morte, perdendo seu estatuto de cidadão romano. Um direito que se indetermina inteiramente com a vida. “Se Augusto recebe do povo e do Senado todas as magistraturas, a *auctoritas*, ao contrário, está ligada à sua pessoa e o constitui como *autor optimi status*, como aquele que legitima e garante toda a vida política romana.” (AGAMBEN, 2004, p. 125-6). Justamente porque o soberano era a encarnação de uma *auctoritas* e não de uma *potestas*, que a

auctoritas era tão estritamente ligada à pessoa física. Resumidamente, nas palavras de Agamben:

O sistema jurídico do Ocidente apresenta-se como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – que podemos inscrever aqui, por comodidade, sob a rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome de *auctoritas*. (AGAMBEN, 2004, p. 130).

Na relação dialética entre os dois elementos, o estado de exceção é que vai articular e manter eles juntos numa máquina jurídico-política letal. Hoje o estado de exceção atingiu seu máximo desdobramento planetário. Por isso, trata-se de mostrar que o direito pode não estar relacionado com a vida e que a vida pode não estar relacionada com o direito. Esse espaço para a ação humana entre os dois é a política.

Isso nos remete, com Agamben, para a ambivalência do sacro e de sua aproximação com o bando. Vivências radicais da religiosidade estão associadas com uma separação do mundo, com processos de dessubjetivização que se dão pela perda do nome original e perda de direitos fundamentais como a liberdade, a autonomia, o exercício da sexualidade e o usufruto de bens materiais através dos votos de obediência, castidade e pobreza. Tal suposto processo de purificação é, em parte, esclarecido por Durkheim:

Sem dúvida os sentimentos que inspiram estas e aquelas não são idênticos: uma coisa é o respeito e outra a repugnância e o horror. Todavia, dado que os gestos são os mesmos nos dois casos, os sentimentos expressos não devem diferir por natureza. Existe, na verdade, algo de horror no respeito religioso, sobretudo quando é muito intenso, e o temor que inspiram as potências malignas não é geralmente desprovido de algum caráter reverencial... O puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades do mesmo gênero, que compreende as coisas sacras. Existem duas espécies de sagrado, o fasto e o nefasto; e não somente entre as duas formas opostas não existe solução de continuidade, mas um mesmo objeto pode passar de uma a outra sem alterar sua natureza. Com o puro se faz o impuro e vice-versa: a ambiguidade do sacro consiste na possibilidade desta transmutação. (DURKHEIM *apud* AGAMBEN, 2010, p. 79-80).

E o autor segue mostrando o quanto as tentativas de sacralizar a vida humana até como uma dimensão antropológica ou psíquica ou como um direito fundamental não passam de mecanismos de sujeição da vida a um poder de morte, sua irreparável exposição na relação de abandono. E explicita:

“[...] a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana.” (AGAMBEN, 2010, p. 86).

Para Agamben, o elemento político originário é a vida nua ou a vida sacra, ou seja, a vida absolutamente matável. A vida humana só se politiza através do abandono a um poder incondicional de morte, um poder que no direito romano aparece na relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte).

3. CHARLES TAYLOR E A ÉTICA DA AUTENTICIDADE

Charles Taylor é um pensador dinâmico, atual, profundo e principalmente complexo. Para alguns, Taylor é, de fato, essencialmente um anômalo - por causa de sua origem e formação - estudioso de Hegel; para outros, é um expoente, mais ou menos representativo, da recente escola comunitarista; para outros, ainda, não passa de um agudo crítico do comportamento, um neoaristotélico, um enésimo expoente da *koiné* (corrente) hermenêutica contemporânea, um teórico do multiculturalismo, um defensor do republicanismo (um ‘social-democrata tocqueviliano’, como gostava de se definir ele mesmo), um defensor do nacionalismo quebequense ou, mais simplesmente, por causa de suas múltiplas vertentes, mais um filósofo social católico. Podem-se destacar quatro linhas de sua investigação: a concepção hermenêutica das ciências humanas, unida a uma visão do homem como ser de significados; a linguagem como articulação desses significados; e a filosofia política como âmbito público da identidade significativamente configurada. (Cf. FOSCHIERA, 2008).

A complexidade da figura de Charles Taylor é, antes de tudo, um retrato de sua particular formação intelectual, que está não só entre duas tradições filosóficas muito diversas (a anglo-saxônica e a continental), como também responde a insistências e interesses de tipo filosófico e também de caráter histórico e concretamente político. Ao contrário do que se poderia pensar, tudo isso não faz de Taylor um pensador *eclético*. Com efeito, deve-se, antes, admirar a coesão de sua reflexão, que se pode explicar como produto de uma profunda unidade de intentos. É exatamente em razão desta unidade e inspiração que Taylor pôde descrever surpreendentemente a própria obra como a de um *monomaniaco*, um *ouriço*, segundo a imagem usada por Isaías Berlin no título de um célebre ensaio. (Cf. BERLIN, 2002, p. 447-505).

A filosofia moral contemporânea, particularmente no mundo da língua inglesa, tendeu a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, mais na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver. Não há espaço conceitual para a noção do bem como o objeto de nosso amor ou lealdade, ou ainda como foco privilegiado da atenção ou da vontade. Por isso Taylor (1994) propõe-se apresentar e examinar as linguagens subjacentes mais ricas em que assentamos os alicerces e o sentido das obrigações morais que reconhecemos. Quer examinar o pano de fundo de nossa natureza e situação espirituais, que são suporte para algumas das intuições morais e espirituais dos contemporâneos. Além das noções e reações relativas a tópicos como justiça e respeito à vida, ao bem-estar e dignidade das pessoas, quer analisar o sentido do que está na base da própria dignidade, ou questões que tornam a vida significativa ou satisfatória. Isso Taylor (1994) denomina de *avaliação forte*, pois envolve discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas pelos desejos, inclinações e escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados.

Questões como o respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e à prosperidade dos outros são exigências sentidas como morais em todas as sociedades humanas, são intuições morais incomumente profundas, potentes e universais, como que arraigadas no instinto e, em contraste com outras reações morais provindas da educação, parece haver uma compunção natural, inata. A cultura e a criação podem aju-

dar a definir as fronteiras dos *outros* relevantes, mas não parecem criar a reação básica em si. Por isso, as reações morais têm duas facetas. De um lado são quase como instintos, comparáveis ao amor por doces; do outro, parecem envolver afirmações, implícitas ou explícitas, sobre a natureza e condição dos seres humanos - aceitação ou afirmação de uma ontologia do humano. Taylor (1994) considera cômodo e tentador contentar-se com a perspectiva da consciência naturalista moderna, que destaca apenas as reações morais instintivas e considera a ontologia que lhe confere articulação racional um mero palavreado, como coisas sem sentido de uma época que passou. Diz que essa divisão tão nítida não pode ser mantida. Comparando o gosto pelos doces ou a náusea por certos odores com as escolhas morais, vê que parece não haver outro critério para um conceito do nauseante além das reações; já na resposta vinculada a um objeto apropriado, a reação seria apenas bruta. As reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimentos *viscerais*, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos.

As várias explicações ontológicas atribuem predicados aos seres humanos que parecem análogas aos predicados teóricos das ciências naturais. Em Platão, por exemplo, a explicação ontológica que está na base da moralidade era idêntica a sua teoria *científica* do universo. As explicações ontológicas têm o estatuto de articulações dos instintos morais. Elas articulam as afirmações implícitas nas reações. Existe, portanto uma objetividade moral. A introversão moral requer que se neutralizem algumas reações, mas não se trata de prescindir por inteiro das reações.

Mas, o que nos interessa é o entendimento e a proposta de Taylor em torno da ética da autenticidade. Originada em fins do século XVIII, para Taylor o ponto de partida da ética da autenticidade pode ser fixado na noção, então corrente, de que os seres humanos estão dotados de sentido moral, de um sentimento intuitivo do que está bem e do que está mal – uma ideia enunciada inicialmente por outros, mas que apareceria em sua forma decisiva para a modernidade em Rousseau. Ele dá voz a um novo sentido para esse contato do indivíduo consigo mesmo, convertendo-o em algo que devemos alcançar com o *fim* de sermos verdadeiros e plenos seres humanos, registrando um pronun-

ciado *giro subjetivo* da cultura moderna, em que terminamos por pensar em nós mesmos como seres investidos de uma profundidade interior, até então não reconhecida.

A ética da autenticidade, filha do período romântico, é desde o começo crítica com a racionalidade não comprometida e com um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade. Posteriormente, o autor agrega a ela a noção de *originalidade*, segundo a qual cada um de nós tem uma forma original de ser humano. Taylor valoriza a formulação de Herder de que todo homem tem sua própria medida e ao mesmo tempo uma voz própria de todos os seus sentimentos com respeito aos demais. Aquele componente crítico ao atomismo e ao racionalismo não comprometido, combinado com a busca de uma integridade íntima e de originalidade, teriam constituído “o pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de auto realização e desenvolvimento de si mesmo em que habitualmente nos fechamos” (VENTURI JR., 2003, p.95).

No intuito de recuperar a importância do ideal da autenticidade para que possa ajudar a restaurar a prática, Taylor defende três coisas, todas elas controvertidas: a validade da autenticidade como ideal; a ideia de que argumentações razoáveis fazem diferença; e a de que se pode argumentar razoavelmente sobre os ideais e sobre a adequação da prática com esses ideais. Conforme Venturi Jr.:

Ao individualismo relativista Taylor contrapõe uma autenticidade universalizável (enquanto potencial humano à originalidade); à razão instrumental (atomizada e heterônoma), presa a cálculos de custo-benefício, uma razão (dialógica e autônoma) capaz de exercer a crítica axiológica e a hierarquização das formas do bem-viver; ao conformismo alegre e hedonista com as benesses (reais ou prometidas) do despotismo brando e ao conformismo cínico que encara as fontes de mal-estar como contrapartida inevitável dos ganhos de liberdade (um mal necessário do rompimento com a velha ordem de papéis sociais rígidos e pré-definidos), contrapõe a possibilidade da autodeterminação de nosso destino. (VENTURI JR, 2003, p. 97).

Criticando as correntes ‘pós-modernas’ que deslegitimam os horizontes de significado, como em Derrida, Foucault e seus seguidores, Taylor sintetiza a complexidade do ideal de autenticidade:

En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa.

Es esto lo que las tendencias tan de moda de la “desconstrucción” encierran hoy en día. Dan énfasis a (A.i), la naturaleza constructiva, creativa de nuestros lenguajes expresivos, mientras olvidan por completo (B.i). Y captan las formas extremas de (A.iii), la amoralidad de la creatividad, a la vez que olvidan su entramado dialógico, que nos liga a los demás. (TAYLOR, 1994, p. 99).

Para compreender o que existe de novo nisto, é necessário considerar a analogia com anteriores visões morais, nas quais estar em contato com alguma fonte – por exemplo, Deus, ou a Idéia de Bem – se considerava essencial para uma existência plena. Agora a fonte com a qual se tem que entrar em contato reside no interior de cada um. Isto é parte do giro subjetivo da cultura moderna. Instaura-se aqui uma forma nova de interioridade, na qual se termina por pensar a si mesmo como um ser investido de uma essencialidade interior. Em princípio, esta ideia de que a fonte reside no interior não exclui a ligação com Deus ou com as Ideias. Pode-se considerá-la como uma forma particular de relação com eles. Em certo sentido, pode-se tomar como uma continuação e intensificação da evolução iniciada por Santo Agostinho, que observou que o caminho que conduzia a Deus passava pela consciência reflexiva sobre si mesmo.

Segundo o filósofo canadense, esse processo de enraizamento pode ajudar a explicar este deslizamento da cultura da autenticidade. As formas egocêntricas se perverteram. Elas tendiam a centrar a realização no indivíduo, convertendo seus laços pessoais em algo puramente instrumental e a pressionar em direção a um atomismo social. Elas consideravam a realização como algo que diz respeito apenas ao eu, descuidando ou deslegitimando as exigências que provinham de

além dos seus desejos e aspirações, quer viessem da história, da tradição, da sociedade, da natureza ou de Deus. Essas formas egocêntricas engendraram um antropocentrismo radical.

Mas existem também razões internas ao ideal de autenticidade que facilitaram o deslizamento. Na verdade dois tipos de deslizamento: o primeiro em direção a formas egocêntricas do ideal de auto realização da cultura popular do nosso tempo; o segundo em direção a um movimento da *alta* cultura para uma espécie de niilismo, uma negação de todos os horizontes de significação. A noção de que cada um de nós tem sua forma original de ser humano obriga cada um a descobrir o que significa ser ele mesmo. O descobrimento não se dá consultando modelos pré-existentes, por hipóteses. Só é possível realizar-se articulando pessoalmente o significado. Descobre-se o que há em cada um ao converter-se nesse modo de vida, dando expressão nas palavras e na ação àquilo que é original em si. A noção de que a revelação se alcança através da expressão é o que Taylor quer dizer ao falar do *expressivismo* na noção moderna de indivíduo. O artista se converte no exemplo paradigmático de como as pessoas alcançam auto definição. O autodescobrimento passa pela criação, pela realização de algo original e novo.

A autenticidade é em si mesma uma ideia de liberdade; propõe que cada um encontre o propósito de sua vida frente às exigências de conformidade com o mundo exterior. Mas a noção de liberdade, levada aos extremos, não reconhece fronteira alguma, nada de concreto que se tenha que respeitar no exercício da escolha autodeterminada. Pode inclinar-se até às formas extremas de antropocentrismo.

A autenticidade legítima não pode nem deve ir sempre de mãos dadas com a autenticidade autodeterminada. E onde a tradição da autenticidade cai por qualquer outra razão no antropocentrismo, a aliança se torna irresistível. Isso porque o antropocentrismo, ao abolir todos os horizontes de significado, conduz à perda destes e à trivialização da condição humana. A situação se torna trágica: estamos sozinhos no universo mudo, carentes de significado intrínseco, condenados a criar valores.

Em um mundo achatado, no qual os horizontes de significado se tornam mais porosos, o ideal de liberdade autodeterminada exerce uma atração muito poderosa. Parece que pode conferir significação mediante a escolha, fazendo da vida um exercício de liberdade, mes-

mo quando fracassam todas as demais fontes. A liberdade autodeterminada é em parte a solução da cultura da autenticidade, e, ao mesmo tempo, sua perdição, já que intensifica ainda mais o antropocentrismo. Este círculo vicioso perverte o ideal da autenticidade e a ética do reconhecimento da diferença.

Taylor (1994) lembra que descreveu a cultura da autenticidade como algo impulsionado, ainda em suas variantes mais *narcisistas*, por um ideal de autenticidade que, devidamente entendido, condena estas variantes. É uma cultura que sofre de uma tensão constitutiva. Isto contrasta com a visão comum das formas egocêntricas de auto realização como meros produtos de um egoísmo autoindulgente, ou como algo motivado por um ideal que não é melhor que as menos admiráveis de suas práticas.

O alvo de Taylor, como aparece em *As fontes do self* (1997), é a ontologia moral que articula as intuições morais e espirituais. O fundamento moral quer sejam teístas quer secular, tendem a manter-se inexplorados. Inclusive pode haver resistência para sua exploração devido à falta de adequação entre o que as pessoas acreditam, por assim dizer, oficial e conscientemente, e aquilo de que precisam para dotar de sentido algumas de suas atitudes morais. Há uma supressão motivada da ontologia moral entre os contemporâneos, em parte pela natureza pluralista da sociedade moderna, mas também por causa do grande peso da epistemologia moderna e da perspectiva espiritual associada a ela. Contudo, outro motivo que leva a essa supressão é a natureza indefinida, tateante, incerta de muitas das crenças morais. A maioria ainda está no processo de procurar respostas para isto. Trata-se de uma condição essencialmente moderna.

Em Taylor (1997), os seres humanos estão dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo do que é bem e do que é mal. Isso se relaciona com a liberdade autodeterminada, com a política e com a autenticidade. Taylor denomina *avaliação forte* aquilo que envolve discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas pelos desejos, inclinações e escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados. A autenticidade, em Taylor, se relaciona com o que ele denomina traço central da vida humana: seu caráter fun-

damentalmente dialógico, ou seja, que a gênese da mente humana não é *monológica* - algo que cada qual atinja por si mesmo -, mas é dialógica.

O que Taylor entende por *identidade*? Qual o papel dos laços sociais, das exigências além do eu e da autocriação? Na perspectiva tayloriana da autenticidade, o *self* se articula com o bem e com os conceitos: avaliações fortes, ontologia moral, configurações morais, princípio da melhor descrição, hiperbens e articulação. Existe, em Taylor (1997), um limite para o concebível na vida humana. Segundo o autor, os homens são agentes corpóreos que vivem em condições dialógicas, que habitam o tempo de um modo especificamente humano, a saber, dando sentido a suas vidas na forma de uma história que conecta o passado do qual procedem com os futuros projetos.

Segundo Barbosa Filho (2003), Taylor estabelece uma distinção entre as concepções morais pré-modernas e modernas. As primeiras estariam vinculadas a um bem constitutivo transcendente. Não teríamos apenas uma teoria moral da ação obrigatória, mas uma atitude moral que envolveria o amor por ele próprio, capacitando e movendo os homens para fazer o bem e buscar a perfeição além dos limites do obrigatório. Para Taylor as configurações do mundo moderno são problemáticas, precisamente porque desencantadas no sentido. No entanto, isto não significa que não existam fontes morais na modernidade. O desenvolvimento característico do mundo moderno consistirá na internalização dessas fontes, reinventando ao longo do tempo a interioridade humana como a morada do bem constitutivo. O que quer que cumpra esse papel adquire o estatuto de fonte moral. E ainda mais, Taylor desenvolve a noção de *self*. Nas palavras de Barbosa Filho:

Somos um *self* à medida que descobrimos nossa interioridade, que nos damos à condição de seres de profundidade e complexidade, e que nos movemos num espaço de indagações procurando a orientação para o bem. Em outras palavras, somos *selves* ao articularmos uma configuração de bens, construindo uma identidade. Para Taylor, essa não é uma circunstância que comporte opção: simplesmente não temos como evitá-la. E só podemos realizá-la no interior de uma comunidade linguística – Taylor vale-se de Wittgenstein para insistir no caráter transcendental e não pessoal da linguagem – que é, simultaneamente, uma comunidade definitiva de nossa identidade. Se a interdependên-

cia inerente à linguagem é a condição ontogenética de nossa identidade, por outro lado esta só se oferece com plenitude ao concebermos nossa vida na forma de uma narrativa. A posse da identidade implica em dizer de que modo me tornei quem sou, recuperando o passado como uma sucessão de marcos identificados pela configuração de valores que construí, e com a qual também antecipo ações no futuro. Posso, por isso, ter uma ideia da minha vida como um todo, com base na natureza do bem pelo qual me oriento e pela maneira como estou situado em relação a ele. Por esse ângulo, construção do *self* e internalização das configurações morais na interioridade humana tornam-se processos indissociáveis e constitutivos do mundo moderno. (BARBOZA FILHO, 2003, p. 16).

Para que o conceito tayloriano de autenticidade possa operar na cultura atual, faz-se necessário enfrentar a epistemologia predominante da modernidade, assim como sua predominante concepção sobre a natureza da linguagem e a cultura política da modernidade. A partir da modernidade e particularmente na contemporaneidade todos têm seus próprios valores e é impossível argumentar sobre eles.

Taylor afirma que a esfera pública que emerge no século XVIII “é um espaço comum metatópico”. (TAYLOR, 2000, p. 281). Ela é o lócus de uma discussão que envolve potencialmente todos, de modo que a sociedade possa chegar a uma ideia comum acerca de questões importantes. E afirma:

Essa ideia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não apenas uma soma de eventuais concepções que a população viesse a ter. Logo, ela tem um status normativo: o governo deve escutá-la. (TAYLOR, 2000, p. 281).

E, segundo Taylor, não só o governo é sábio ao seguir a opinião do povo, como está moralmente obrigado a fazê-lo. “A esfera pública é, pois, um lócus onde são elaboradas as concepções racionais que devem guiar o governo. Isso passa a ser visto como característica essencial de uma sociedade livre.” (TAYLOR, 2000, p. 282). Diferente da polis grega onde o debate sobre as questões públicas acontecia em inúmeros ambientes: entre amigos num simpósio, entre os que se reuniam na ágora (praça pública) e depois na *ekklesia* (assembleia popular), em que

a questão era finalmente decidida. “As discussões ‘extraoficiais’ não são isoladas, não recebem um estatuto próprio, não são vistas como constituindo uma espécie de espaço metatópico”. (TAYLOR, 2000, p. 282). Outra questão importante para Taylor é a do reconhecimento.

O conceito de reconhecimento aparece já na antiguidade e, entre os clássicos, em Hegel. Atualmente, principalmente nos debates sobre o multiculturalismo e o respeito às diferenças. Honneth, Hirschmann, Habermas e Taylor. O autor destaca a importância do reconhecimento da identidade e do reconhecimento universal das diferenças. E, tratando-se do multiculturalismo, Taylor combina o reconhecimento das diferenças afirmadas pelas identidades culturais coletivas com a busca da igualdade universal nunca plenamente obtida.

Segundo Taylor (2000), todos têm o direito de desenvolver sua própria forma de vida, fundada num sentido próprio do que tem importância ou tem valor. Pede-se às pessoas que sejam fiéis a si mesmas e busquem sua auto realização, o que se poderia chamar de individualismo da autorrealização. Taylor lida com o liberalismo da neutralidade, com o subjetivismo moral, o utilitarismo e com a perspectiva das ciências sociais para defender o ideal moral da autenticidade.

Taylor quer mostrar que é isto que acontece com a esfera pública moderna: “Ela é um espaço de discussão auto conscientemente visto como estando fora do poder”. (TAYLOR, 2000, p. 285). Vem com a esfera pública moderna a ideia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por alguma coisa fora dele. Uma segunda faceta da novidade da esfera pública é sua secularidade radical. É radical por contrastar não só com um fundamento divino para a sociedade, mas também com toda ideia de sociedade como constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea. Ou seja:

A esfera pública é uma associação constituída por nenhuma coisa fora da ação comum que realizamos nela: chegar a uma ideia comum, quando possível, por meio da troca de ideias. Sua existência como associação é precisamente nosso agir juntos dessa maneira. A ação comum não é possibilitada por um arcabouço que precise ser estabelecido em alguma dimensão que transcenda a ação: um ato de Deus, uma grande cadeia do ser ou uma lei vinda até nós das camadas remotas do tempo. É isso que torna a esfera pública radicalmente secular. (TAYLOR, 2000, p. 285).

Para Taylor, antes do período moderno as pessoas só se podiam ver constituídas por algo transcendente à ação, seja Deus, uma cadeia do ser ou alguma lei tradicional. A partir do século XVIII a esfera pública passa a ser: “um espaço comum e um agir comum metatópicos sem uma constituição transcendente à ação, um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns”. (TAYLOR, 2000, p. 287). Resumindo:

A esfera pública foi um novo espaço metatópico em que membros da sociedade podiam trocar ideias e chegar a uma ideia comum. Como tal, ela se constitui como agente metatópico, mas um agente que se compreende existir fora da constituição política da sociedade e completamente no tempo profano. (TAYLOR, 2000, p. 289).

Em Taylor o pano de fundo da autenticidade é o imaginário social moderno. Segundo ele, o homem, a partir do século XVII, começa a gozar de uma nova liberdade sobre a base da não interferência, da não intervenção paternalista. Não há espaço para um deus ou um rei. Segundo Taylor, entre os modernos se destacam as questões em torno do sentido da vida. Nisso, destaca o papel da narrativa para que o ser humano moderno encontre um sentido de si mesmo e os requisitos do *fazer sentido* da vida.

Reconhecer o transcendente significa, para o filósofo canadense, aspirar para além da vida ou abrir-se a si mesmo a uma mudança na identidade. Mas se você faz isto, onde você fica com relação ao florescimento humano? Há muita divisão, confusão e incerteza a respeito disto. Religiões históricas têm, de fato, combinado preocupação pelo florescimento e transcendência na sua prática normal.

Taylor destaca que contra isto, alguns reformadores têm considerado a relação complementar entre renúncia e florescimento uma farsa. Eles insistem em retornar a religião à sua pureza, e pôr os objetivos de renúncia por conta deles como objetivos para cada um, desintrincados da busca de florescimento. Alguns são mesmo movidos a denegrir a busca anterior juntos, para declará-la não importante ou um obstáculo à santidade.

Mas, para o autor, no Cristianismo e no Budismo renunciar – aspirar para o além da vida – não apenas leva você embora, mas também

traz você de volta ao florescimento. Em termos cristãos, se a renúncia descentraliza você em relação com Deus, a vontade de Deus é que os humanos floresçam, e assim você é levado de volta a uma afirmação deste florescimento, que é chamado bíblicamente de ágape (caridade). Em termos budistas, a Iluminação não apenas volta você ao mundo; também abre os portões da inundação de *metta* (bondade amorosa) e *karuna* (compaixão). Assim, fora da postura que aceita a simbiose complementar da renúncia e do florescimento, e além da postura da pureza, há uma terceira, que se poderia chamar de postura do ágape/*karuna*.

Segundo Taylor, bastante tem sido dito para trazer para fora o conflito entre a cultura moderna e o transcendente. De fato:

A powerful constitutive strand of modern Western spirituality is involved in an affirmation of life. It is perhaps evident in the contemporary concern to preserve life, to bring prosperity, and to reduce suffering worldwide, which is, I believe, without precedent in history. (TAYLOR, 1999, p. 22).

Costa lembra que Taylor está plenamente consciente que o fato de ter uma crença apropriada não é uma solução para os dilemas da nossa época. O objetivo realista de sua pesquisa é apenas de propor uma representação mais adequada, mais sensata, da situação na qual todos se encontram, esperando que ela ilumine. Nada mais. Nem uma tentativa de mostrar a veracidade dos ditames cristãos, nem muito menos de provar a existência de Deus. Taylor enfrenta seu desafio de pensador cristão propondo uma viagem pela modernidade inspirando-se em Matteo Ricci e convidando a todos a tomarem certa distância, se não geográfica, ao menos histórica, nos confrontos com o próprio tempo. Nessa viagem, Taylor descobre as fontes morais da cultura moderna e um panorama espiritual constituído por várias fontes, sendo que nenhuma pode ser considerada como privada de significado. No dizer de Costa, para Taylor, de um lado estão os humanistas seculares que sustentam uma ética da benevolência, mas fechados a toda forma de transcendência; de outro lado estão os neonietzschianos, anti-humanistas seculares, céticos quanto à esperança de renovação moral e de transformação social, violentamente críticos da cultura burguesa moderna; por último, estão os defensores de uma abertura à transcen-

dência, sem ser um retorno ao passado, e esses se dividem entre os que são opositores ferozes e implacáveis da modernidade e os que são admiradores com reserva (entre estes últimos, se coloca o filósofo canadense). (Cf. COSTA, 2000, p. 616-617).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Agamben o estado de exceção se constitui no principal paradigma da política contemporânea, pois é sempre uma resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos. E não se trata de uma criação dos estados absolutistas e sim uma criação da tradição democrático-revolucionária. Com Taylor percebemos como a humanidade pode se constituir de outra maneira que não seja a do poder, da colonização das subjetividades e da mera posituação da vida feita pelo direito. A autenticidade como espaço permanente de reflexão ética consiste num espaço verdadeiramente humano e verdadeiramente político.

Nisso, a vida humana é capturada pelo direito, o que nos remete à figura do *homo sacer*, aquela pessoa excluída de seus direitos e colocada numa relação imediata com o soberano, aquele que tem o poder de decretar a exceção do direito. O estado de exceção nada mais é do que o movimento feito pelas instâncias de poder para imprimir o velho no novo, para instituir o instituinte, para manter paradigmas inalterados e sob a mesma lógica que rege o status quo. Pensar em autenticidade é permitir que o humano se renove permanentemente, valorar a liberdade, a iniciativa pessoal e viabilizar uma democracia sustentada pelas pessoas e não por estruturas legais preestabelecidas.

Com Taylor percebemos que a ética da autenticidade é crítica da racionalidade não comprometida e do atomismo. Ela tem uma vocação emancipatória sem cair nas formas egocêntricas do antropocentrismo radical. A autenticidade é em si mesma uma ideia de liberdade; propõe que cada um encontre o propósito de sua vida frente às exigências de conformidade com o mundo exterior. Se Agamben constata que a vida tende a ser dominada pelo direito e este é regido por uma série de interesses que sempre são os de uma minoria, Taylor propõe uma sociedade sustentada pela reflexão ética e embasada numa ontologia do humano.

Se, como quer Taylor, os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo do que é bem e o que é mal, a política pode ser uma política da autenticidade, que acolha as diferenças e reconheça as identidades. A autenticidade será sempre dialógica e o self sempre estará articulado com o bem, com avaliações fortes, com a ontologia moral, com o princípio da melhor descrição, com os hiperbens e com a articulação, pois existe, em Taylor, um limite para o concebível na vida humana.

Ao invés da exceção se pode buscar a autenticidade, afinal, todos têm o direito de desenvolver sua própria forma de vida, fundada num sentido próprio do que tem importância ou valor. O imaginário social moderno está calcado no ideal da autenticidade e este é o potencial de uma época que pode ser respondido pelo estado com uma política do reconhecimento e não com um estado de exceção.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- BARBOZA FILHO, Rubem. Sentimento de democracia. *Lua Nova*. São Paulo, n. 59, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em: 15 Mai 2013. doi: 10.1590/S0102-64452003000200002.
- BERLIN, Isaiah. O ouriço e a raposa. In.: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 717p.
- COSTA, Paolo. Modernità e transcendenza. *Paradigmi. Revista di critica filosofica*. Schena editore, Anno XVIII, n. 54, nuova serie, p. 601-617, set/dic 2000. p. 616-617.
- FOSCHIERA, Rogério. *Autenticidade e educação em Charles Taylor*. São Leopoldo, 2008, 277p. Tese (Doutorado), Instituto Ecumênico de Pós-graduação, EST, 2008.
- PETRÔNIO, Rodrigo. *De frente para os impasses do século*. In.: ESTADÃO/Cultura. São Paulo, 15 de março de 2013. Disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/arteelazer,de-frente-para-os-impasses-do-seculo,1009316,0.htm>. Acesso em 14 de maio de 2013.

TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994. 146p.

_____. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997. 670p.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. 311p.

VENTURI JR., Gustavo. *Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn. São Paulo, 2003.

Por que a ética do cuidado não é um modelo de ética feminina?

Tânia Aparecida Kuhnen

Universidade Federal de Santa Catarina

INTRODUÇÃO

A teoria moral feminista, que passou a se constituir como um campo teórico na década de 1980, depois de pouco mais de 20 anos de movimento feminista organizado nos EUA, tem se preocupado em analisar criticamente a história da ética, apontando os limites das teorias morais ocidentais tradicionalmente concebidas por filósofos homens e que são influenciadas pela estrutura patriarcal de organização social. A partir disso, diferentes correntes dentro do pensamento moral feminista vêm propondo novas formas de pensar a ética por meio da reformulação das teorias morais tradicionais, visando incluir demandas feministas em seu *corpus* teórico, por intermédio da apresentação de vias alternativas de reflexão sobre a moralidade e mesmo sugerindo teorias morais próprias e inovadoras, entre elas, a abordagem que enfoca a habilidade do cuidado nas relações. Mas, por ser apresentada dentro de uma corrente do pensamento feminista, seria a ética do cuidado um modelo de ética ‘feminina’?

No presente artigo argumenta-se que a ética do cuidado não é um modelo de ética ‘feminina’, se o feminino for constituído segundo os interesses de manutenção da sociedade patriarcal. Com o termo ‘feminino’ designa-se aquilo que é diferente do homem dentro de uma

estrutura hierárquica, dualista e heterossexual de gênero. As fantasias da feminilidade são elaboradas dentro de uma normatividade heterossexual das relações. Apesar de se adotar esse sentido e modelo de formação do 'feminino', partilha-se da crítica de Cornell a essa estrutura, que não permite ver como a elaboração do feminino pode ser diversificada e diferenciada em meio a uma sexualidade variável e multifacetada¹. Enquanto feminista, cabe a ética do cuidado também questionar a elaboração do 'feminino' em meio ao que Warren denomina de 'estrutura conceitual patriarcal', isto é, "uma lente socialmente construída através da qual nós percebemos a nós mesmos e aos outros"², refletida no pensamento dualista, hierárquico e heterossexual de gênero, bem como analisar criticamente as relações generificadas entre humanos que levam a submissão e opressão de um gênero pelo outro.

O objetivo deste artigo consiste em sustentar, portanto, que o modelo de ética do cuidado, apresentado e defendido dentro de uma corrente do pensamento feminista, não é uma concepção de ética 'feminina'. Na proposta originária da ética do cuidado, não se procura substituir certos elementos das teorias éticas tradicionais modernas e ocidentais de maior destaque com base em características específicas das mulheres em geral, o que poderia terminar por reforçar a estrutura patriarcal da sociedade que coloca as mulheres na condição de cuidadoras primordiais e primárias. Com base nas considerações de Gilligan, proponente inicial da ética do cuidado, procura-se mostrar que tal ética não se compromete com os valores 'femininos' do modo como são concebidos dentro da sociedade patriarcal, nem pretende sustentar a desigualdade de gênero nas atividades de cuidar em tal modelo de sociedade, muito menos a restrição do cuidar à esfera das relações privadas. Ao invés disso, ao ampliar o sentido da moralidade, trazendo à tona a importância de certos aspectos ou qualidades morais até então desvalorizados em detrimento de noções de justiça, direitos e princípios, a ética do cuidado responsável nas relações mostra-se como transformadora do espaço social, e por conseguinte, da própria moralidade.

¹ CORNELL, Drucilla. What is Ethical Feminism? In: BENHABIB, Seyla et al (Orgs.) *Feminist Contentions*. London: Routledge, 1995, p. 75-106, 1995, p. 75.

² WARREN, Karen J. The Power and the Promise of Ecological Feminism. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998, p. 325-344, p. 214.

Ao longo deste trabalho, busca-se apresentar brevemente a concepção de ética do cuidado dentro da proposta de Gilligan e, por meio da noção de complementaridade entre as vozes morais, evidenciar o comprometimento da ética do cuidado feminista com a crítica das relações de gênero na sociedade patriarcal, salientando-se o papel moral transformador da habilidade do cuidar nas relações entre os sujeitos.

A ÉTICA DO CUIDADO FEMINISTA E A HABILIDADE HUMANA DE CUIDAR

A ética do cuidado remonta a obra de Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), na qual a autora argumenta a existência de diferentes 'vozes morais', isto é, modos diversos de compreender e solucionar dilemas morais, nem sempre apenas e primordialmente pautados na aplicação de princípios morais universais, no reconhecimento de direitos e na aplicação de noções de justiça³. Gilligan defende que aparentemente existem duas perspectivas de compreensão moral: a) a perspectiva 'masculina', que corresponde a 'voz padrão' da moralidade, segundo a qual as decisões morais são pautadas em noções de justiça, no respeito a direitos individuais e a normas universais; b) a perspectiva 'feminina' ou 'voz moral diferente', que aponta para um modo distinto de falar sobre problemas morais, baseado na experiência da conexão que leva à atribuição de prioridade à manutenção de relacionamentos de cuidado na tomada de decisões morais. Por possuírem vozes diferentes, os agentes morais tratariam problemas morais sob um olhar distinto, sendo a perspectiva 'feminina' comumente associada às mulheres e, por isso, ignorada nas propostas éticas pautadas em princípios e direitos e nas teorias psicológicas que descrevem o desenvolvimento moral humano⁴. Essas formas diversas de entender e resolver os dilemas

³ GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

⁴ Gilligan aponta dois problemas no campo da psicologia que permitem evidenciar os limites epistemológicos dessa área de conhecimento: a) um problema referente ao método que se evidencia na seleção de meninos e de homens para estudos sobre o desenvolvimento humano; b) um problema na própria teoria, baseado na perspectiva segundo a qual a vida de homens parece interessante de ser estudada enquanto a de mulheres nada contribui para as pesquisas que investigam o desenvolvimento das capacidades de julgamento morais dos sujeitos morais. GILLIGAN, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity: 2011, p. 15-16.

morais apresentar-se-iam durante a infância e estender-se-iam até a idade adulta, quando homens e mulheres alcançariam a maturidade moral e perceberiam, então, a complementaridade entre as vozes morais e a possibilidade de integração de suas perspectivas. Desse modo, embora Gilligan reconheça que meninas e meninos, ao longo de seu desenvolvimento moral-psicológico, podem pensar a ética a partir de abordagens diferentes, o alcance da maturidade moral ocorre quando indivíduos percebem a complementaridade existente entre suas perspectivas e a possibilidade de conciliá-las.

Apesar de o aspecto da complementaridade nem sempre ser levado em consideração pelas partidárias ou partidários da ética do cuidado, que, por vezes, sugerem a substituição de perspectiva ética baseada em princípios e direitos pela do cuidado, Gilligan claramente sustenta a complementaridade entre as vozes morais como evidência do alcance da maturidade moral:

[...] o desenvolvimento de ambos os sexos pareceria arrastar uma integração de direitos e responsabilidades através da descoberta da complementaridade destas diferentes visões. Para as mulheres, a integração dos direitos e das responsabilidades realiza-se através de uma compreensão lógica psicológica das relações [...]. Para os homens, o reconhecimento pela experiência de que existe a necessidade de uma responsabilidade mais ativa nos atos nascidos da preocupação com os outros, corrige a potencial indiferença de uma moralidade de não interferência e desvia a atenção da lógica para as consequências da escolha⁵.

Tendo por base a defesa da complementaridade entre as vozes morais diferentes proposta por Gilligan, entende-se que a busca pelo espaço para a denominada ‘voz diferente’ na sociedade, historicamente associada às mulheres por lhes ter sido permitido desenvolver esse modo de lidar com problemas morais dentro da esfera privada à qual foram restritas, não implica que uma ética do cuidado deva ser implementada em detrimento de uma ética de princípios e direitos. Ao se fazer apenas uma das formas de procurar resolver problemas morais permanecer, seja a perspectiva ‘masculina’, seja a ‘feminina’, propalasse a estrutura conceitual da lógica da dominação, com seu pressuposto

⁵ GILLIGAN, op. cit, 1982, p. 100.

do dualismo hierárquico. Em outras palavras, uma concepção de ética do cuidado que exclua qualquer possibilidade de princípios, direitos e noções de justiça distancia-se da própria proposta de Gilligan e ainda incorre no risco de reproduzir o estereótipo de que mulheres nasceram para cuidar dos outros e são simplesmente guiadas por emoções e sentimentos em suas decisões morais.

Uma ética do cuidado feminista, que supere os limites de gênero e a suposta neutralidade de teorias morais apresentadas até o presente na filosofia, deve, então, ter em conta a noção de complementaridade entre as vozes morais defendida por Gilligan. Isso significa que, ao defender a existência de uma voz moral diferente, Gilligan não pretende sustentar a estrutura conceitual patriarcal, ao contrário, sugere que a voz feminina precisa ser ouvida e que por meio da inserção das mulheres nas mais diversas instituições sociais, que oportuniza a convivência entre os gêneros na esfera pública, torna-se cada vez mais fácil para mulheres e homens alcançarem o que ela denomina de maturidade moral e, por conseguinte, perceberem a complementaridade entre as diferentes vozes que até o momento se considerou ideal a cada qual desenvolver para satisfazer os papéis sociais aos quais foram designados dentro da sociedade patriarcal.

Conforme bem salienta Tong, ao sustentar a existência de uma voz moral distinta e silenciada nas teorias morais, não se busca conceber um modelo de desenvolvimento moral baseado na voz diferente e que passe então a ser tomado como sinônimo do desenvolvimento moral humano mais adequado para a sociedade e, por conseguinte, torne-se o padrão de decisões da humanidade⁶. Complementaridade exclui a ideia de substituição de uma noção de desenvolvimento por outra. Assim, a identificação de uma voz diferente, independentemente de com quem essa voz esteja comumente associada empiricamente, não implica que a ética do cuidado seja sinônimo de uma ética feminina. Ao contrário, a ética do cuidado, ao reconhecer que todos os agentes morais devem desenvolver sua habilidade de cuidar e dar atenção aos outros, busca romper a normatização de gênero responsável pela internalização de estereótipos e esquemas de gênero por homens e mulheres e que levam adiante a visão patriarcal de que as mulheres devem ser as responsáveis pelas tarefas de cuidar na sociedade.

⁶ TONG, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. 4. ed., Boulder: Westview Press, 2014, p. 153.

Gilligan também pontua a necessidade de uma transformação social para que a ética do cuidado possa ter espaço adequado na sociedade junto a ética de princípios e direitos, e a habilidade do cuidar possa ser desenvolvida por todos os seres humanos. Além disso, ao analisar os problemas das teorias psicológicas sobre o desenvolvimento humano, Gilligan salienta o fato de as mulheres não poderem falar por si mesmas em tais teorias e serem coniventes com a prática corrente no meio científico de exclusão de meninas e mulheres nas pesquisas. Ela salienta que tais práticas ocorriam em meio a noção do que seria um comportamento 'feminino' adequado:

A boa mulher cuidava dos outros: ela ouvia as vozes deles e respondia as necessidades e preocupações deles. Em si, uma coisa boa a fazer. Mas essa ética da bondade feminina estava valendo em lugares assim chamados normais, como as conversas rotineiras nas quais homens falavam como se a omissão das mulheres era irrelevante ou inconsequente e mulheres deixavam passar ou desculpavam a omissão delas mesmas⁷.

Com essa passagem, Gilligan deixa claro que se posiciona criticamente em relação ao silenciamento de mulheres por trás dos comportamentos considerados socialmente adequados aos indivíduos do sexo feminino. A autora contesta abertamente as normas de gênero que definem esses comportamentos para mulheres e afirmam que elas devem ser devotadas aos outros e responsáveis pelas necessidades deles.

Gilligan ainda acrescenta que é somente em uma sociedade patriarcal, que se organiza em torno da distribuição de papéis sociais fixos entre dois gêneros, que o cuidado pode acabar sendo uma ética e algo pelo qual boas mulheres são responsáveis. Na sociedade que supera essa visão binária dos gêneros, a ética do cuidado deixa de ser uma ética feminina, ou daqueles que exercem papéis e funções femininas, para se tornar uma abordagem universal⁸. Nesse sentido, a ética do cuidado entendida de forma complementar à ética de princípios e direitos pode, inclusive, ser a base para um direito ao cuidado de todos os seres humanos na condição de vulnerabilidade.

⁷ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 17.

⁸ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 19.

Em outra passagem, Gilligan novamente refere o potencial de uma ética do cuidado dentro do contexto democrático de superação do patriarcado e aberto às diferenças e especificidades dos sujeitos:

Em meio a uma estrutura patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Em meio a uma estrutura democrática, o cuidado é uma ética humana. A ética do cuidado feminista é uma voz diferente em meio a cultura patriarcal porque ela junta razão com emoção, mente com corpo, *self* com relacionamentos, homens com mulheres, resistindo às divisões que mantém uma ordem patriarcal [...] uma ética do cuidado feminista baseia-se em um sentido denso ao invés de delgado de democracia. A interpretação delgada da democracia homogeneiza diferenças em nome da igualdade, enquanto a democracia densa repousa sobre a premissa de que vozes diferentes são essenciais para a vitalidade de uma sociedade democrática⁹.

É na sociedade patriarcal, portanto, que o cuidado pode ser deturpado em uma ética feminina que restringe às mulheres a função de cuidar em certas esferas sociais, a exemplo do que ocorre no âmbito de relações familiares, mas torna-se uma habilidade que não tem qualquer importância no contexto mais amplo da sociedade, governado por direitos, princípios e normas, geralmente concebidos em conformidade com valores patriarcais. É preciso que se queira manter a estrutura patriarcal para que o cuidado permaneça sendo 'feminino'. Mas, comprometer-se com a sociedade democrática heterogênea, conforme propõe o pensamento feminista em suas diversas correntes, exige desafiar a construção patriarcal da masculinidade e da feminilidade, defendendo-se a possibilidade de formas diversificadas de constituição para os sujeitos. Por isso, atrelada ao ideal da desconstrução da sociedade patriarcal, a ética do cuidado pode ainda constituir-se em um instrumento de transformação social.

A ética do cuidado também não se compromete com a estrutura social patriarcal da maternagem e de outras práticas de cuidado sob responsabilidade das mulheres, a partir das quais elas tornam-se o espelho das cuidadoras ideais. Ao afirmar a habilidade do cuidar, considera-se dentro da ética do cuidado feminista que todos são capazes de

⁹ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 22.

cuidar, independentemente do gênero ao qual pertencem e das respectivas funções para as quais foram inicialmente formatados. Conforme argumenta Chodorow, em *The Reproduction of Mothering*, “a eliminação da organização da parentagem em favor de um sistema parental no qual homens e mulheres são responsáveis seria um avanço social significativo”¹⁰. A medida que determinados papéis e funções sociais deixarem de ser marcas distintivas de gênero e tornarem-se intercambiáveis, tem-se um passo dado para que todos os indivíduos possam desenvolver normalmente a habilidade de cuidar dentro da sociedade que supera o modelo patriarcal. Por conseguinte, seria possível uma transformação do próprio sentido dos termos ‘masculino’ e ‘feminino’.

A desconstrução da normatização de gênero que conduz à internalização de estereótipos e esquemas de gênero por mulheres e homens é essencial para a universalização do desenvolvimento da habilidade de cuidar. Gênero precisa deixar de ser a posição social mais relevante em torno da qual todos os demais papéis e funções que o indivíduo exerce na sociedade são definidos. É fundamental que os sujeitos possam escolher seus gêneros e quaisquer papéis e funções sociais que considerarem importantes para a formação de sua identidade, além de terem plena liberdade para o desenvolvimento de toda e qualquer habilidade, sem que sejam estabelecidas expectativas de comportamento de gênero. A ética do cuidado feminista posiciona-se criticamente em relação aos esquemas de gênero dominantes e está comprometida, portanto, com uma mudança nos processos de socialização e formação dos sujeitos sociais – mulheres, homens e qualquer outro gênero que possa ser formado.

Ao invés da tradicional oposição entre os gêneros, que induz meninos a esconderem seus sentimentos como se isso fosse parte do processo ‘natural’ de formação de uma masculinidade, e espera que meninas sirvam a sociedade consertando os estragos causados pela ordenação ‘masculina’ de mundo, a ética do cuidado feminista defende que certas características podem ser desenvolvidas por todos os seres humanos, entre elas, a habilidade de cuidar. Seres humanos não precisam se dissociar de si mesmos tendo em vista a determinação patriarcal de corresponder ao estereótipo da ‘boa mulher’ e do ‘homem másculo’.

¹⁰ CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 219.

Ao tratar da adolescência e suas estratégias de resistência às características específicas de gênero na sociedade patriarcal, Gilligan admite que “o limiar da idade adulta torna-se assim o momento privilegiado para educar a capacidade de cuidar, demonstrando o que significa prestar atenção, ensinar a ouvir e explorar modos diversos de responder e as ramificações disso”¹¹. Sendo assim, todos os indivíduos podem ser educados e reeducados para o exercício do cuidado em sua rotina durante suas vidas, contribuindo-se, com isso, paralelamente para a construção de uma sociedade que supere o paradigma patriarcal.

As estratégias de resistência de meninas e meninos, que não se condicionam na descrição oferecida do desenvolvimento moral humano, mostra como é possível quebrar o ciclo de reprodução do sistema de oposição de gênero binário que está na base da sociedade patriarcal. Gilligan salienta que a resistência sobretudo de meninas à autoridade externa, procurando, por exemplo, manter seus relacionamentos de cuidado, torna-as importantes veículos para a transformação da sociedade. Nesse sentido, a ética do cuidado, seria “uma ética da resistência à injustiça (sistemática) e ao auto-silenciamento”¹² que persiste mesmo nas sociedades democráticas.

Acerca desse caráter democrático da ética do cuidado responsável nas relações, expressado na forma da resistência no enfrentamento da injustiça sistêmica que perpassa as esferas e instituições democráticas, Gilligan ainda acrescenta: “[A ética do cuidado] é uma ética humana, essencial à prática da democracia e ao funcionamento da sociedade global. [...] ela é uma ética feminista, uma ética que guia a luta histórica para libertar a democracia do patriarcado”¹³. Dessa maneira, a ética do cuidado contribui para a liberação da sociedade democrática do patriarcalismo e para que seres humanos possam retomar o que Gilligan acredita ser parte da natureza humana: a capacidade de relacionar-se com os outros, com uma voz voltada para a empatia e a cooperação, intermediando o desenvolvimento da habilidade humana de cuidar. Se a ética do cuidado ainda parece inadequada, isso se deve ao fato de a estrutura patriarcal manter-se predominante mesmo em sociedades democráticas. Nessas sociedades, presume-se um *self* destituído

¹¹ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 172-173.

¹² GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 175.

¹³ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 175.

de relações, separado das reivindicações do outro. A ética do cuidado feminista exige também uma transformação desse modelo de relações sociais para que a voz diferente deixe de soar diferente e seja reconhecida como uma voz entre outras. A sociedade que supera o sexismo, afasta-se do dualismo moral ligado aos modos da socialização que fortalecem diferenças entre gêneros, permitindo a todos os indivíduos, independentemente do gênero que cada qual para si definir, desenvolver livremente sua habilidade de cuidar.

A VINCULAÇÃO ENTRE O DEBATE SOBRE GÊNERO E A ÉTICA DO CUIDADO FEMINISTA

Entender a ética do cuidado como feminista, conforme apresentado ao longo do item anterior, implica recusar uma oposição entre a perspectiva do cuidado e aquela abordagem tradicional da ética, aqui representada pelos modelos teóricos modernos de maior destaque (contratualismo, utilitarismo e kantismo), concebidos ao longo da história enquanto fruto de um determinado modelo de sociedade e de pensamento. Busca-se a denominada complementaridade defendida por Gilligan, levando em conta os elementos relevantes de dessas teorias morais. A libertação da democracia do patriarcado não pode ignorar todas as conquistas legais e sociais obtidas por meio de tais preceitos fundamentais da ética. Mas é possível prevenir uma teoria moral dos limites de tais abordagens ao se buscar resgatar elementos constitutivos da humanidade sem dividi-los entre os sujeitos de acordo com o gênero que se lhes atribui.

Gilligan chama a atenção para o problema da parcialidade de teorias produzidas na sociedade patriarcal, que excluem e seu escopo a perspectiva moral de muitos indivíduos. O resultado disso é a produção de preconceitos contra esses indivíduos tratados como seres ‘diferentes’ e ditos terem uma capacidade de decisão moral limitada. Para a autora, “enquanto a voz diferente soar diferente, as tensões entre democracia e patriarcalismo continuam”¹⁴, sustentando-se a estrutura patriarcal da sociedade que se beneficia da contraposição entre as vozes morais e mantém-se por meio da oposição entre os gêneros,

¹⁴ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 43.

favorecendo o gênero dominante, com seus esquemas e ameaças estereotípicas. A mudança necessária, para Gilligan, é a desconstrução de esquemas e preconceitos de gênero, para que a voz diferente deixe de ser assim considerada, o que, por sua vez, exige o rompimento com a normatização de gênero. Assim, ao identificar a 'voz diferente', Gilligan não objetivou suscitar debates que continuem a opor as orientações morais, mas pretendeu apenas chamar a atenção para uma voz silenciada e esquecida, que, ao contrário, deveria ser ouvida e caminhar lado a lado com a voz até então dominante. É preciso permitir, nos modos de socialização, que as duas vozes venham a tona em todos os indivíduos.

Por isso, a ética do cuidado, ao dar espaço à habilidade de cuidar e aos sentimentos morais visa a transformação da sociedade patriarcal. Regidos pela ética do cuidado, indivíduos não precisam mais esconder sua vulnerabilidade, seus sentimentos, sua sensibilidade emocional em nome de tornarem-se 'super-heróis' – indivíduos masculinos de sucesso no mercado. Gilligan pontua que a vulnerabilidade é uma característica humana e não deve permanecer sendo associada somente às mulheres¹⁵. A moralidade não deve separar o indivíduo de sua humanidade ao exigir sempre e em toda a situação imparcialidade e a validade universal de julgamentos morais desligados de sentimentos. É preciso admitir que se expressar por meio de emoções é característico do humano. Cabe então educar os humanos para a explorar as dimensões de sua sensibilidade para com os outros, as modalidades de sentimentos e emoções demonstrados na relação e no vínculo com o outro, formando, assim, um contexto adequado para o desenvolvimento da habilidade de cuidar.

A ética do cuidado feminista é comprometida com a transformação dos valores e das instituições sociais formadas dentro de um determinado modelo de sociedade que valoriza certas características como fundamentais para que o indivíduo participe do meio social e nele obtenha sucesso. A crescente participação das mulheres na esfera pública, decorrente das conquistas de direitos, acompanhada de sua resistência ao modelo masculino historicamente imposto para que se obtenha sucesso, altera o perfil dos próprios indivíduos situados no

¹⁵ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 43.

entorno e, por conseguinte, das próprias instituições sociais das quais fazem parte. Sobrepor ao ideal primeiro da competitividade, que coloca a ênfase na separação, o cuidado responsável nas relações, que enfatiza a conexão, transforma as relações sociais e permite que formas inovadoras de resolução de problemas sejam construídas para além da aplicação de princípios morais gerais e abstratos, que nem sempre dão conta de todo o conteúdo da moralidade.

Nesse sentido, tem-se então que o cuidado responsável nas relações permite problematizar soluções exclusivamente baseadas em direitos e princípios, apontando os limites contidos em tais abordagens. Levar em conta um outro aspecto do problema pode, inclusive, tornar a decisão moral mais complexa. Mesmo assim, é preciso considerar que a decisão pode estar deixando de lado muitos elementos da subjetividade dos indivíduos envolvidos, obrigando-os a negar essa subjetividade em nome de uma objetividade idealizada – que é constituída e sofre a interferência dos meandros da sociedade patriarcal de distribuição desigual do poder. A subjetividade, até então vista como uma incapacidade ou uma habilidade inferior de resolver problemas morais, torna-se um novo elemento fundamental na decisão moral. Ela é sinônimo de responsabilidade na relação com o outro para além da mera independência constituída no respeito aos limites à liberdade individual.

Um das críticas comumente realizadas à ética do cuidado é a de que ela carrega o risco do conservadorismo. De acordo com Lindemann, a ética do cuidado parece não dar conta do problema cultural de a mulher ser quase sempre responsável pelo cuidado dos membros da família, sendo colocada em situação de exploração por outros familiares, além de permitir a reprodução do estereótipo sexista da mulher cuidadora¹⁶. De forma semelhante, Antony afirma que o modelo moral das vozes diferentes assenta-se na reivindicação de distinções essenciais entre homens e mulheres na forma de pensar acerca de problemas morais. Por isso, correr-se-ia o risco de sustentar o essencialismo de gênero, isto é, de que há diferenças irreconciliáveis entre homens e mulheres, que não podem ser questionadas nem pela apresentação de evidências contrárias¹⁷.

¹⁶ LINDEMANN, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. Boston: Mc Graw Hill, 2006, p. 94-96.

¹⁷ ANTONY, Louise. Different Voices or Perfect Storm: Why Are There So Few Women in Philosophy? *Journal of Social Philosophy*, v. 43, n. 3, p. 227-255, 2012.

No entanto, tais críticas só fariam sentido caso se reivindicasse uma ética alternativa ao modelo tradicional que pudesse ser praticada exclusivamente por mulheres, tendo em vista a continuidade da sociedade patriarcal. Mas, conforme a ética do cuidado feminista, a habilidade do cuidado não pode ser objeto de distribuição entre os sujeitos conforme os lugares que seu gênero ocupa na sociedade. O mesmo se aplica, na verdade, a qualquer qualidade eticamente relevante para que os indivíduos possam sempre tomar as melhores decisões possíveis e optarem pelos cursos de ação eticamente mais coerentes. No entender de Gilligan, enquanto as qualidades humanas são divididas em ‘masculinas’ e ‘femininas’, os seres humanos continuarão alienados uns dos outros e de si mesmos¹⁸. Deve-se possibilitar as condições políticas e sociais para que cada agente moral se constitua como ser humano completo, capaz de raciocínio moral autônomo e contextual responsável de acordo com princípios, normas, noções de justiça, bem como a partir da habilidade de cuidar e do respeito aos seus sentimentos morais de empatia, conexão e colaboração com os outros.

O cuidado não deve ser uma questão de preocupação só das mulheres, mas de todos os seres humanos, defende Gilligan¹⁹. Ao tornar o cuidado uma preocupação dos seres humanos na sua condição de sujeitos morais, Gilligan distancia-se da interpretação segundo a qual o cuidado deve ser uma questão do gênero ‘mulher’. Além disso, combate essa interpretação afirmando que a voz diferente por ela encontrada não é identificada por gênero, mas pela temática a que se refere²⁰. Gilligan não tem por fim comprovar da existência de diferenças entre os gêneros em termos de identificação de qualquer propriedade que distinga gênero de forma essencialista, no sentido de que toda mulher se caracterizaria e se diferenciaria em sua essência do homem por ter uma voz moral distinta. Ela afirma que estereótipos de gênero, tais como, mulheres não pensam, homens não sentem, sequer têm sentido, mas, mesmo assim, persistem e são reproduzidos em meio ao patriarcalismo²¹. O que ela faz, portanto, é mostrar como na sociedade patriarcal vozes diferentes são formadas, valoradas, hierarquizadas e naturalizadas.

¹⁸ GILLIGAN, op. cit. 2011, p.178.

¹⁹ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 23.

²⁰ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 24; GILLIGAN, op. cit., 1982, p. 2.

²¹ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 40.

Ter conhecimento de que indivíduos podem formar vozes distintas, mas não precisam ficar restritos a essa voz, isto é, podem desenvolver outras formas de perceber e lidar com problemas morais, alcançando a maturidade moral, representa um potencial transformador da sociedade e, por conseguinte, do próprio modelo de reprodução de gênero. O problema, de acordo com Gilligan, está na sociedade patriarcal que mantém uma ordenação da vida baseada no gênero, onde ser um homem significa ser diferente de uma mulher e estar no topo da hierarquia social²². Numa sociedade não patriarcal, homens e mulheres são livres para o desenvolvimento e o exercício de diferentes vozes morais de forma complementar. Ambos podem ser cuidadores, bem como encontrarem-se na condição de sujeitos vulneráveis que precisam de cuidado.

A partir disso, é possível então questionar: se a voz diferente não está então sempre associada às mulheres, por que Gilligan sempre fala da relação dessa voz com às mulheres? A resposta que Gilligan dá a essa questão é que, segundo ela, é simplesmente mais fácil identificar a voz distinta nas mulheres pela própria estrutura patriarcal da sociedade, que permite às mulheres desenvolver essa voz, enquanto que nos homens ela é mais fortemente cerceada. Ao longo de suas pesquisas, Gilligan diz ter encontrado uma trajetória de resistência ao renúncia da voz do cuidado, sobretudo quando mulheres adentram o espaço público e lutam por direitos de liberdade e igualdade para si. Quando a resistência não tem espaço para expressão acaba por ser silenciada ou pode ser dissociada e mantida fora de consciência, levando o sujeito a desenvolver psicopatologias²³. Dessa forma, mulheres costumam reconhecer mais facilmente e nomear a história do patriarcalismo como falsa, pois a voz do cuidado, quando busca espaço para além daquele cenário que a sociedade permite que as mulheres frequentem, é veementemente rejeitada. A voz do cuidado comumente associada às mulheres tem o potencial de desvelar a estrutura do patriarcalismo.

Mas se o cuidado não é uma questão de gênero, por que o gênero está sempre presente na fala de Gilligan? Se a ética do cuidado é feminista, e se preocupa em liberar a democracia do patriarcalismo, ela

²² GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 32.

²³ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 39.

necessariamente traz à tona o debate sobre o gênero. Além disso, é a ligação entre a constituição de gênero e o patriarcalismo que resulta na desvalorização do cuidado enquanto moralmente relevante²⁴. Como mulheres são sujeitos desvalorizados na sociedade patriarcal e a quem se negam direitos, também àquilo que é ligado a elas acaba por ser depreciado. Considerando essa realidade, a forma como diferentes vozes são associadas à cada gênero, valoradas e hierarquizadas, precisa ser esclarecida. Por isso, quando se afirma a voz do cuidado não se pretende defender um reivindicação normativa de que a voz do cuidado deve estar sempre associada às mulheres – esse é o ideal do patriarcalismo que Gilligan critica. Ela concebe apenas um argumento descritivo ao sustentar que em seus achados empíricos comumente a voz do cuidado aparece associada às mulheres. Nessa mesma sociedade determina-se que problemas e dilemas morais são idealmente resolvidos pela aplicação imparcial de princípios universais e a partir de uma noção de justiça. Outros modos de resolver são entendidos como inferiores. A desvalorização do cuidado e sua associação ao gênero feminino é resultado da estrutura patriarcal. Por isso, é necessário referir a questão de gênero até o momento em que a origem do sistema binário de gênero e suas hierarquias estejam esclarecidas dentro do patriarcalismo. Enquanto o patriarcalismo determinar as estruturas de gênero, é preciso estudar gênero, inclusive no campo da filosofia moral.

De forma análoga à Gilligan, Pauer-Studer entende que uma ética feminista não se equipara a uma ‘ética feminina’ [*weibliche Ethik*], nem se propõe a desenvolver uma ética com julgamentos morais de mulheres. Uma reflexão moral que enfoca as diferenças de gênero coloca-se acima do debate que propõe sustentar a contraposição entre uma ‘moral feminina’ e uma ‘moral masculina’ com base em uma eventual diferença empírica. A reflexão moral feminista objetiva, antes, chamar a atenção para a própria concepção de moralidade dentro de uma sociedade na qual as relações entre homens e mulheres, em grande medida, ainda se configuram de forma assimétrica. Nas palavras de Pauer-Studer, a filosofia moral sob a ótica feminista procura superar dualismos de gênero improdutivos e insustentáveis, para colocar-se o objetivo de “libertar todos da estrutura de uma configuração de gênero

²⁴ GILLIGAN, op. cit., 2011, p. 76-77.

patriarcal e estabelecer uma ética que considera explicitamente as mulheres como sujeitos morais”²⁵.

Em suma, a ética do cuidado feminista é comprometida com a revisão crítica do funcionamento das estruturas de gênero na sociedade patriarcal, responsáveis por propagar a ideia de que o cuidado é uma característica das mulheres, ao invés de ser reconhecido como uma habilidade a ser desenvolvida por todos os seres humanos como elemento fundamental para a vida moral tanto na esfera privada quanto pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, buscou-se salientar que a valorização do cuidado dentro de uma teoria moral não leva a defesa de uma ética feminina, entendida como uma alternativa às abordagens éticas propostas até o momento dentro da história da filosofia moral. A ética do cuidado pode ser feminista e comprometer-se com a transformação das relações hierárquicas de gênero predominantes na sociedade patriarcal, ampliando o sentido da moralidade por meio da noção de complementaridade entre um modelo ético pautado por princípios e direitos embasados em uma noção de justiça e um modelo no qual o cuidado responsável nas relações assume importância central. Ao mesmo tempo em que é importante criticar as teorias éticas convencionais, como de fato se propõe a teoria moral feminista, isso não significa o comprometimento com outros modelos que representem apenas parcialmente as experiências morais dos sujeitos humanos.

Uma ética acentuadamente feminista enfoca a complementaridade entre as vozes morais, tendo em vista a superação da discriminação das mulheres e de suas perspectivas morais dentro de teorias éticas, bem como levando em conta, igualmente, tanto as experiências morais de homens quanto as de mulheres. Embora a distinção entre as vozes morais seja relevante para mostrar que decisões morais nem sempre são pensadas do mesmo modo por todos os indivíduos, algo que foi ignorado ao longo da história da filosofia, o foco da identificação das vozes não está na eventual diferença entre uma moral ‘masculina’ e

²⁵ PAUER-STUDER, Herlinde. *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin: Akademie Verlag, 1996, p. 18.

uma 'feminina', mas sim na compatibilidade entre dois modos de pensar a moral. Não é a distinção que é destacada e sim o reconhecimento da complementaridade entre ambas.

Note-se, por fim, que as contribuições da teoria moral feminista não se restringem simplesmente à superação dos limites de gênero na reflexão ética, mas tem em vista objetivos práticos que motivam sua própria existência enquanto campo de pensamento dentro da filosofia, qual seja, o de contribuir para os fundamentos teóricos de políticas feministas tendo como fim último a derrocada de qualquer forma de preconceito contra as mulheres na sociedade, bem como de outros grupos sociais sujeitos aos dualismos hierárquicos opressivos. A teoria moral feminista é, assim, indispensável para a própria ampliação do sentido do filosofar e da filosofia em sua totalidade.

REFERÊNCIAS

- ANTONY, Louise. Different Voices or Perfect Storm: Why Are There So Few Women in Philosophy? *Journal of Social Philosophy*, v. 43, n. 3, p. 227-255.
- CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- CORNELL, Drucilla. What is Ethical Feminism? In: BENHABIB, Seyla et al (Org.) *Feminist Contentions*. London: Routledge, 1995, p. 75-106, 1995.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- _____, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity: 2011.
- LINDEMANN, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. Boston: Mc Graw Hill, 2006.
- PAUER-STUDER, Herlinde. *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.
- TONG, Rosemarie. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. 4. ed., Boulder: Westview Press, 2014.
- WARREN, Karen J. The Power and the Promise of Ecological Feminism. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.) *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998, p. 325-344.

Os jogos de linguagem morais e a questão do relativismo ético

Vinicius Arion Aliende Palongan de Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina

INTRODUÇÃO

Ludwig Wittgenstein foi sem dúvida um grande nome da História da Filosofia, seu pensamento influenciou diversas correntes e teve como principal marca a transformação da linguagem como o objeto de estudo central na reflexão filosófica. Segundo alguns estudiosos, tomado em um âmbito geral, o conjunto de sua obra pode ser dividido em duas partes, a ponto de se poder falar de um “primeiro Wittgenstein” e de um “segundo Wittgenstein”. A primeira fase do pensamento wittgensteiniano é correspondente às ideias expostas no *Tractatus Logico-Philosophicus*, onde, sob forte influência do logicismo de Frege e Russell, ele apresenta uma concepção essencialista da linguagem baseada na doutrina lógica da proposição. Já a segunda fase, é correspondente às ideias defendidas nas demais obras, dentre elas a mais conhecida é intitulada *Investigações Filosóficas*, obra na qual ele apresenta uma nova concepção de linguagem, a concepção pragmatista, que nega em alguns aspectos a tese essencialista de sua primeira fase e abre margem para o estudo da significação a partir do uso que é feito da linguagem nos diferentes contextos sociais.

A noção de jogos de linguagem desenvolvida nas *Investigações* apresenta desdobramentos nos diversos domínios do entendimento

humano, não diz respeito apenas à significação das palavras e suas relações com as coisas, mas abrange também os domínios epistemológicos, ontológicos e éticos. Dessa forma, o estudo dessa noção nos possibilita compreender o pensamento de Wittgenstein de que os problemas filosóficos são originários da má compreensão da nossa linguagem e de seu uso inadvertido em determinadas ocasiões.

É possível fazer um paralelo entre essa noção de jogos de linguagem e nossos juízos morais para se chegar à noção de jogos de linguagem morais, essencial para a compreensão da concepção ética do segundo Wittgenstein. Entretanto, quando essa ideia, de que nossa linguagem é constituída por diversos jogos de linguagem (que apresentam pequenas semelhanças e diferenças entre si e ganham vida de acordo com seus usos em determinados contextos sociais) é associada aos juízos morais, começam a emergir discussões sobre relatividade ou universalidade dos valores éticos.

Tal debate entre a relatividade ou não dos valores éticos, sobretudo sobre a existência de comportamentos que sejam universalmente “corretos”, independente do momento histórico ou da cultura escolhida, está presente nas discussões filosóficas desde os relatos de Heródoto¹ e se mantém até a atualidade. Por exemplo, um forte argumento dos relativistas é que sociedades diferentes possuem códigos morais diferentes, isto é, não há “verdade objetiva” na moralidade, pois cada cultura possui seu código moral interno, logo o *certo* e o *errado* são apenas questões de opinião e que variam de cultura para cultura. Portanto, o ato de julgar e condenar a conduta de outras culturas é caracterizado como arrogância, nesse caso, adotar uma atitude de tolerância quanto às práticas de outras culturas é o mais sensato a se fazer.

Uma resposta a essa argumentação pode ser a de que essas conclusões relativistas são obtidas a partir de dados antropológicos superficiais e que se analisarmos as culturas mais a fundo é possível notar que todas elas possuem alguns valores em comum, por exemplo, regras morais que garantam a existência da sociedade (como regras contra a mentira, o assassinato etc.), caso contrário não haveria a preservação da sociedade. Além do que, se o argumento dos relativistas for válido, então não podemos fazer qualquer tipo de julgamento para

¹ Por exemplo, em suas observações sobre os costumes dos Gregos e os costumes dos Callatians sobre o modo como cada cultura tratava seus mortos.

com as sociedades que, por exemplo, defendem a escravidão, ou são declaradas antissemitas, pelo contrário, temos que ser tolerantes para com toda e qualquer prática que não pertença à nossa cultura. Não podemos nem fazer afirmações do tipo - “nossa sociedade progrediu moralmente” - se não nos basearmos em uma noção que seja comum a todos, pois se não houver um padrão de correção, qualquer uma dessas afirmações perdem o sentido.

Enfim, esses são apenas dois exemplos que ilustram algumas questões que norteiam esse longo debate entre relativistas e não relativistas, que, a propósito, está longe de terminar, pois questões desse tipo são cada vez mais recorrentes em nossa atualidade e nos levam às mais diversas indagações.

1.1 – O PAPEL DA LINGUAGEM NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

A primeira obra de Wittgenstein, o *Tractatus*, marcou um importante momento da história da filosofia, que posteriormente ficou conhecido como a “Virada Linguística”, caracterizado, principalmente, pela intenção dos filósofos analíticos em focalizar suas atenções na lógica, relacionando-a com a linguagem de modo a dissolver as ambiguidades encontradas na linguagem semântica tradicional. Dito de outra maneira, em transformar os problemas filosóficos tradicionais em problemas da linguagem e tratar esses problemas seguindo os métodos da lógica.

Descrevendo de maneira bem sintética, Wittgenstein pretende tratar dos problemas filosóficos que, segundo ele, são originados devido à má compreensão lógica de nossa linguagem, logo, se compreendermos a estrutura lógica que fundamenta nossa linguagem, será possível perceber que tais problemas na verdade são apenas pseudo-problemas. A solução que foi proposta para compreendermos tal afirmação é a de traçar os limites da linguagem, esclarecendo que ela é composta por dois domínios: o domínio das proposições com sentido e o domínio das “proposições” sem sentido, ou seja, das pseudoproposições. Portanto, o *Tractatus* é uma obra que descreve a natureza das sentenças e seus critérios de significatividade, onde seu autor apresenta uma concepção essencialista da linguagem.

Tal concepção visa estabelecer os limites da linguagem de acordo com o sentido proposicional, isto é, permite afirmar que podemos dizer apenas coisas que respeitam os limites do sentido, já aquelas que não respeitam, podem apenas ser mostradas. Em outras palavras, seu trabalho nessa obra é uma reflexão lógica sobre o alcance representativo da linguagem, cuja finalidade é medir o grau de legitimidade das pretensões filosóficas com o auxílio exclusivamente de padrões fornecidos por uma doutrina lógica da proposição.

1.2 – INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS E A NOÇÃO DE JOGOS DE LINGUAGEM

Após a publicação do *Tractatus*, em 1921, Wittgenstein se distanciou da filosofia, pois acreditava que sua obra resolvera todos os (pseudo)problemas filosóficos. Porém, em 1929 retornou a Cambridge e retomou os estudos. Em 1945, cerca de 27 anos após ter redigido o *Tractatus*, Wittgenstein organizou e reuniu seus pensamentos dos últimos 16 anos com a intenção de publicar uma obra que viesse a esclarecer suas atuais concepções filosóficas, tais escritos compõem a primeira parte da sua obra, intitulada *Investigações Filosóficas*. Contudo, essa obra foi publicada postumamente e, segundo uma nota dos editores ingleses, sua segunda parte é composta por notas do autor, escritas entre 1947 e 1949, que foram anexadas por eles para compor a totalidade do livro.

Logo no prefácio das *Investigações*, Wittgenstein deixa claro que sua intenção era publicá-la acompanhada de sua primeira obra em um único volume, pois isso auxiliaria o processo de compreensão das suas ideias.

Há quatro anos, porém, tive a oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus logico-philosophicus*) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo. (WITTGENSTEIN, 1999, p.26)

A expressão: “tendo-o como pano de fundo”, citada pelo autor, demonstra que não podemos descartar completamente seus antigos

pensamentos, pois nem ele mesmo o fez, visto que sua investigação continua sendo feita a partir de uma análise da linguagem, mas que se diferencia pelo fato de que no *Tractatus* a perspectiva é semântica/transcendental e nas *Investigações* a perspectiva é pragmática (busca esclarecer o uso que fazemos das palavras).

Nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein faz uma análise crítica de suas primeiras reflexões e define a linguagem como sendo funcional de acordo com seus usos. Porém, é importante destacar que o termo “uso” deve ser entendido aqui como um “modo de aplicação”, ou seja, como uma combinação específica de regras tipificadoras de usos singulares e que são radicados em uma forma de vida. Caso contrário, se entendermos por uso qualquer possibilidade de existência espaço-temporal de uma expressão, teríamos que admitir que cada palavra apresentaria um número infinito de significados.

Essa mudança de perspectiva do autor em relação à sua obra anterior torna-se aparente já nos primeiros parágrafos deste livro, pois ao mencionar a concepção de linguagem agostiniana e suas aplicações, ele deixa explícito que quando uma criança aprende uma palavra pelo ensino ostensivo ela deve aprender também o uso que tal palavra tem, e deste modo, ela vai assimilando o significado das expressões no processo de aquisição da linguagem. Entretanto, Wittgenstein logo caracteriza essa concepção de linguagem ostensiva como sendo apenas uma das diversas formas que a linguagem pode assumir.

Isso implica que a linguagem possui um caráter dinâmico, que ela não pode ser entendida como algo fixo e acabado. Para esclarecer melhor essa ideia o autor das *Investigações* faz uma analogia entre a linguagem e uma cidade velha, de modo a ilustrar que ela está em um processo de constante modificação (é uma rede de conexão entre elementos velhos e novos, onde uns se perdem e são esquecidos, outros nascem, outros são modificados etc.). Em suas palavras:

[...] então pergunte-se se nossa linguagem é completa; - se o foi antes que lhes fossem incorporados o simbolismo químico e a notação infinitesimal, pois estes são, por assim dizer, os subúrbios de nossa linguagem. (E com quantas casas ou ruas, uma cidade começa a ser cidade?) Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo

cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (WITTGENSTEIN, 1999, p.32) [...] E representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida. (WITTGENSTEIN, 1999, p.32).

Essa nova concepção de linguagem, que é associada a uma forma de vida, demonstra a tentativa de superar a tese essencialista do *Tractatus*², pois com ela torna-se possível admitir uma pluralidade de linguagens. Quer dizer, a linguagem (ou “as linguagens”) está diretamente ligada a uma forma de vida contingente, o que significa a negação da tese tractariana da possibilidade de uma linguagem universal. Wittgenstein define, então, que aquilo que correntemente denominamos linguagem é, na verdade, um conjunto de “jogos de linguagem”, dentre os quais poderiam ser citados vários empregos, por exemplo: indagar, consolar, indignar-se, descrever etc.

Mas quantas espécies de proposições há? Talvez asserção, pergunta e ordem? Há um número incontável de espécies: incontáveis espécies diferentes da aplicação daquilo a que chamamos “símbolos”, “palavras”, “proposições”. E esta multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas antes novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e envelhecem e são esquecidos.

A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar o fato de que falar uma língua é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Imagine a multiplicidade de jogos de linguagem nestes exemplos e em outros:

Dar ordem e agir de acordo com elas –

Descrever um objeto a partir do seu aspecto e das suas medidas-

Construir um objeto a partir de uma descrição (desenho)-

Relatar um acontecimento-

Fazer conjecturas sobre o acontecimento-

Formar e examinar uma hipótese-

Representação dos resultados de uma experiência através de tabelas e diagramas-

Inventar uma história e lê-la-

Representação teatral-

Cantar numa roda-

² Tese que alega haver uma forma lógica comum a todas as linguagens.

Resolver adivinhas, fazer uma piada e assimilá-la-
Resolver um problema de aritmética aplicada-
Traduzir de uma língua para outra-
Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.-
- É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da
linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das es-
pécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram
sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus*
logico-philosophicus). (WITTGENSTEIN, 1999, p. 36).

Tal analogia, feita entre as atividades linguísticas e os jogos, vem no sentido de explicitar que a linguagem é uma prática social específica, ou seja, é algo que as pessoas fazem de um modo puramente convencional e regido por regras. Wittgenstein esclarece que assim como há diversos tipos de jogos, por exemplo, jogos de cartas, de tabuleiro, de quadra, dentre outros, cada qual apresentando suas semelhanças e diferenças, há também diversos tipos de jogos de linguagem. Em outras palavras, a linguagem funciona como um jogo, isto é, ela possui regras internas que são convencionadas entre os jogadores para funcionarem dentro do jogo e é preciso que essas regras sejam seguidas, caso contrário não seria possível jogar. Entretanto, como foi dito acima, a linguagem é dinâmica, logo não há impedimento de que algumas regras sejam modificadas conforme o andamento do jogo (desde que estejam convencionadas não há problema).

Isto quer dizer que a linguagem não possui uma função única, uma unificação baseada numa estrutura lógica e formal, nem mesmo podemos afirmar que exista algo que possa ser denominado como “O jogo de linguagem”. O que existe são múltiplos jogos de linguagem que apresentam pequenos segmentos entre si e se combinam e inter cruzam, ou seja, que apresentam certas semelhanças, chamadas pelo autor de “semelhanças de família” ou “ar de família”. Em suas palavras:

[...] Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de linguagens. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 52).

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento etc. – E digo: os “jogos” formam uma família. [...]. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 52).

Sendo assim, esse conceito de jogo de linguagem desenvolvido em *Investigações* é introduzido no sentido de explicar como o significado da palavra pode ser entendido com o seu uso em um determinado contexto e de acordo com regras de linguagem pertencentes à formas-de-vida. Portanto, o significado não deve mais ser compreendido como algo fixo, como uma propriedade que procede da palavra, mas como algo que a linguagem exerce em um contexto específico e com objetos específicos, pois, segundo o próprio autor, até as expressões mais comuns de nossa linguagem possuem muito mais nuances de significados do que aparentam. Isso indica que o significado pode variar de acordo com o contexto em que a palavra é utilizada e também de acordo com o propósito de seu uso.

É nesse ponto que Wittgenstein distancia-se da semântica tradicional, que supõe que as palavras devem ser usadas para descrever a realidade, pois, para ele, as palavras não são usadas somente para descrever a realidade, mas também são usadas para realizar coisas objetivas como, por exemplo, uma saudação, um pedido, uma ordem etc. Além de outros usos, como é bem explicado no parágrafo 23 citado acima. Isto é, a linguagem não se reduz apenas à tentativa de copiar o que existe, ela passa a ser um conjunto de ferramentas que utilizamos para lidarmos com a realidade.

Essa noção de “multiplicidade” da linguagem visa superar sua restrição à referencialidade aos objetos, defendida no *Tractatus*. Contudo, isso não implica em pensar que os problemas metafísicos e os absurdos causados pela má compreensão de nossa linguagem tenham sido resolvidos, eles ainda continuam presentes na linguagem e se dão, por exemplo, pelo entrecruzamento de diferentes jogos de linguagem, quer dizer, na transgressão (talvez inconsciente) das fronteiras entre um jogo e outro. Portanto, semelhante ao que foi exposto em sua primeira obra, os problemas filosóficos ainda continuam sendo originados pela má compreensão do uso cotidiano das palavras.

Essa má compreensão do uso cotidiano das palavras, que origina as chamadas confusões linguísticas, são decorrentes do fato de que nós aprendemos os jogos de linguagens ordinários de forma não cognitiva (como uma espécie de adestramento). A consequência disso é que não aprendemos as suas regras semânticas, nem as maneiras como elas são aplicadas, de modo a dar significado às expressões. É por esse motivo que somos propensos, quando em busca de generalizações filosóficas, a confundir as regras complexas de aplicação de palavras que estão no centro de nosso entendimento do mundo, por exemplo: palavras como verdade, conhecimento, bem, mal, justiça, beleza etc. E com isso nós fazemos com que nossos conceitos acabem transgredindo as fronteiras de significado impostas pelos jogos de linguagem.

Nós podemos, por exemplo, transgredir as fronteiras entre diferentes jogos de linguagem quando tentamos aplicar dados científicos à religião, quando tentamos explicar a existência de Deus por meio de equações matemáticas, ou seja, quando utilizamos as regras de um jogo de linguagem para tentar fundamentar ou explicar outro jogo de linguagem diferente. É como tentar aplicar as regras do futebol de salão para o jogo de basquete, apesar de ambos possuírem algumas semelhanças como, por exemplo, os dois são caracterizados como esporte, são jogados em quadra, com uma bola, com dois times de cinco pessoas cada lado etc., mesmo assim eles possuem um conjunto de regras internas específicas que não podem ser aplicadas de uma modalidade para a outra.

É importante ressaltar que, no *Tractatus*, o modo de dissolver um pseudoproblema metafísico é demonstrar ao falante que ele não está concebendo sentido ao proferir uma afirmação desta natureza, ou seja, apontar que ele está desrespeitando as condições de possibilidade do dizer. Já em *Investigações*, não há, porém, uma única maneira de analisar e dissolver os pseudoproblemas metafísicos. Eles podem ser analisados pelo contraste entre o sentido da palavra em seu uso cotidiano e o seu sentido quando empregada metafisicamente, podem ser analisadas através da observação das regras de uso nas quais determinadas palavras são empregadas, dentre outras diversas maneiras. Isso se deve ao fato de que não há mais um único e rigoroso método filosófico, mas sim diferentes métodos. Nas palavras do próprio autor: “Não há

um método filosófico, mas certamente diferentes métodos, como diferentes terapias” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 68).

1.3 – Os JOGOS DE LINGUAGEM MORAIS

Essa noção de jogos de linguagem é fundamental para compreender os diversos domínios que o pensamento wittgensteiniano alcança nas *Investigações Filosóficas*, como por exemplo, o domínio ético. Com respeito à Ética, Wittgenstein não escreveu muita coisa. No entanto, podemos encontrar algumas citações no *Tractatus* e nas *Investigações*, em algumas cartas do autor, em sua *Conferência sobre Ética*, dentre outros escritos. Enfim, não escreveu nenhuma obra exclusiva sobre esse assunto, mas o tema da ética transita pela totalidade de seus escritos e é de fundamental importância para composição e entendimento de sua atividade filosófica.

No *Tractatus*, Wittgenstein procura demonstrar que os juízos éticos não são bipolares, pois não possuem valores de verdade (não podemos saber se são verdadeiros ou falsos). Consequentemente, nada se pode dizer sobre a Ética, pois um dos requisitos para uma proposição ter sentido (e poder ser dita) é que esta seja bipolar, ou seja, a Ética pertence ao domínio das coisas que só podem ser mostradas. De maneira bem sucinta, o *Tractatus* visa, ao traçar os limites da linguagem, demonstrar que a Ética está além desses limites, sustentando uma distinção entre ética e ciência, onde uma não se reduz à outra.

De maneira semelhante, nas *Investigações* também há uma distinção entre os jogos de linguagem morais e os jogos de linguagem científicos e ambos também não podem ser reduzidos um ao outro, pois, como foi descrito acima, isso acarretaria num entrecruzamento de jogos de linguagem, produzindo assim uma confusão conceitual (um pseudoproblema). Em outras palavras, tentar aplicar o método científico à moralidade produz os absurdos metafísicos.

Apesar de nas *Investigações* pouca coisa ser dita sobre ética, é possível extrair algumas implicações a partir da noção de jogos de linguagem, e aplicá-las à moralidade, por exemplo: a noção de que diferentes jogos de linguagem, “aparentados” entre si, podem constituir um sistema moral complexo. Tal ideia é desenvolvida por Dall’Agnol em

seu livro *Seguir Regras: uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*, onde, segundo o autor, se associarmos a ideia de que um sistema moral é um conjunto complexo de elementos inter-relacionados³ à análise da noção de jogos de linguagem nas *Investigações*, podemos inferir que um sistema moral é constituído por diferentes jogos de linguagem morais. Tomando o Cristianismo como exemplo de sistema moral complexo, podemos afirmar que ele é constituído por diferentes tipos de jogos de linguagem morais, dentre eles:

- i-) jogos de linguagem morais normativos (sentenças que enunciam princípios – guias gerais de ação – e regras, enfim, leis particulares prescrevendo comportamentos, seja tornando-os obrigatórios, permitidos ou proibidos, por exemplo, “Lula não deve mentir”.); esses jogos normativos estão vinculados à prática de regramento das relações humanas: nesse sentido, regras particulares podem ser verdadeiras se forem coerentes com os princípios aceitos;
- ii-) jogos de linguagem morais valorativos (sentenças que avaliam certas formas de comportamento, de atitudes ou de caráter, por exemplo, “Lula é um presidente honesto”); esses jogos valorativos estão vinculados à prática de avaliação do caráter, das atitudes e das formas de comportamento dos agentes morais; tais sentenças podem ser ditas verdadeiras num sentido correspondencial se existirem padrões objetivos claramente reconhecíveis, por exemplo, de virtudes tais como a honestidade;
- iii-) jogos de linguagem morais performativos (sentenças através das quais realizamos certas ações, por exemplo, o presidente Lula, ao assumir o mandato, afirmou: “Prometo cumprir a constituição”); tais juízos estão vinculados à prática cujas ações são desempenhadas através do próprio ato de falar; essas sentenças são verdadeiras num sentido pragmático, isto é, se forem efetivas. (DALL’AGNOL, 2011, pg.78/79)

Esses são alguns exemplos dos inúmeros jogos de linguagem morais que podem constituir um sistema moral. O ponto principal, portanto, é a compreensão de que as mesmas características descritas nos parágrafos acima (que explicam a constituição da linguagem e o funcionamento dos jogos de linguagem) podem ser aplicadas aos diferentes jogos de linguagem morais, ou seja, podemos dizer que eles

³ Por exemplo, é uma mescla de regras, sentimentos, modos de ser, etc.

possuem alguns traços em comum, seguindo a noção de semelhança de família, mas não que esses traços sejam exclusivos de um único sistema moral. Voltando ao exemplo do cristianismo, não podemos afirmar que os jogos de linguagem morais que o constituem lhes são exclusivos, podemos encontrar alguns deles em sistemas morais diferentes, como o budismo, por exemplo. Isto é, não há uma única forma de juízo moral, apesar do fato de que todos eles estejam vinculados às diversas atividades humanas.

Uma das interpretações que os estudiosos de Wittgenstein apresentam é a de que, no *Tractatus*, partindo de observações feitas a partir da discussão do papel da filosofia (de não ser construtora de teorias, apenas uma atividade de caráter elucidativo) e da distinção entre *dizer* e *mostrar* é possível compreender que a totalidade das proposições que compõem a obra são contrassensos e que, portanto, resolver os “problemas” filosóficos passa a ter importância secundária, o que é prioritário é a elucidação dos pensamentos. Em outros termos, Wittgenstein concede maior importância àquilo que pode apenas ser mostrado, o que remete à conclusão de que o sentido da obra é ético. Já nas *Investigações*, ao compreender que o intuito do autor é propor uma “terapia filosófica” que visa livrar o leitor dos pseudoproblemas metafísicos e proporcionar tranquilidade em seus pensamentos, é possível concluir que o procedimento metodológico de Wittgenstein nesta obra também é de caráter ético. Portanto, partindo desta interpretação de que a dimensão ética possui grande importância tanto para o primeiro quanto para o segundo Wittgenstein, e tratando este assunto nessas duas obras, porém, mais especificamente nas *Investigações Filosóficas*, é possível introduzir a discussão que vem sendo feita entre duas correntes filosóficas antagônicas: a dos relativistas e dos não relativistas.

1.4 – DEBATE ENTRE RELATIVISTAS E NÃO RELATIVISTAS

Antes de apresentar alguns pontos desse debate entre essas duas posições filosóficas convém definir rapidamente o que significa o termo relativismo e fazer uma breve distinção entre relativismo ético e relativismo cultural. De acordo com James Rachels, no livro *Os Elementos da Filosofia Moral*, o relativismo sustenta que cada indivíduo ou cada

grupo social tem concepções, modelos ou valores que lhes são próprios e que a noção de verdade é relativa a estes. Nesse sentido, o relativismo cultural pode ser descrito como uma teoria ética que afirma que a moral não pode ser separada das experiências e crenças de uma cultura em particular, assumindo que aquilo que é errado para uma cultura pode não ser para outra. Já o relativismo ético é a teoria ética que nega a existência de verdades morais universais, ou seja, certo e errado devem ser estabelecidos conforme os costumes de uma cultura (podendo variar de uma cultura para outra) e estão sujeitos a mudanças ao longo do tempo histórico.

De acordo com alguns comentadores relativistas de Wittgenstein, a substituição da concepção essencialista da linguagem, defendida no *Tractatus*, pela noção de “multiplicidade” de jogos de linguagem, descrita nas *Investigações*, é um forte indício de que o pensamento do filósofo austríaco haveria se tornado relativista. Em outras palavras, a partir da descrição que Wittgenstein faz dos jogos de linguagem, alguns intérpretes relativistas argumentam: - Se existem regras que determinam nossos modos de falar e agir, e estas são derivadas da forma de vida de um grupo, ou seja, de um contexto social específico, então, pelo fato de existirem inúmeros contextos sociais, onde cada qual segue suas regras, torna-se impossível generalizar qualquer coisa⁴.

Adotar essa interpretação implica aceitar um relativismo ético, que significa sustentar que os desacordos morais (provavelmente provenientes dos diferentes jogos de linguagem morais) nos mostram a impossibilidade de se chegar a uma verdade ou justificação absoluta dos julgamentos morais, pois elas variam conforme os diferentes grupos sociais. Essa, por exemplo, é a posição defendida por Zeljko Loparic em seu artigo intitulado: “Ética Originária e Práxis Racionalizada”. Segundo ele:

Vê-se, portanto, para onde se encaminham as análises sobre a ética do tipo do segundo Wittgenstein: para o fim da filosofia e a sua substituição pela administração de jogos de linguagem sociais, dotados de certa eficácia na comunicação, mas incapaz de determinar, com qualquer grau de generalidade não meramente grupal, a nossa responsabilidade para com os nossos modos de *falar e agir*. (LOPARIC, 2007, p.299).

⁴ O que, além do relativismo, remete a um forte ceticismo.

Outra interpretação relativista é apresentada pelo espanhol Vicente Sanfélix Vidarte. Para ele, o pensamento de Wittgenstein apresenta traços de algumas “famílias” filosóficas, por exemplo: traços pragmatistas, naturalistas, céticos e relativistas. Portanto, o autor das *Investigações* não pode ser rotulado como pertencente a apenas uma destas “famílias”, até porque sua intenção não é teorizar sobre as coisas, mas sim de se instalar sob um ponto de vista não teórico, isto é, consolidar a concepção de filosofia como “Terapia Linguística”. Deste modo, Vidarte afirma que o pensamento wittgensteiniano transita entre a tradição filosófica kantiana e o ceticismo naturalista de Hume.

Sua proposta é que alguns aspectos do pensamento wittgensteiniano (tanto do *Tractatus* quanto das *Investigações*) são considerados mais compatíveis ao relativismo. Sua ideia, quanto ao *Tractatus*, é que a partir das observações feitas por Wittgenstein a respeito do ceticismo, solipsismo e da indução, é possível alegar que no tocante à ética, suas concepções são: não cognitivista, não realista e anti-naturalista, o que remete a conclusão de que o primeiro Wittgenstein apresenta vários traços relativistas em suas afirmações.

Quanto às *Investigações Filosóficas*, Vidarte se baseia na ideia de que, apesar de Wittgenstein manter a defesa (que fazia no *Tractatus*) de que o ceticismo e o relativismo são posições filosóficas carentes de sentido, mesmo assim ele continuou apresentando traços dessas duas correntes filosóficas, e que são tanto de dimensões práticas quanto teóricas. Portanto, de acordo com o comentador espanhol, o segundo Wittgenstein simpatiza com a ideia de que há diferentes formas de interpretarmos algo e que isso acaba gerando um “duelo de opiniões” que faz parte da natureza humana, logo, a própria forma de vida humana é relativista, visto que o duelo é uma forma de resolver as diferenças. Transportando essa ideia para os sistemas morais, ele chega à conclusão de que as ideias do segundo Wittgenstein tendem ao relativismo cultural.

Contrariando a essas posições, aparece a interpretação feita pelos estudiosos que afirmam que a noção de jogos de linguagem elaborada por Wittgenstein não é relativista. Segundo Darlei Dall’Agnol, a chave para negar os pressupostos relativistas referentes ao segundo Wittgenstein é o conceito *forma-de-vida* que o autor das *Investigações* introduz para fundamentar sua noção de jogo de linguagem. O ponto

principal dessa interpretação é que este conceito não deve ser trabalhado como uma espécie de ciência empírica, como se fosse uma investigação antropológica que vise à formulação de hipóteses, pois se trata de uma observação sobre as condições de possibilidade de um fenômeno (de acordo com uma perspectiva kantiana), ou seja, ele surge como uma condição sob a qual uma linguagem “ganhará vida”.

Em outras palavras, as práticas linguísticas adquirem sentido a partir do uso que fazemos delas e esse uso, por sua vez, só faz sentido se houver algo anterior que proporcione o suporte necessário, e esse suporte é dado pelo conceito forma-de-vida. Portanto, a forma-de-vida humana é um conceito primitivo, que não pode ser derivado de nenhum outro e que justifica todas nossas interações sociais mediadas pela linguagem.

Seguindo essa linha de raciocínio, o argumento não relativista destaca que, ao apresentar suas observações sobre seguir regras e sobre o conceito forma-de-vida, Wittgenstein pensa em padrões de comportamento que são universais, como por exemplo, a regularidade entre fala e ação, que possibilita a compreensão da linguagem em diferentes sociedades.

Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo. Mas que aconteceria se uma pessoa reagisse desse modo e outra de outro modo a uma ordem ao treinamento? Quem tem razão?

Imagine que você fosse pesquisador em um país cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstância você diria que as pessoas ali dão ordens, compreendem-nas, se insurgem contra elas e assim por diante?

O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 93).

Neste sentido, Wittgenstein traz a questão sobre seguir regras para o âmbito de uma comunidade, ou seja, aquilo que garante a aplicabilidade de uma determinada regra e que, de certa forma, justifica a confiança em uma resposta e não em outra, é o acordo com uma comunidade de seguidores de regras. Como a significação é definida em termos de um seguir regras, as atribuições de significados passam

a exigir uma comunidade linguística com a qual o indivíduo irá compará-las ou testá-las.⁵ Portanto, o uso significativo se dá a partir da concordância com os membros da comunidade no qual se está inserido, e o entendimento entre diferentes comunidades só é possível porque elas partilham uma prática comum - a forma-de-vida humana.

CONCLUSÃO

Estes são alguns dos diversos argumentos apresentados pelos comentadores relativistas e não relativistas de Wittgenstein e que servem de exemplo para mostrar que esta é uma discussão que vem crescendo entre os leitores wittgensteinianos e que, a meu ver, é de grande contribuição não apenas para a melhor compreensão da noção de jogos de linguagem e seus desdobramentos (éticos, epistemológicos, ontológicos etc.), mas principalmente para o entendimento dos jogos de linguagem morais e seu papel no discurso moral humano.

Também acredito que essa discussão acerca do relativismo ético/cultural, mesmo longe de estar concluída, é importante para refletirmos que muitas de nossas práticas ou atitudes que acreditamos ser naturais podem ser apenas produtos culturais. Além disso, ela pode nos advertir sobre o perigo de assumirmos a ideia de que todas as nossas práticas estão baseadas em um padrão racional absoluto.

Enfim, retomando a proposta descrita acima, cabe lembrar que o intuito desse texto não é finalizar esse embate entre relativismo e não relativismo, mas sim expor essa discussão atual, desenvolvida sob a ótica wittgensteiniana, sobre este assunto que acompanha as indagações éticas e filosóficas desde a antiguidade.

BIBLIOGRAFIA

CONDÉ, Mauro Lúcio. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Anna Blume, 1998.

DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/ Editora da Unisinos, 2005, 224 p.

⁵ Isso também implica na impossibilidade de uma linguagem privada, pois dado que um indivíduo isolado não pode ser considerado como seguindo uma regra, do mesmo modo esse indivíduo não pode ser considerado significando qualquer coisa.

- DALL'AGNOL, Darlei. *Seguir Regras: uma introdução às Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Pelotas: Ed. Da UPel, 2011, 192 p.
- DALL'AGNOL, D. & FATTURI, A. & SATTTLER, J. (org.). *Wittgenstein em retrospectiva*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012, 244p.
- GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein. A critical reader*. Oxford: Blackwell, 2001.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LOPARIC, Zeljko. "Ética Originária e Praxis Racionalizada" In: DALL'AGNOL, D. *Verdade e Respeito. A filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Edufsc, 2008. P.262-344.
- PRADO JR., Bento. O relativismo como contraponto In: *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004, p. 199-223.
- PUTNAM, Hilary. *Razão, Verdade e História*. Trad. António Duarte. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- PUTNAM, Hilary. *Realism with a Human Face*. Cambridge; Harvard University Press, 1990.
- RACHELS, James. *Os elementos da filosofia moral*. Tradução de roberto Cavallari Filho; Revisão científica: José Geraldo. Barueri, SP. Manole, 2006.
- RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da Natureza*. Lisboa: D.Quixote, 1988.
- RORTY, Richard. Solidariedade ou objetividade: In: *Objetivismo, relativismo e verdade - Escritos Filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. p.37-53.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*; Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; (Introdução de Bertrand Russell). 3. ed., 2ª reimpressão – São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*; Coleção Os Pensadores, Tradução de José Carlos Bruni – São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência Sobre Ética. In: DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/ Editora da Unisinos, 2005, p. 213 -224.
- WILLIAMS, Bernard. An Inconsistent Form of Relativism. In: J.M. Meiland e M. Krausz (eds.), *Relativism – Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1982, p. 171-174.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral – Uma introdução à ética*, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Parte II.
Filosofía Política

Esfera pública, estado democrático de direito e aprendizado sócio-moral

Anderson de Alencar Menezes

Universidade Federal De Alagoas

1. INTRODUÇÃO À LEGITIMIDADE DA PROBLEMÁTICA

Habermas (2002) defende, no texto —Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, que a Ética do Discurso justifica o conteúdo racional de uma moral do respeito para cada um e da responsabilidade solidária pelo outro. Contudo, ele faz isso, inicialmente, através da —reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa.(HABERMAS, 2002, p. 55) O questionamento que o autor em questão coloca é: se ainda pode ser justificado o teor cognitivo dessa moral?

Veremos, a seguir, os passos que Habermas dará para defender o conteúdo racional da moral.

A análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas, pode ser dividida (didaticamente) em três etapas: 1) na primeira, a análise genealógica se dirige ao exame da tradição religiosa judaico-cristã, pois essa tradição religiosa consegue conferir às normas de um teor cognitivo; 2) na segunda etapa, a genealogia investiga, após a desvalorização do fundamento religioso de validação das normas na modernidade, algumas propostas da filosofia moral moderna que buscam reconstruir o conteúdo cognitivo das intuições morais; e 3) na terceira etapa, após constatar que os esforços da filosofia moral moderna

não conseguiram reconstruir o conteúdo das intuições morais cotidianas, a análise genealógica ajuda a Ética do

Discurso a responder, primeiro, quais intuições morais são reconstruídas e, em segundo, como é possível fundamentar, a partir da teoria moral, o ponto de vista moral.

Segundo Habermas, em sua Obra *A Inclusão do Outro* (2002) frases ou manifestações morais têm, quando fundamentadas, um teor claro cognitivo. Precisa-se distinguir 2 aspectos iniciais.

1. Aspecto: Compreender esta questão quanto à teoria da moral, ou seja há algum saber nas manifestações morais e como elas podem ser fundamentadas?
2. Aspecto: A questão fenomenológica, ou seja qual teor cognitivo os participantes desses conflitos percebem em suas reivindicações ou apelos morais.

Habermas (2002) situa a sua fala a partir de uma fundamentação moral de maneira descritiva. Ou seja, inserindo-a no contexto das interações cotidianas do mundo vivido.

Fundamentalmente, seria a reconstrução e a reconstituição destas falas no horizonte da prática comunicativa cotidiana, como elas refletem, revelam os apelos e as reivindicações de ordem moral. Não só a sua compreensão semântica, mas, sobretudo pragmática e epistêmica da linguagem e de seus vários usos no tecido do mundo fenomênico.

Neste âmbito de compreensão, as manifestações morais portam consigo um potencial de motivos que pode ser atualizado a cada disputa moral.

Segundo Habermas (2002), uma nova concepção de moral emerge desta compreensão, ela não diz respeito apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação.

Segundo SILVA (2011) fazem parte do **jogo da linguagem moral** as discussões, as quais, do ponto de vista dos participantes, podem ser resolvidas convincentemente com ajuda de um potencial de fundamentações igualmente acessível a todos. Nesta perspectiva, se a moral carecesse de um teor cognitivo crível, ela não seria superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação (como o uso direto da violência ou a influência sobre a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas).

A partir do fato de haver normais morais “em vigor” para os integrantes de uma comunidade, não segue necessariamente que as mesmas tenham, consideradas em si, um conteúdo cognitivo.

O intuito seria recolher reconstrutivamente, mais ou menos, elementos do conteúdo cognitivo das nossas intuições morais cotidianas.

Neste sentido, o **não-cognitivismo severo** quer desmascar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão. Ele tenta mostrar que, por trás das manifestações morais passíveis de justificação, se escondem apenas sentimentos, posicionamentos ou decisões de origem subjetiva.

Na compreensão de SILVA (2011) descrições revisionistas semelhantes às do emotivismo (Stevenson) e do decisionismo (Popper) foram encontradas pelo utilitarismo, que vê nas preferências a origem do sentido “obrigatório” das orientações de valor e dos deveres. Contudo, diferentemente do não-cognitivismo severo, ele substitui a autoconsciência moral irrefletida dos participantes por um cálculo de benefícios, feito a partir da perspectiva do observador, e, nessa medida, oferece uma fundamentação que parte da teoria da moral para o jogo moral de linguagem.

Nesta perspectiva de análise, o utilitarismo tange algumas formas do não-cognitivismo atenuado, que leva em conta a autoconsciência dos sujeitos que agem moralmente, seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo hobbesiano). Contudo, a autoconsciência do sujeito que julga moralmente recai em revisão. Em seus posicionamentos e julgamentos, presumidamente justificados de modo objetivo, deveriam exprimir-se de fato apenas motivos racionais, sejam sentimentos ou situações de interesses (fundamentáveis pela razão dos seus fins).

O **cognitivismo atenuado** também deixa intacta a autoconsciência da práxis cotidiana das fundamentações morais, na medida em que atribui às valorações “fortes” um status epistêmico.

O **cognitivismo severo** quer, ainda, fazer justiça à reivindicação categórica de validade dos deveres morais. Ele tenta reconstruir o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem em toda a sua amplitude. Aqui a teoria moral fundamenta a possibilidade de fundamentação, na

medida em que reconstrói o ponto de vista que os próprios membros das sociedades pós-tradicionais assumem intuitivamente, quando, diante de normas morais básicas que se tornaram problemáticas, só podem recorrer a motivos sensatos.

2. A ANÁLISE GENEALÓGICA DO TEOR COGNITIVO DA MORAL

2.1 *A genealogia da tradição religiosa judaico-cristã*

Segundo Habermas (2002) após o desmoronamento de uma visão de mundo católica, obrigatória para todos, e com a passagem para sociedade de cosmovisão pluralista, não mais podem ser justificados publicamente segundo um ponto de vista divino transcendente.

Nas sociedades ocidentais profanas, as intuições morais cotidianas ainda estão marcadas pela substância normativa das tradições religiosas por assim dizer decapitadas, declaradas juridicamente como questão privada – sobretudo pelos conteúdos da moral da justiça judaica, do Antigo Testamento.

Os ensinamentos proféticos transmitidos pela via bíblica tinham à sua disposição interpretações e motivos que conferiram às normas morais uma força de convencimento pública.

A filosofia moral não precisa apresentar ela própria os fundamentos e as interpretações que, nas sociedades secularizadas, ocupam o lugar dos fundamentos e das interpretações religiosas desvalorizadas – ao menos publicamente.

Contudo, segundo Habermas (2002) ela precisaria designar o gênero de fundamentos e interpretações que poderiam assegurar ao jogo de linguagem moral uma força de convicção suficiente, também sem uma retaguarda religiosa. Tendo em vista esse questionamento genealógico, gostaria de 1) lembrar a base de validação monoteísta de nossos mandamentos morais e 2) determinar mais precisamente o desafio proveniente da moderna situação de partida.

Nesta perspectiva de análise, a justificativa ontoteológica recorre a uma instalação do mundo devido à sábia legislação do deus criador. Ela confere ao homem e à comunidade humana um status destacado em meio à criação e, com isso, seu “destino”.

Por sua vez, a justificativa soteriológica dos mandamentos morais recorre, por outro lado, à justiça e à bondade de um deus salvador.

Esta estrutura comunicacional marca o relacionamento moral – mediado por Deus – com o próximo, sob os pontos de vista da solidariedade e da justiça.

Aspectos que devem ser realçados e advindos da tradição judaico-cristã. A “Solidariedade” baseada na qualidade de membro o liame social que une a todos: um por todos. O igualitarismo implacável da “justiça” exige, pelo contrário, sensibilidade para com as diferenças que distinguem um indivíduo do outro. Cada um exige do outro o respeito por sua alteridade. A tradição judeu-cristã considera a solidariedade e a justiça como dois aspectos de uma mesma questão: elas permitem ver a mesma estrutura comunicacional de dois lados diferentes.

3. Duas tentativas de renovação da moral de explicação EMPIRISTA.

Seriam duas linhas distintas. A primeira ligada a Allan Gibbard que segue uma linha mais expressivista da explicação e elucidação de uma convivência solidária; ao passo que, a segunda, ligada à Ernst Tugendhat, segue mais uma linha contratualista da ideia de uma comunidade justa.

Neste âmbito de compreensão, a consciência moral é expressão das legítimas reivindicações que os membros de uma comunidade moral podem exigir e criar expectativas, quando se compreendem enquanto membros cooperativos de um grupo social.

Segundo Tugendhat (1993) os sentimentos morais (vergonha e culpa) sinalizam às pessoas que se reconhecem como sérias, que elas fracassaram enquanto “membros cooperativos” ou “bom parceiros sociais” de uma dada comunidade moral.

Passaremos agora a analisar, de forma ainda que sumária, as perspectivas apontadas por Gibbard e Tugendhat, na ordem dos autores elencados.

Primeiramente, Gibbard distintamente de Kant, compreende as normas para além das normas para ação. Segundo ele, as normas devem ser utilizadas para todas as espécies de padrões, o que significa a consideração do que é racional, ao emitir uma opinião, externar um sentimento ou de agir de determinada forma. O que é mais importante

é que para Gibbard (1992,84) denomina “morais as normas que fixam, para uma comunidade, quais as classes de atos que merecem reprovação espontânea”.

Para Gibbard (1992) não se pode compreender o entendimento discursivo sobre normas morais a partir do modelo da busca cooperativa da verdade, mas a no sentido de influência retórica. Neste âmbito, como o processo discursivo não se pautou pela mobilização dos motivos melhores, mas pela capacidade de contágio das expressões mais impressionantes, não se pode falar de uma real “fundamentação”.

Neste ponto de vista, como explicar o ponto de vista de Gibbard, em que sob condições pragmaticamente excelentes, as normas encontrariam anuência sob o ponto de vista funcional no seu “valor de sobrevivência”, objetivamente elevado e específico.

Veremos agora, o ponto de vista de Tugendhat (1993), ele evita a explicação funcionalista da moral. Ele faz esta abordagem a partir de 3 pontos. 1) descreve os sistemas de regras morais em geral, quais os motivos para sermos morais em geral; 2) que espécie de moral deveríamos racionalmente escolher sob condições pós-metafísicas.

1. Tugendhat (1993) começa com um conceito pleno de comunidade moral. Ele sublinha a questão da autoconsciência daqueles que se sentem vinculados a regras morais. Segundo o autor em questão, faz parte de nossa autonomia pertencer ou não a uma comunidade moral. Entende, por autonomia apenas a capacidade de se agir orientado por regras, a partir de motivos racionais.

Ele apresenta alguns motivos práticos, quais sejam:

- a) Prefiro participar de uma comunidade moral, pois diante de um processo de instrumentalização mútua, escolho ser sujeito e destinatário de direitos e deveres;
- b) Prefiro relações equilibradas de amizade, pelo fato de serem melhores que a solidão estrutural de um ator que age estrategicamente;
- c) Prefiro a satisfação de me sentir respeitado por pessoas que são, elas próprias, moralmente respeitáveis.

No segundo ponto, Tugendhat (1993) parte do fato de que, após a perda da base tradicional da validação de uma moral comum, os

participantes têm que refletir juntos sobre quais normas morais deveriam se pôr de acordo. Neste sentido, todos os pontos de vista para um acesso moral à verdade estão invalidados.

Partindo deste ponto de vista, depois da religião e da metafísica, o que fundamentaria uma moral da consideração igual para todos? Se não há mais, a prescrição transcendente? Precisamos compreender então, este jogo moral de linguagem a partir da perda da base religiosa de validação da moral.

Segundo Tugendhat (1993, 87) “se o que é bom deixa de ser prescrito de forma transcendente, o respeito pelos membros da comunidade, que passa a ser ilimitado, ou seja, o respeito por todos os outros – por sua vontade e seus interesses – é que, segundo parece, passa a fornecer os princípios da bondade”. Neste sentido, a intersubjetividade passa a ocupar o lugar da prescrição transcendente.

Neste ponto de vista, Tugendhat aproximasse do princípio kantiano da generalização a partir das considerações simétricas da situação de partida, em que as partes se confrontam, destituídas de todos os seus privilégios. Em que se buscam os acordos fundamentais que podem ser aceitas racionalmente por todos os participantes. Portanto, se os participantes aceitam entrar numa práxis de entendimento cooperativo, também aceitam tacitamente a condição da consideração simétrica ou uniforme do interesse de todos. (todo participante sério precisa examinar o que é racional para ele nas condições de consideração simétrica e uniforme dos interesses).

4. A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL A PARTIR DA TEORIA DO DISCURSO

Ao se perder a autoridade epistêmica da posição divina, os mandamentos morais perdem também sua justificação soteriológica e ontoteológica.

A ética do discurso, por sua vez, não pode nem conservar o teor moral íntegro das instituições religiosas, nem preservar o sentido realista de validação próprio às normas morais.

Segundo Habermas (2002) a ética discursiva justifica o teor de uma moral do respeito indistinto e da responsabilidade solidária por

cada um. Assim, propõe-se de saída a tentativa de estabelecer uma base profana, em que as fundamentações éticas possam convergir.

O fato é que os indivíduos perderam o suporte ontoteológico e precisam agora se auto-referirem a si mesmos. Ou seja, devem criar com base em si mesmos as próprias orientações normativas.

Segundo Habermas (2002) o “bem transcendente” que falta só pode ser compreendido de forma “imaneente”. Há 3 passos para se chegar a uma fundamentação do ponto de vista moral, no âmbito da teoria moral.

1. Passo: Introdução do princípio “D”. O participante ao admitir que a argumentação é a única maneira de avaliar a imparcialidade das normas morais, já está adotando o princípio “D”.
2. Passo: Introdução do princípio “U”. Aceitação geral e não coativa.
3. Passo: É a satisfação que talvez os envolvidos tenham com o princípio “U”, à medida que ele se mostre e não conduza a resultados contra-intuitivos.

Por fim, a Ética do Discurso reconstrói, parcialmente, o conteúdo cognitivo da moral. Neste sentido, a justificação da validade de normas morais tem de pressupor a existência de dois elementos reconstruídos: justiça e solidariedade.

Neste ponto de vista, Habermas defende um universalismo sensível às diferenças. Este Universalismo sensível significa uma inclusão não niveladora e não apreensória do outro em sua alteridade.

A ideia de inclusão do outro significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos, também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro, e querem continuar estranhos um ao outro. A noção de comunidade moral deixa transparecer o universalismo sensível defendido por Habermas.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A ética do discurso, particularmente na forma que ela adquiriu através de Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas, é, entretanto, discutida em todo o mundo e merece, já por esse fato, uma análise. A ética do discurso, ou comunicativa, é um fenômeno especificamente alemão, do fim da década de 1960 e da década de 1970.

Habermas situou seu conceito de ética do discurso no quadro de uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da verdade é o consenso dos que argumentam. O mais importante é que Habermas defende a ideia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. Por isso, o discurso intersubjetivo é, para ele, o lugar próprio da argumentação. Somente se poderia aceitar como critério de verdade aquele consenso que se estabelece sob condições ideais, que Habermas designa como condições da situação ideal de fala. Esta é definida por ele mediante uma série de regras básicas, condição essencial para que se possa falar de um autêntico discurso.

O que se denomina como discurso autêntico? Habermas distingue entre condições triviais e não-triviais. Como condições triviais, pode-se enumerar o seguinte: todos os participantes têm chances de participar do diálogo; têm chances iguais para a crítica; o enunciado que se faz é verdadeiro (veracidade – mundo objetivo); o ato de fala é correto em relação ao contexto normativo vigente (legitimidade – mundo social); a intenção expressa pelo falante é realmente condizente com o que este pensa (sinceridade – mundo subjetivo). Nesse sentido, há critérios para a racionalidade da ação. Esta deve exprimir, por sua vez: moralidade, legalidade e sinceridade de sentimentos, pressupostos fundamentais para os desejos mais autênticos dos atores sociais sejam externados.

Habermas designa como não-triviais duas outras condições, que são particularmente importantes para o discurso moral e servem, também, para eliminar fatores de poder. Conforme a primeira condição, todos os falantes devem ter chances iguais de expressar suas atitudes, sentimentos e intenções. Decisiva é, porém, a segunda condição em que são apenas admitidos ao discurso falantes que tenham as mesmas chances enquanto agentes, quer dizer, para dar ordens e se opor, permitir e proibir. Desta forma, um diálogo sobre questões morais entre senhores e escravos, empregadores e empregados, pai e filho, violaria as condições de situação ideal de fala.

No dizer de Tughendat (1997), Habermas denomina como “discurso autêntico” aquele que ocorre entre pessoas em situação igual, sob condições igualitárias. As condições são agora não apenas igualitárias, do ponto de vista da participação no discurso, mas pressupõe-se

que as pessoas sejam postas em situação igual na vida prática, resultando na criação das várias comunidades comunicacionais com fins prático-estéticos e prático-morais.

A ética comunicativa se constitui assim como uma colocação ética do discurso, como é a proposta habermasiana para a crise do nosso *ethos*. O ressurgimento da reflexão ética na vida humana se constitui como um tema capital para a existência dos seres humanos hoje.

O ético emerge da interação de sujeitos, mas aponta para a superação de qualquer particularismo: só se pode falar propriamente de norma moral quando se leva em conta a pretensão de validade universal. O ético diz respeito a um espaço de possível reconhecimento recíproco entre sujeitos de igual dignidade. Mas tal sentimento, que aponta para a autoridade de normas éticas, só se sustenta se for possível demonstrar que tais normas têm fundamento.

Dever fazer algo significa ter fundamento para sua ação. Normas éticas perdem toda a autoridade sem um conteúdo cognitivo, quer dizer, se não puderem mostrar que possuem razão de ser. Portanto, qualquer reflexão sobre o ético implica que se leve em consideração essa rede de sentimentos éticos que perpassa a práxis comunicativa da cotidianidade dos seres humanos. Certamente, diz Habermas, esses sentimentos éticos têm, para a legitimação moral de normas de ação, um papel semelhante ao da percepção na explicitação teórica dos fatos.

Na percepção de Ferry (1987) a ética comunicacional pretende justamente superar a antinomia entre verdade e sociabilidade, universalidade e mundaneidade, legitimidade e civilidade. Pois ela se apresenta como uma ética da comunidade.

No que concerne ao breve panorama da filosofia prática atual no campo da ética e da filosofia o debate acerca da universalidade dos princípios morais, e, conseqüentemente, sobre a legitimidade da democracia, tem alcançado uma força impressionante, e nele se vislumbra um problema que tem sido objeto de discussão permanente ao longo da história da filosofia ocidental, a saber: o da relação entre os princípios universais de justiça e as concepções particulares do bem. Na verdade, tal problema é constitutivo da razão prática e define o campo de possibilidade da própria ética filosófica numa era pós-metafísica.

A perspectiva habermasiana da ética filosófica adquire notória singularidade com base nas noções de comunicação e de reconstrução. Trata-se, com efeito, de uma teoria moral de caráter pragmático e, como

tal, inscrita no âmbito do giro linguístico do pensamento pós-metafísico e vinculada às estruturas gerais do mundo vivido. O termo “pragmática universal”, usado por Habermas para designar a perspectiva teórica, pretende justamente indicar uma abordagem reconstrutiva dos pressupostos universais e incontornáveis da comunicação, sendo a teoria moral um campo privilegiado para a aplicação de tal abordagem.

Em relação à estratégia argumentativa contra o ceticismo moral, Habermas apresenta sua teoria pragmática da moral por meio do confronto imaginário entre os partidários do cognitivismo e do ceticismo. Edifica, por assim dizer, uma batalha em sete etapas, da qual podem-se extrair os argumentos vitais em prol de uma *ética deontológica* (concentrada na questão da fundamentação da validade prescritiva das normas de ação), *cognitiva* (que afirma, como se notou, que as questões práticas são passíveis de argumentação racional), *formalista* (limitada ao estabelecimento de um princípio ou procedimento de justificação das normas morais) e *universalista* (que defende a superação dos limites históricos e culturais pelas estruturas transcendentais da comunicação, nas quais se baseia a fundamentação daquele princípio). Assim, o modelo habermasiano de ética discursivo é uma forma de reinterpretação procedimental do imperativo categórico kantiano.

Na teoria pós-metafísica da justiça, a prioridade do justo sobre o bem não implica, contudo, total abstração dos contextos das formas de vida. As normas na verdade existem ou são propostas no solo real das práticas comunicativas do mundo vivido. No entanto, o procedimento da justificação das normas requer o ponto de vista argumentativo pelo qual os participantes da comunicação visam restaurar um consenso ingênuo perturbado. Neste sentido, a concepção pragmática de Habermas deve ser entendida como um modelo que conjuga autonomia individual e soberania popular, ambos os conceitos passíveis de reconstrução racional baseada numa lógica interdependente das evoluções *ontogenéticas* (consciência moral dos indivíduos) e *filogenéticas* (representações jurídicas das sociedades).

Dois conceitos são centrais nas concepções kantianas e pós-hegelianas da razão prática: justiça e solidariedade. Eles designam princípios distintos, porém complementares, emanantes da mesma e única raiz da moral, como dois pólos de uma só realidade e correspondentes

aos aspectos igualmente importantes dos direitos dos indivíduos e do bem da comunidade.

REFERÊNCIAS

- GIBBARD, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings*. Harvard, U.O,1992.
- HABERMAS, Jurgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jurgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- HABERMAS, Jurgen. *Direito e Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- SILVA, Bruno Luciano de Paiva in *Pensar-Revista Eletrônica da Faje*. v.2 n.1(2011):24-36.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis:Vozes, 1997.

Intersubjetividade, solipsismo e expressão política nas filosofias de Jean-Paul Sartre Maurice Merleau-Ponty (apontamentos preliminares)*

André Constantino Yazbek
Universidade Federal Fluminense

“Une classe, ça s’organise”
(SARTRE)

Guardadas as diferenças – ao longo dos anos elas tenderão a aumentar –, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty sempre pareceram estar de acordo quanto à estratégia teórica geral para o enfrentamento da questão do solipsismo: qualquer que seja sua refutação, ela deve contornar a solidão representacionista da consciência moderna a partir do reconhecimento de uma experiência fática de outrem, ou seja, de uma experiência da alteridade que se manifesta concreta e ontologicamente à minha existência individual. Em ambos os casos, tratava-se de destituir de seu lugar soberano a consciência constituinte de tipo cartesiano-kantiana: assim, dirá Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da percepção*, “Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria cons-

* Esta comunicação apresenta os primeiros resultados de um projeto de pesquisa em Filosofia Contemporânea realizado junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Intitulado “Do problema da intersubjetividade em Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty e de suas possíveis implicações no plano político”, o projeto tem duração prevista de três anos (a contar do primeiro semestre de 2014).

tituinte” (2006, p. 468); ao que Sartre poderia perfeitamente acrescentar: “se o outro é *para nós*, não pode sê-lo seja como fator constitutivo de nosso conhecimento do mundo, seja como fator constitutivo de nosso conhecimento do eu” (1997, p. 325).

Em ambos, portanto, está em jogo a tentativa de escapar à armadilha da representação e de seu corolário, a consciência reduzida à sua instância *egológica*; tratava-se de dar uma resposta satisfatória à questão do *ego* de uma consciência insular cujo acesso a *outrem* só é possível reduzindo-o, como a um objeto qualquer do mundo, aos sistemas de classificação harmoniosa de nossas próprias representações. Ora, se a garantia da objetividade do saber consiste em penetrar em suas fontes subjetivas por meio da introspecção – como pretende o cartesianismo –, como obter o reconhecimento legítimo de *outrem* sem que ele se apresente apenas como uma “peça” em nosso sistema de julgamentos de existência? Para tanto, seria necessário postular um impossível acesso à interioridade de *outrem*, para que então o *ego* pudesse certificar-se na no *cogito* alheio. Seria preciso, enfim, retornar à problemática hipótese da união de substâncias separadas em interioridade, com todos os prejuízos que ela nos acarretaria.

Ora, tanto em Sartre como em Merleau-Ponty a própria objetividade é o produto de uma dimensão secundária da consciência, e não uma conquista da introspecção como acesso imediato ao *ego*. Ao inverso, esta dimensão segunda, propriamente *egológica* ou representacional, é que teria sua condição de possibilidade condicionada por uma “consciência perceptiva” ou “pré-reflexiva” – conforme se adote o vocabulário conceitual merleau-pontiano ou sartriano – anterior à esfera do que se poderia chamar de uma consciência-de-si.¹ Vale o mesmo para a alteridade: a captura de *outrem* em objetividade é segunda com relação à consciência originariamente fática, quer dizer, a consciência compreendida em sua dimensão existencial de *aderência e apelo ontológico ao mundo e a outrem*. Nesse sentido, o outro não é redutível a uma “significação mundo”, – ainda que toda definição de existência passe

¹ Contra o idealismo e o realismo, Merleau-Ponty fará apelo a uma “significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado” (2006, p. 77). Já Sartre, mais afeito às figuras do *cogito*, afirmará a “existência de um *cogito* pré-reflexiva que é condição do *cogito* cartesiano” (1997, p. 23).

pelo *pensamento de existir* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 07). Para uma fenomenologia, portanto, é preciso surpreender a consciência em sua existência fática, lá onde seu “encontro” com o mundo e com outrem é anterior à mediação do espírito *auto-consciente de si*.²

Contudo, se o alvo da crítica ao solipsismo é o mesmo – a consciência cartesiana insular constituinte –, as respostas de Sartre e Merleau-Ponty ao problema do reconhecimento e da alteridade seguirão caminhos diferentes: ao passo que em Sartre a apreensão de outrem se dará no registro de uma oposição permanente na qual cada consciência pretende fazer valer sua prerrogativa de sujeito reduzindo sua “rival” à condição de objeto (nesse sentido, “a unidade com outro é [sempre] irrealizável” (1997, p. 455)), em Merleau-Ponty, por sua vez, a própria consciência como *ser da experiência* implica em um “comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, [implica em] *ser com eles em lugar de estar ao lado deles*” (2006, p. 142, *grifo nosso*).

Em consequência, enquanto Merleau-Ponty será levado à postulação de um intermundo – esfera originariamente intercorpórea de minhas relações com outrem em um mundo que não é apenas possuído ou constituído em comum, mas propriamente *Lebenswelt* –, em Sartre, ao contrário, o encontro das consciências dar-se-á em uma experiência original imediata, sem recurso ao intermundo da percepção e/ou da expressão linguística, sobrevivendo daqui uma relação na qual o conflito, a oposição entre as consciências ocupará um lugar incontornável. “*L’enfer, c’est les autres*”, conforme a célebre expressão da personagem Garcin nas últimas falas do texto dramático de *Huis Clos* (SARTRE, 1947, p. 182).

Ocorre que o tema da intersubjetividade não corresponde apenas à esfera do pensamento “especulativo”, mas também traz consigo uma série de implicações ético-políticas, práticas, uma vez que “reconhecer é *reconhecer como inimigo ou irmão, como estrangeiro ou familiar, até mesmo como igual, ou como outro desejável*” (JESUS, 2009, p. 270). As-

² Com efeito, sabe-se que o interesse de Sartre e de Merleau-Ponty pela intencionalidade husserliana – “*toda consciência é consciência de...*” – está no fato dela ser capaz de nos dar uma compreensão não substancialista da consciência, na qual se rompe com a suposta *identidade a si* do sujeito: “A intencionalidade da consciência significa, para o existencialismo, não apenas que a consciência é relação com o mundo, com as coisas e com outrem – que nunca lhe são integralmente presentes –, mas também que ela é relação a si pela mediação das coisas ou do mundo – jamais se colocando, portanto, sob a forma de uma presença integral a si” (CAEY-MAEX, 2005, p. 115).

sim, seria preciso compreender em que medida o tratamento dado ao problema da alteridade convoca temáticas diversas de ordem política: o espaço comum da ação humana por natureza, a política – como bem nos lembra Arendt (1998, p. 57) –, é o lugar do reconhecimento de um mundo partilhado *na e pela* comunidade dos agentes segundo *a multiplicidade de suas posições*, ou de seu ocaso.

Portanto, se *reconhecer* jamais é um *ato politicamente* neutro, jamais responde apenas a um problema da “razão teórica”, seria o caso de nos perguntarmos a que tipo de intervenção política corresponderia uma compreensão da intersubjetividade como a de uma experiência originariamente conflituosa ou como a de um tecido comum do mundo suposto pela própria experiência. Ou ainda: quais os tipos de compromisso prático a que somos levados quando assumimos uma concepção das operações intersubjetivas ao modo de um intermundo (*Lebenswelt*) ou ao modo de um jogo conflituoso de permanente negação recíproca entre *eu e outrem*?

Esta comunicação pretende avançar alguns passos na direção de um possível encaminhamento das perguntas formuladas acima. O que apresentaremos a seguir são os primeiros resultados dos nossos esforços para a compreensão das relações aqui envolvidas. No caso presente, teremos por foco privilegiado os problemas relativos à constituição de um *ser-de-classe* no Sartre de *O ser e o nada* (1943), oferecendo a Merleau-Ponty o espaço restrito de um antagonista.

O Sartre de *O ser e o nada* havia deixado seu leitor na difícil posição de uma filosofia para a qual a própria unidade de classe não será mais do que a experiência fugaz de um “sujeito coletivo” ficcional cuja identidade lhe é totalmente exterior (1997, p. 519-520). Como bem sublinhou Mészáros, em *O ser e o nada* até mesmo a concepção de um universal “humanidade” não passaria de uma ilusão: a “humanidade” – o que quer que isso signifique – seria a (impossível) unificação plena, em identidade ontológica, de um “nós-objeto”, quer dizer, a efetivação de uma totalidade unitária dos sujeitos que pudesse apreender-se como “subjetividades unificadas” sob o olhar de *outrem* (MÉSZÁROS, 2012, p. 210). Ao inverso, em Sartre toda forma de pretensa unificação

ou totalização das consciências não passa de uma projeção psicológica individual: “Em vão desejaríamos um *nós humano* no qual a totalidade intersubjetiva tomasse consciência de si como subjetividade unificada. Semelhante ideal só poderia ser um sonho por uma passagem ao limite e ao absoluto, a partir de experiências fragmentárias e estritamente psicológicas” (SARTRE, 1997, p. 530). Aliás, Sartre remeterá sua tese ao mito de Medusa, julgando ser este o seu sentido profundo: “O outro, ao surgir, confere ao Para-si [ou consciência] um Ser Em-si-no-meio-do-mundo, como coisa entre coisas. Esta petrificação Em-si [reificação do Para-si] pelo olhar do outro é o sentido profundo do mito de Medusa” (*Idem ibidem*, p. 531).

Assim, o que de fato constitui um dado de nossa condição existencial são os “múltiplos projetos individuais dos homens na multidão”, e não a coletividade compreendida como unidade realizada (*Idem ibidem*, p. 527). Não ao acaso, a premissa fundamental de *O ser e o nada* no tocante ao problema da intersubjetividade é a de que, qualquer que seja a forma do reconhecimento entre sujeitos, a essência das relações entre consciências será sempre o conflito (*Idem ibidem*, p. 531). Isso significa que eu não posso captar uma consciência alheia senão na medida em que ela se impõe a mim como *negação* de minha liberdade e, inversamente, senão na medida em que eu me imponho a ela como *negação* de sua liberdade (*Idem ibidem*, p. 366-367). Ou bem realizo minha afirmação face outrem, *objetivando-o*, ou bem sou *objetivado* por ele; ou bem me afirmo como sujeito, ou bem sou capturado como objeto; ou bem me constituo face a outrem como Para-si, ou bem me vejo reduzido, em meu ser, à condição de Ser-Em-si; ou bem faço a experiência coletiva do “nós-sujeito”, ou bem faço a experiência coletiva do “nós-objeto”, – sendo o primeiro uma experiência de ordem psicológica que “de modo algum corresponde a uma unificação real dos Para-si” (*Idem ibidem*, p. 525), ao passo que o segundo corresponde à “alienação de minhas possibilidades” (*Idem ibidem*, p. 517).³

³ Como sublinhará François Lapointe, uma vez que “Sartre havia previamente estabelecido que o campo perceptivo se refere a mim como seu centro”, toda a apreensão do outro implica não apenas “em fazer a experiência de uma espacialidade que não é minha” mas, como seu corolário, também a de fazer a experiência de um ato alheio que “me vê como a um objeto” (1998, p. 87).

Se considerarmos que não há nenhuma possibilidade de uma síntese apaziguadora que viesse a realizar a unidade das consciências – como haveria para um Hegel⁴ –, podemos compreender a natureza eminentemente *alienada* da relação intersubjetiva em Sartre, seu caráter de *reificação* e *negação* recíprocas, mesmo e sobretudo em se tratando de “sujeito coletivos”: “a experiência do nós-objeto remete à do nós-sujeito, assim como a experiência de meu ser-objeto-para-outro me remete à experiência do ser-objeto-do-outro para mim” (SARTRE, 1997, p. 522). Nestas circunstâncias, toda possibilidade de constituição de um *ser de classe* se encontra inicialmente alhures, em exterioridade, o que significa que a “classe oprimida só pode se afirmar como nós-sujeito em relação à classe opressora e às expensas desta, ou seja transformando-a por sua vez em ‘eles-objetos’[ocasião em que retoma seu ser para-si]” (*Idem ibidem*). Assim, “Somos nós somente ao olhar dos outros, e é a partir do olhar dos outros que nos assumimos como nós” (*Idem ibidem*).

Portanto, vale para os coletivos o que vale para cada consciência considerada em sua individualidade: a *negação recíproca* preside também o vínculo da multidão entre seus componentes; e também nesse caso o coletivo nos é dado pelo *olhar unificador de um terceiro*. Trata-se, com efeito, de uma triangulação: *é apenas para o “amo”, o “senhor feudal”, o “burguês” ou o “capitalista” que o “membro da coletividade oprimida, que, enquanto simples pessoa, está comprometido com conflitos fundamentais com outros membros desta coletividade (amor, ódio, rivalidade de interesses, etc.), capta sua condição e a dos outros membros desta coletividade”* (*Idem ibidem*, p. 521). É por *meio do opressor* que “descobre-se a identidade de minha condição e a de outros oprimidos”, de sorte que a unidade da “comunidade oprimida” existe por meio daqueles que estão fora da opressão, – pelo menos *daquela* opressão específica (*Idem ibidem*).

Nessas condições, a afirmação da classe oprimida se faz *na e através* da *negação* do tipo de objetividade que lhe é imposta pelo opressor e, portanto, da *negação* do tipo de passividade a que se vê submetida pela classe opressora. Mesmo que se considere a condição material de miséria, ainda assim ela não poderia, *per si*, jogar o papel de fator de união e de tomada de consciência espontânea da classe operária, uma

⁴ Ao leitor atento não será preciso lembrar que o “Hegel” de Sartre é um “Hegel fracassado”. C.f.: BORNHEIM, 2000, pps. 151 a 157.

vez que “os sofrimentos padecidos, se considerados em si mesmos, têm mais por efeito isolar do que reunir as pessoas que sofrem, e são, em geral, fontes de conflito” (*Idem ibidem*, p. 520).

A bem dizer, o “pertencer ao ‘Nós-objeto’” é revelador de uma dupla alienação: alienação com relação a assumir o que sou *para o outro* e também alienação em uma totalidade que eu *não sou*, – ainda que eu pertença a ela (*Idem ibidem*, p. 519). Não há nenhuma unidade subjacente à ação coletiva; o que existem são homens, indivíduos na multidão, que se “descobrem” e se “reconhecem” como membros de um coletivo sempre constituído em relação ao olhar do *terceiro opressor*. Antes de tudo, a tomada de consciência de classe já é um movimento de retomada, do exterior, de uma unidade jamais realizada (e nem tampouco realizável), mas permanentemente ameaçada (*Idem ibidem*, p. 522-523).

Resta a saber, então, o seguinte: se é o olhar de um outro unificador, o olhar do *opressor* que faz surgir a identidade de grupo e me integra à unidade de classe, e se mesmo as condições infra-humanas de miséria não apenas não unem o proletariado mas, ao contrário, chegam mesmo a separá-los, colocando-os em conflito, em que condições se poderia postular algo como uma ação política coletiva “orgânica” da classe operária? É apenas no âmbito da *negação recíproca*, sempre provisória e evanescente – uma vez que os papéis se alternam indefinidamente entre o “nós-sujeito” e o “nós-objeto” –, que se pode conceber algo como uma ação *em comum*?

Se de fato não há *organicidade* prévia à própria reunião do coletivo e/ou da classe, e se a ação em conjunto ameaça sempre desfazer-se, então será necessário, do ponto de vista do engajamento político, a assunção de uma dupla tarefa: de uma parte, será preciso levar adiante um engajamento sem tréguas, uma afirmação perpétua e contínua *de si* como liberdade, isto é, como sujeito da ação envolvido com *outros sujeitos* mas não redutível a eles; de outra parte, mais especificamente no tocante aos coletivos e/ou ao ser-de-classe, será preciso encontrar uma forma de “organismo coletivo” que, ainda que forjado pelas circunstâncias, seja capaz de manter, pelo maior tempo possível, a unidade da ação coletiva. Caso contrário, ter-se-ia que admitir a alienação coletiva como única e derradeira possibilidade de formação de algo como um *ser-de-classe*. Com efeito, parece ser este o nó górdio de *O ser e o nada*: “seria inútil que

a realidade-humana tentasse sair deste dilema: transcender o outro ou deixar-se transcender por ele” (*Idem ibidem*, pps. 521-522).

Aqui tocamos o ponto nevrálgico relativo aos compromissos políticos com os quais Sartre se verá enredado ao longo de sua trajetória: passados alguns anos da publicação de *O ser e o nada*, a experiência política efetivamente vivida por Sartre parece encaminhá-lo à compreensão de que é na organização partidária da esquerda comunista que se poderá encontrar o veículo legítimo da afirmação de um “nós-sujeito” do operariado que escape (em algum grau) à unidade constituída pelo olhar do opressor. E no entanto, e ao mesmo tempo, dado o caráter evanescente de qualquer ação coletiva, bem como a constante ameaça de alienação do indivíduo ao grupo, Sartre terá para com o partido uma relação ambígua, tumultuada, de aceitação e recusa. Esta compreensão do partido como necessário à unidade política da ação e, ao mesmo tempo, como ameaça de alienação de seus membros, é o que permitirá a Sartre afirmações aparentemente contraditórias a respeito de sua relação com o partido comunista: de uma parte, relembrando a série de artigos escritos a favor do partido comunista entre os anos de 1952 e 1953, intitulada *Os comunistas e a paz*, Sartre reconhecerá que, “antes de 1968, o movimento comunista representava toda esquerda, de sorte que romper com o Partido era uma espécie de exílio” (SARTRE, 1976, p. 149), para em seguida afirmar, sem contradição, que “o verdadeiro marxismo tinha sido completamente distorcido, falseado pelo partido” e que, portanto, era preciso “acertar contas com meu próprio pensamento fora da ação sobre o pensamento que exercia o partido comunista” (*Idem ibidem*, p. 150). Tratava-se então, nas palavras do próprio Sartre em *Os comunistas e a paz*, de “declarar um acordo com os comunistas sobre assuntos precisos, pensando a partir dos meus princípios e não do deles” (1968, p. 68).⁵

Ninguém ignora os acontecimentos políticos que levaram Sartre a romper com o partido, sobretudo os que culminariam na entrada dos tanques soviéticos em Budapeste em 1956. No entanto, a menos que se

⁵ Circunstancialmente, o que motivara a defesa ferrenha do Partido Comunista Francês por Sartre em *Os comunistas e a paz* foi o fato de os operários não terem respondido nem ao chamado do Partido para a manifestação contra a presença do general Ridgway na França (acusado de iniciar uma guerra bacteriológica contra a Coréia) e nem tampouco à greve geral em protesto à prisão de Duclos, que, sendo deputado à época, teve sua imunidade parlamentar violada.

queira atribuir à arbitrariedade as relações de Sartre com o partido, é preciso não esquecer que os compromissos assumidos pelo filósofo junto aos comunistas pagavam tributo à necessidade de afirmação de uma “teoria do partido” capaz de responder – precariamente, é verdade – ao desafio da formação de um *ser-de-classe* a partir de uma compreensão belicosa da relação entre os sujeitos; uma “teoria do partido” que pudesse compatibilizar-se com a ontologia das consciências apresentada em *O ser e o nada*. Ora, ainda que se trate de uma encarnação bastante imperfeita da “dignidade da revolta”, o fato é que o Partido Comunista Francês, segundo Sartre, “não é algo como o delicioso produto da espontaneidade operária”, mas um imperativo que “se impõe a cada um como um imperativo”, quer dizer, “o partido representa, para cada um, a ética mais austera: trata-se de conquistar uma nova vida *despojando-se da personalidade presente*” (*Idem ibidem*, p. 128, grifo nosso). E se ele é o lugar de constituição da unidade de classe, é porque uma tal unidade “não pode ser nem passivamente recebida e nem espontaneamente produzida” (*Idem ibidem*, p. 90). Em uma palavra: dispersas, “as massas não exigem nada”, – “É o partido que exige das massas que elas se reúnam em classe sob sua direção” (*Idem ibidem*, p. 128-129).

Assim, o que para muitos parecerá um movimento arbitrário de elogio mistificador ao partido combinado com a recusa em submeter-se à sua organização – sobretudo a partir da publicação da *Os comunistas e a paz* –, teria sido, na verdade, a assunção das consequências políticas do modo como Sartre concebera a intersubjetividade ao menos desde *O ser e o nada*.

Os comunistas e a paz também marca o momento de ruptura decisiva entre Sartre e Merleau-Ponty. A ideia do partido como elemento necessário de unificação da ação coletiva do operariado, a afirmação de um alinhamento (aparentemente) necessário junto ao partido – para salvaguardar a identidade da luta impedindo o dissenso –, a defesa (quase) intransigente dos comunistas e da autoridade partidária, enfim, o lugar político assumido por Sartre levará Merleau-Ponty a tomar um distanciamento crítico face ao sartrismo. Aos olhos de Merleau-Ponty, as posições políticas e teóricas assumidas por Sartre a partir da

primeira metade dos anos 1950 representam um “ultra-bolchevismo”, isto é, uma “justificação desesperada do comunismo que não admite restrição e nem nuance”, posto que elide qualquer outro critério que não o da própria ação partidária (MERLEAU-PONTY, 2000, pps. 142-143). Assim, segundo Merleau-Ponty em Sartre “o comunismo não deve ser julgado, nem estabelecido, nem conciliado com outra coisa que não ele próprio, sua ação não deve ser medida por outro critério que não o dela própria”, uma vez que se trata de um “empreendimento heroico que não tolera nenhuma espécie de condição nem de restrição” (*Idem ibidem*, p. 143). Em síntese, a “ação não é oriunda de uma existência anterior ao Partido, mas localizada na própria vida do Partido” (*Idem ibidem*, p. 156).

Linhas acima fizemos alusão ao fato de que a defesa (supostamente) mistificadora de Sartre ao partido guardaria raízes em sua filosofia pretérita, – sobretudo em *O ser e o nada*. Merleau-Ponty está suficientemente advertido a esse respeito, a ponto de nos remeter, a propósito do ultrabolchevismo sartriano, para os dois pontos cegos da filosofia e do engajamento político de Sartre: 1. de uma parte, o que “distingue Sartre do marxismo, mesmo em seu período recente, é sempre sua filosofia do cogito” (*Idem ibidem*, p. 221), – de sorte que se trata sempre de compreender a ação a partir do ponto de vista de uma consciência individual e desencarnada; 2. de outra parte, o pensamento de Sartre “parece ser o de que, mesmo indeterminado, e sujeito a resultados imprevisíveis, a empreitada comunista merece um pré julgamento favorável, porque os menos favorecidos assim o exigem, e nós não temos o direitos de fazer julgamentos sobre os seus interesses” (*Idem ibidem*, p. 252), – o que explica o fato de que, entre outras coisas, a “crítica ‘objetiva’ ao capital quase não intervém no estudo de Sartre” (*Idem ibidem*).

No tocante ao primeiro ponto – a “filosofia do cogito” –, Merleau-Ponty adverte seu leitor mais de uma vez: em Sartre “há uma doença do cogito cuja promessa é a de reunir sua imagem nos outros” (*Idem ibidem*, p. 221); “o proletariado e o Partido são apenas nomes diversos para o Eu, a liberdade e o Outro”, a “política vem depois, quando se tratar de saber como a ação pura se encarnará” (*Idem ibidem*, p. 238); “a política, a ação, se afirmam a favor e contra tudo como [se fossem] dependências ou extensões da vida pessoal” (*Idem ibidem*, p. 262-263);

“não há nenhum desvio de Sartre com relação a si próprio, e ele colhe hoje, em um mundo diferente, as consequências novas da mesma intuição filosófica” [a consciência como capaz de intervenções instantâneas no mundo] (*Idem ibidem*, p. 268); e etc. Ora, para uma consciência desencarnada, à aderência aos fatos pode prescindir de toda compreensão conjuntural, fazendo-se imediatamente e a cada instante.

Com relação ao segundo ponto – o de um pré julgamento favorável aos comunistas simplesmente porque os desfavorecidos assim o desejam –, aos olhos de Merleau-Ponty as posições de Sartre expressam um voluntarismo político para o qual, “hoje, como outrora, o engajamento é ação à distância, política por procuração, uma maneira de acertarmos nossas contas com o mundo ao invés de nele entrarmos” (*Idem ibidem*, p. 268). Compreende-se, portanto, que em uma das cartas endereçadas a Sartre em 1953 (missivas que testemunham o rompimento entre os amigos) Merleau-Ponty venha a censurar o autor de *O ser e o nada* por querer “afrontar (no imaginário) cada acontecimento como se fosse decisivo, único e irreparável” (MERLEAU-PONTY *apud* CHAÚÍ, 2002, p. 304).

Assim, fazendo do cogito (ainda que não reflexivo, como vimos) o lugar e princípio da ação, tornando a consciência pura a sede de nosso acesso imediato ao mundo, o sartrismo parece incapaz de compreender que “nenhuma política responde aos eventos simplesmente por meio do sim ou do não” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 146). Da perspectiva merleau-pontiniana, o voluntarismo de Sartre o impediria de tomar a “necessária distância entre o acontecimento e o juízo” (MERLEAU-PONTY *apud* CHAÚÍ, 2002, p. 305), tomando a luta operária como o mero resultado de *nossas vontades*, produto de uma criação absoluta, *ex-nihilo*, incapaz de absorver o ser socialmente dado (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 158-159). Se a teoria do partido e de sua necessidade para a unidade de classe é expressão dos prejuízos do dualismo constitutivo de *O ser e o nada* – que não concebe senão “homens e coisas”, e *nada* entre eles – e de sua conseqüente teoria da alteridade, não resta à ação política senão a falsa alternativa do solipsismo ou da abnegação (*Idem ibidem*, p. 278).

Portanto, para Merleau-Ponty a filosofia sartriana é a expressão de sobrevida de um dualismo cartesiano cuja relação com o mundo –

incluso *outrem* – é a de um confronto absoluto entre a lucidez e espontaneidade de uma consciência pura e a matéria impenetrável, opaca, do *ser em-si* das coisas. Nestes termos, também se poderia localizar o “ultrabolchevismo” sartriano na ideia, fundamental para o existencialismo de *O ser e o nada*, segundo a qual toda significação possível para um evento ou um fato só pode ser o produto externo de uma consciência constituinte do *mundo*, de *si* e de *outrem*. Por isso, dirá Merleau-Ponty, a defesa da organização partidária por Sartre implica uma forma de “decisionismo”: “Entre o puro ‘fato’, que possui o sentido que se queira, e a decisão [para a ação efetiva], que lhe dá um único sentido, não há mediação” (*Idem ibidem*, p. 161).

Do ponto de vista de Merleau-Ponty, os compromissos políticos assumidos por Sartre são a extensão de uma filosofia incapaz de postular um lugar de co-incidência das operações sensíveis entre *eu* e *outrem*, sendo o partido “apenas” o campo da transposição, para um plano coletivo, de consciências inassimiláveis e irreduzíveis: “o Partido está no coração do proletariado como um outro, e no interior do comunismo cada partido irmão é um outro para o partido irmão. É justamente porque o partido liga, de seu interior, cada um aos outros, que o desafio é para cada um sua própria vida, a relação é de rivalidade, com o fundo de amor das rivalidades, mas também com as falsas descontrações, suas falsas fraternidades. É uma mistura de independência e de submissão, é um não que termina em sim e espera apenas um pouco de violência para se modificar em sim, é um sim sempre provisório e a ser confirmado depois do abandono” (*Idem ibidem*, p. 207-208).

Temos aqui, organizado de modo esquemático, as posições do debate entre Sartre e Merleau-Ponty a propósito da radicalização política deste último, sua proximidade com a esquerda comunista e sua defesa do partido como órgão imprescindível para a unidade da luta do operariado. Em face do comunismo como realidade histórica – e de suas conseqüências práticas –, Sartre e Merleau-Ponty se envolverão em um debate que implica não apenas as tomadas de posição política já realizadas, mas algo de mais fundamental: a significação filosófica das *modalidades do agir político* (CAEYMAX, 2005, p. 122). Assim, ao

passo que Merleau-Ponty acusará em Sartre uma forma de compreensão da ação política cuja expressão é a de uma série de “intervenções instantâneas” que não comportam nenhum tipo de mediação entre o “fato puro” e a deliberação, mas apenas a afirmação de uma *ação pura* (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 200), Sartre, por seu turno, apontará em Merleau-Ponty uma compreensão da filosofia que parece servir de justificativa para a sua retirada da política em favor (ou em nome) do pensamento (SARTRE *apud* CHAÚÍ, 2002, pps. 291-292).

Se a organização partidária “tira sua legitimidade do fato de que responde primeiramente a uma necessidade” – “Sem ela, não há unidade, não há ação, não há classe” (SARTRE, 1968, p. 128) –, é porque *proletário e partido são concebidos* como “sujeitos” complementares da ação política engajada, concreta. Nos termos da *Crítica da razão dialética* – obra na qual Sartre pretende fazer de seu existencialismo uma disciplina auxiliar do marxismo –, proletário e partido perfazem uma dinâmica que consiste em: 1. retirar o operariado de sua dispersão inercial; 2. leva-lo à formação de um *grupo em fusão*, isto é, um grupo que se unifica na luta a partir da tomada de consciência de sua alienação; 3. institucionalizar o *grupo em fusão* – com a representação sindical, por exemplo –, o que implica em correr o risco de esclerosar a ação e, paradoxalmente, repor a dispersão inercial inicial. Nas palavras do próprio Sartre, “A possibilidade de um grupo não se encontra *a priori* em uma reunião”, mas é a “reunião [que] fornece as condições elementares da possibilidade de que seus membros constituam um grupo” (SARTRE, 1991, p. 345).

Neste sentido, não é à toa que Marilena Chauí, percorrendo sumariamente o campo em que as posições políticas se encontram com as opções teóricas, afirme a partir das obras de Sartre e Merleau-Ponty o ponto de ruptura prático, político dos filósofos: a *O imaginário* de Sartre corresponderá a *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty; ao primeiro corresponde a consciência imaginante como representativa de um poder nadificador; ao segundo, a consciência como intercorpórea, expressão da *Lebenswelt* (CHAÚÍ, 2002, p. 273). Se para Sartre a consciência é leve, insubstancial, e pode aceitar o apelo de todos os fatos e de todos os acontecimentos, engajando-se neles pontualmente e conservando sua soberania, para Merleau-Ponty a consciência é encarnada e, como tal, não é capaz de tomar um ponto de vista “abstrato”

– ou de “sobrevoo” – sobre acontecimentos parciais, mas, ao contrário, precisa distanciar-se para apreender totalidades de perspectiva (*Idem ibidem*). Ou ainda: se Sartre acusará Merleau-Ponty de não engajar-se verdadeiramente e Merleau-Ponty acusará Sartre de um engajamento às cegas, é porque para o primeiro a totalidade (da consciência *no* mundo), ainda que irrealizável, está dada no curso da história como totalização incessante, manifestando-se em cada fato isolado que informa nossa experiência cotidiana; ao passo que para o segundo, sendo a consciência uma relação de originária promiscuidade encarnada no mundo, é preciso cuidar para que não sejamos submersos pelos fatos tomados isoladamente (*Idem ibidem*, 275).

A guisa de conclusão, é possível que o debate teórico-político de Sartre e Merleau-Ponty, à parte divergências talvez irreconciliáveis, possa nos prevenir para o fato de que as lutas sociais não podem prescindir da compreensão de que a ação em conjunto não está dada naturalmente pela situação de fato, mas é forjada – sempre e a cada passo – pela recuperação de nossa posição de sujeitos lá onde ela é pretensamente *negada*, quer dizer, lá onde o *opressor*, precisamente por sua posição de exterioridade, unifica sem ser unificado, dá a ver nosso *ser-de-classe* de uma perspectiva da falsa universalidade, nos *ideologiza* captando-nos como objetos-instrumento, ao mesmo tempo em que requer para si a condição de imparcialidade e positividade da ação.

Da parte de Sartre, especificamente, é preciso devolver aos opressores a objetivação alienante da qual os oprimidos são vítimas, recuperar suas liberdades *negando* a situação presente de opressão (“Vocês me perguntam o que é espontâneo? Deixe-me ver! O livre consentimento para a opressão”, *c.f.* SARTRE, 1968, p. 101). O que poderia parecer, em Sartre, uma negação da dimensão coletiva *tout court*, pode ser lida como a compreensão de que a *luta forja* a identidade de classe, e não ao contrário; e de que, com efeito, o jogo da opressão está em, fundamentalmente, dissolver a experiência sensível da luta cotidiana em uma objetividade que lhe exterior e que lhe reclama.

Merleau-Ponty teria experimentado a mesma dissolução da experiência da luta, mas a teria encaminhado para um plano no qual se pudesse substituir à pluralidade irreduzível dos sujeitos uma dimensão social que, ao menos desde a *Fenomenologia da percepção*, “existe

surdamente e como solicitação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 486). A *Lebenswelt* merleau-pontiniana, nesse sentido, não nos deixa esquecer que o partido – assim como a consciência reflexiva – não é a esfera originária da ação política dos coletivos, mas apenas sua forma segunda, derivada de uma “mediação das relações pessoais por meio do mundo dos símbolos humanos” anteriores ao juízo ou ao entendimento (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 278). Certamente isso não dilui a oposição entre Sartre e Merleau-Ponty; mas colabora para a circunscrição de um horizonte comum das experiências políticas.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, H. 1998. *The human condition*. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press.
- CHAUÍ, M. 2002. “Filosofia e engajamento: em torno das cartas de ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre”. In: *Experiência do pensamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- JESUS, P. 2009. “L’instabilité de l’être-avec: Configurations de l’intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas”. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 107(2), 269-300.
- MERLEAU-PONTY, M. 1949. *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel.
- _____. 2006. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2006a. *Les aventures de la dialectique*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard.
- MÉSZÁROS, I. 2012. *A obra de Sartre*. Trad. Rogério Bettoni e Lolio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Boitempo.
- SARTRE, J-P. 1947. “Huis Clos”. In: *Théâtre de Jean-Paul Sartre I*. Collection Soleil. Paris: Gallimard.
- _____. 1968. *The Communists and Peace with a Reply to Claude Lefort*. Translated by Martha H. Fletcher. George Braziller: New York.
- _____. 1976. *Situations X: politique et autobiographie*. Paris: Gallimard.
- _____. 1985. *Critique de la Raison Dialectique: Théorie des ensembles pratiques. Tome I (précédé de Questions de méthode)*. Paris: Gallimard.
- _____. 1997. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes.

_____. 1999. *Que é a literature?* Trad. de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ed. Ática.

YAZBEK, A. C. 2013. "Por uma fenomenologia do olhar: notas para a questão da intersubjetividade em *O ser e o nada*". In: Carlos Henrique Carvalho Silva; Eliana Sales Paiva. (Org.). *Ensaio Existencialistas: 70 anos de O ser e o nada*. 1ed. Fortaleza: EdUECE, v. , p. 95-120.

Aspectos de uma liberdade utilitarista em J. S. Mill

André Ricardo Gan

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Mill foi um grande defensor da liberdade e das garantias de liberdades individuais. De acordo com ele, na obra *Sobre a Liberdade*, a liberdade não é absoluta.¹ Em tese, ela não existe, sendo sempre uma liberdade relativa. Por isso, ele formulou os limites à mesma, ou seja, necessariamente minhas ações estão pautadas nas relações sociais que eu estabeleço com os demais indivíduos. Já no que diz respeito à ausência de relação social com os outros, deve haver total liberdade para os homens realizarem suas ações livremente. Mas, haveria de fato alguma ação humana isolada dos demais indivíduos? Os limites, de acordo com Mill, residem em saber se os atos de uma pessoa afetam ou não as demais. A liberdade mesma consiste em dar satisfação a desejos que são genuinamente do indivíduo e tentar buscar o desenvolvimento e o curso de sua própria natureza. Dado que a sua doutrina sobre a liberdade tem como objetivo incentivar a individualidade como um elemento de utilidade geral, o seu próprio processo de educação e auto-desenvolvimento podem servir de base para podermos desenvolver melhor este propósito.

¹ A versão em português que utilizarei é do ano de 2000.

No que diz respeito à liberdade de gostos e atividades, Mill acredita que o cultivo da individualidade é indispensável ao ser humano como um ser progressivo. Precisamos de liberdade, argumenta Mill, para que possamos desenvolver a nossa própria individualidade.

Assim como é útil que, enquanto a humanidade for imperfeita, existam diferentes opiniões, também o é que existam diferentes experimentos de vivência; que se confirmem às variedades de caráter livres esferas de ação, exceto quando houver prejuízo a terceiros; e que o valor dos distintos modos de vida seja comprovado na prática, quando qualquer um julgar conveniente testá-los. Em suma, é desejável que, nas coisas que não dizem respeito primeiramente a outros, faça-se valer a individualidade.²

Esta passagem indica que Mill parece considerar a individualidade como única, tendo uma natureza e uma vida em si mesma. De acordo com Mill, uma pessoa tem uma individualidade quando tem desejos e impulsos próprios, e quando os expressa por si mesmo.³ Além disso, a individualidade envolve a realização de escolhas ao nosso próprio modo: *“as faculdades humanas da percepção, do juízo, do discernimento, da atividade mental e até mesmo da preferência moral exercem-se apenas quando se faz uma escolha”*⁴ e *“se alguém possui uma quantidade tolerável de senso comum e experiência, seu modo próprio de dispor de sua existência é o melhor, não porque seja em si mesmo o melhor, mas porque é o seu modo próprio”*.⁵ Neste sentido, Mill acredita que, assim como cada indivíduo possui características distintas, deve haver uma diversidade em seus modos de vida.

Neste ponto, podemos pensar que a maioria destes argumentos não são diretamente derivados do princípio da utilidade. É verdade que estes, afinal, dependem das observações do próprio Mill sobre a natureza humana, mas, em última análise, a sua visão básica é que o desenvolvimento da individualidade é um dos principais ingredientes da felicidade humana.⁶

² MILL, 2000, p. 86.

³ Cf. MILL, 2000, p. 92.

⁴ MILL, 2000, p. 89.

⁵ MILL, 2000, p. 103.

⁶ SIMÕES, 2013, p. 187.

No capítulo 3 da obra *Sobre a Liberdade*, Mill faz a defesa da individualidade. Segundo ele, o individualismo é a fonte de progresso social e todos os homens tendem para a sua afirmação individual. Os homens tornam-se nobres e belos objetos de contemplação, cultivando a sua individualidade. A originalidade é a origem de todas as coisas nobres e sábias. E a fusão dos indivíduos nas massas tem como resultado a mediocridade.

Ao tratarmos da temática da liberdade na obra de Mill, duas questões nos parecem essenciais: (1) até que ponto podemos considerar cada ser humano livre e até que ponto esta liberdade é limitada pela própria sociedade; (2) como a liberdade individual pode ser preservada tanto do totalitarismo como do anarquismo. É importante notar que, no entender de Mill, a liberdade não é um tema abstrato ou ligado à liberdade do querer, mas ligado à liberdade civil, ou seja, a liberdade de estabelecer os limites entre a legítima interferência do governo e a independência do indivíduo. Aqui a liberdade não está no espaço onde o poder e o governo não podem intervir, nem na esfera privada, nem na interioridade, mas está justamente na convivência entre os homens no espaço público, na participação nos assuntos comuns. Esta tentativa de se defender a liberdade como pertencente ao espaço público aparece na sua obra *Sobre a Liberdade*:

O assunto deste ensaio não é a chamada liberdade do querer, tão infortunadamente oposta à doutrina mal denominada “da necessidade filosófica”; e sim a liberdade civil ou social: a natureza e os limites do poder que a sociedade legitimamente exerça sobre o indivíduo. Uma questão raramente exposta, e quase nunca discutida, em tese, mas que influencia profundamente as controvérsias políticas da época, pela sua presença latente, e na qual talvez se reconheça a questão vital do futuro. Está tão longe de ser nova que, num certo sentido, tem dividido a humanidade desde, quase, as mais remotas idades. Mas no estágio de progresso em que as porções mais civilizadas da espécie entraram agora, ela se apresenta sob novas condições e requer um tratamento diferente e mais profundo.⁷

⁷ MILL, 2000, p. 5, cap. I.

Na obra *Sobre a Liberdade*, a defesa principal a ser ressaltada está em apresentar a importância do ser humano para a sociedade e de seu amplo e variado número de concepções a respeito das coisas. É fundamental que a liberdade humana possa expandir-se em diversas direções, sem que seja controlada por outras pessoas ou por governos ditatoriais. Aqui a diversidade e o contraste são pontos essenciais para a vida em uma determinada sociedade.

Este conceito de liberdade parte da ideia de um ser humano plenamente livre, que, mediante seu esforço, pode chegar a constituir uma verdadeira ordem social e econômica.

1. LIBERDADE UTILITARISTA: CONCEITO DE INDIVIDUALIDADE

Ao ouvirmos a palavra “liberdade”, involuntariamente a ela associamos algumas ideias as quais não necessariamente podem exprimir apenas um significado deste termo. Muitos desses significados podem sugerir falsas compreensões, ou mesmo definições que passam longe do significado dado por Mill a essa palavra. Vale lembrar que Mill, em sua obra *Sobre a Liberdade*, busca fazer distinção desses possíveis conceitos, tendo em vista que sua busca se manteve sob o aspecto utilitarista voltado às questões políticas. Para Mill, a liberdade diz respeito ao indivíduo enquanto inserido na sociedade. Sob esse prisma, destaca-se que seu intento não está embasado em discutir o livre arbítrio, mas sim a liberdade civil, ou seja, a liberdade do indivíduo perante a sociedade. Mais especificamente, o fato dos limites e possibilidades em que a sociedade, e principalmente o Estado, podem exercer sobre os indivíduos.

À primeira vista estas questões postulam a existência de duas regiões independentes, a saber, a *individualidade* de um lado e a *sociedade* de outro; isto poderia servir de prova às diferentes reprovações críticas feitas a Mill, as quais alegam uma possível concepção reducionista das relações sócio-individuais, que, na realidade, é muito complexa e inter-relacional. Mas, ao se confrontar os textos de *On Liberty*, esta primeira impressão não pode se justificar por que o “princípio muito simples” de Mill não visa traçar um limite entre dois blocos completamente distintos: o individual de uma parte e o social de outro.⁸

⁸ SIMÕES, 2007, p. 38.

Mill busca, já desde o início, definir uma instância que limite o poder de ação da sociedade ou do Estado sobre a liberdade de cada indivíduo. Trata-se, portanto, de proteger o indivíduo das incursões da “tirania da maioria”. Isto se apresenta como um perigo contínuo de absorção do indivíduo pela sociedade, pois *“assim como outras tiranias, a da maioria foi de início, e ainda hoje vulgarmente o é, sustentada pelo terror, operante principalmente por intermédio dos atos das autoridades públicas”*.⁹

Mill argumenta, em sua filosofia moral e política, sobre a importância da liberdade e da espontaneidade humana. Seu princípio da individualidade, contrariamente ao princípio do individualismo benthamiano, parece ser teleológico e normativo. Ao afirmar a centralidade da individualidade humana em seu pensamento, Mill não admite sua redução ao simples prazer e dor ou a qualquer outra coisa; ao afirmar a importância do desenvolvimento de si, ele identifica o bem-estar do indivíduo a uma sorte completamente diferente da concepção de felicidade de Bentham, o que o conduziu a conclusões que são muito distintas da geração anterior de utilitaristas.¹⁰

Mill discutiu uma nova forma de entender a liberdade individual, diferente daquela dos antigos e de escolas filosóficas anteriores. A liberdade, segundo ele, leva às mais amplas conclusões, tanto no estágio da evolução social – “prevenir danos a outros” – como para evitar que uma pessoa possa infligir um mal ao outro. Ele procura enfocar a liberdade política, e mostra como estes conceitos eram benéficos ao indivíduo e à sociedade.

1.1 A importância da individualidade

A garantia da individualidade e da liberdade, para Mill, possui um papel fundamental para a constituição do indivíduo. A liberdade se configura, então, como parte essencial para o desenvolvimento humano e deve, por esta razão, ser garantida a cada indivíduo. Mill afirma a supremacia da liberdade individual e pretende apresentá-la isenta de ações externas. Como afirma Simões: *“Mill defende a liberdade do indivíduo contra a ação usurpadora do Estado e da Sociedade ou de qual-*

⁹ MILL, 2000, p. 10, cap. I.

¹⁰ SIMÕES, 2013, p. 178.

quer outro meio que possa colocá-la em risco".¹¹ Trata-se aqui, portanto, da supremacia da liberdade que o indivíduo possui na esfera de sua vida privada. Sendo assim, Mill procura garantir ao indivíduo uma zona independente de ação sem a interferência externa; por isso, chama a atenção para a necessidade de proteção contra a ação do Estado, como também a da sociedade.

A sociedade pode executar, e executa, seus próprios mandatos; e se expede mandatos equivocados no lugar dos corretos, ou quaisquer mandatos a respeito de coisas nas quais não deveria interferir, pratica uma tirania social mais temível do que muitas espécies de opressão política, uma vez que, muito embora nem sempre venha sustentada por penalidades extremas, penetra mais profundamente nos detalhes da vida, escraviza a própria alma, deixando poucas vias de fuga. Não basta, portanto, a proteção contra a tirania do magistrado; é necessária também a proteção contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes, contra a tendência da sociedade a impor, por meios outros que não os da penalidade civil, as próprias idéias e práticas, como regras de conduta aos que delas dissentem; a aguilhoar o desenvolvimento e, se possível, a impedir a formação de qualquer individualidade em desacordo com seus métodos, compelindo todos os tipos humanos a conformar-se ao seu modelo. Há um limite para a interferência legítima da opinião coletiva sobre a independência individual, e encontrar esse limite, guardando-o de invasões, é tão indispensável à boa condição dos negócios humanos como a proteção contra o despotismo político.¹²

Mill despreza toda modalidade de conduta ou ação imposta pela sociedade e a massificação social, aqui entendida como uma característica das sociedades desenvolvidas, para as quais o nível de vida tende a assumir valores padronizados. O que Mill pretende é garantir a cada indivíduo um círculo de ação, onde ele possa agir da forma que melhor lhe aprouver sem interferência externa, seja do Estado ou da sociedade. Por isso, Mill procura estabelecer uma demarcação dessa área de ação do indivíduo que leve em consideração os interesses do indivíduo e do Estado. Para Mill, a liberdade de ação do indivíduo não deve ter outro limite que o prejuízo a outros. A partir disso, quando um indivíduo torna-se uma ameaça para outro indivíduo é que seria lícito

¹¹ SIMÕES, 2005, p 77.

¹² MILL, 2000, p. 10, cap. I.

limitar a liberdade do indivíduo, isto é, para que ele não se torne nocivo às outras pessoas. À primeira vista, pode-se até ficar surpreso pela simplicidade desse princípio, pois a liberdade aqui consiste em poder fazer qualquer coisa com a condição de que não se prejudique outros indivíduos. Mais adiante, ainda neste capítulo, analisaremos melhor esse princípio denominado como *principle of damage*.

Embora tanto governos como indivíduos em geral devam formar opiniões verdadeiras, exercendo suas habilidades da melhor forma possível, Mill sustenta que não existem certezas absolutas. Antes, há apenas uma certeza suficiente para guiar nossas próprias condutas. E esse grau de convicção somente pode ser alcançado se vigorar na sociedade completa liberdade de contradizer e desaprovar opiniões.

O indivíduo não pode legitimamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, para que tal seja melhor para ele, para que tal o faça feliz, porque na opinião dos outros tal seja sábio ou reto. Essas são boas razões para admoestar, para com ele discutir, para o persuadir, para aconselhar, mas não para o coagir, ou para lhe infligir um mal caso haja de outra forma. Para justificar esse exercício do poder, é preciso mostra-lhe que a conduta que se pretende impedi-lo de ter produzirá mal a outrem.¹³

Percebe-se que Mill busca garantir ao indivíduo uma liberdade suprema quanto ao seu círculo de ação, pois *“na parte que diz respeito a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu corpo e mente, o indivíduo é soberano”*.¹⁴ Contudo, esta valorização do ser humano livre afetou profundamente sua avaliação de um governo liberal. A intenção de Mill é clara: fazer a área da liberdade mais ampla possível por um lado, e o reconhecimento da necessidade de alguma restrição por outro, como condição para a vida social de qualquer espécie. Mill não recomenda indiferença a condutas que fiquem aquém dos padrões de moralidade privada, mesmo quando não violam o interesse de outros. Contudo, acha que deve-se persuadir alguém a abandonar seus *“vícios”*, mas não coagi-lo.¹⁵ Mill compilou diferentes catálogos de liberdades individuais, mas o argumento para manter a

¹³ MILL, 2000, p. 18, cap. I.

¹⁴ MILL, 2000, p. 18 cap. I.

¹⁵ Cf. MILL, 1986, 76, cap II.

autoridade à distância é sempre o mesmo. Temos que preservar uma área mínima de liberdade pessoal, se não quisermos “degradar ou negar a nossa natureza”.¹⁶

Tomando-se como referência o capítulo IV do livro *A Liberdade*, “*Dos limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo*”, podemos delinear os parâmetros pelos quais Mill estabeleceu os limites entre a esfera pública e a esfera privada, à luz dos conceitos de liberdade negativa e de liberdade positiva – tópicos a serem elucidados na próxima seção. Na verdade, liberdade negativa e liberdade positiva encontram-se correlacionadas por uma relação dialética, na qual uma não exclui a outra, visto que nos campos tanto político quanto social, econômico e cultural, o público imiscui-se no privado e vice-versa; por isso, muitas vezes pode ocorrer que o interesse privado de um indivíduo coincida com o interesse coletivo da maioria. Assim, a realização de um dado interesse particular processa-se mediante a sua conquista consensual no espaço público.

Mill defende, com a liberdade individual, a existência de uma certa área mínima de liberdade pessoal que não deve, por motivo algum, ser violada, pois o indivíduo encontrar-se-á numa área demasiadamente pequena, para o desenvolvimento mínimo de suas faculdades naturais que, por si, tornam possível conceber suas ações como boas ou certas. Neste sentido “*parece não haver uma conexão necessária entre uma visão negativa de liberdade e os princípios liberais, ainda que a defesa de uma visão positiva tenha estado frequentemente em oposição ao liberalismo*”.¹⁷ Mill traz para a reflexão utilitarista a ênfase na liberdade como fator primordial para o incremento da felicidade. Em *Utilitarismo*, ele afirma que o princípio da maior felicidade, o que Bentham defendera, exerceu papel preponderante na formulação até mesmo das doutrinas morais daqueles que rejeitam tal princípio. Mill afirma ainda que o mesmo princípio da utilidade designa não o que contrastasse com o prazer, mas o prazer em si mesmo e a ausência de sofrimento. Para Mill, que parece ter sido o primeiro a usar o termo ‘utilitarismo’ para denotar a moral fundada no princípio da utilidade, o conceito de utilidade coincide com aquele apresentado por Bentham.

¹⁶ Cf. KING, 1980, p.112.

¹⁷ GRAY. 1988, p. 98.

Reassumindo uma distinção do liberalismo clássico, designadamente o de Mill, são dois os conceitos de liberdade que podemos apresentar: *liberdade positiva* e *liberdade negativa*. Ambas as formas de encarar a liberdade, se pensadas em termos estritamente conceituais, não pressupõem, entre elas, nenhuma contrariedade. Com efeito, a liberdade negativa poderia ser pensada como um limite à liberdade positiva, de certo modo regulando o alcance desta, mas de forma alguma suprimindo-a. Já a liberdade positiva poderia ser pensada como princípio de ação, por assim dizer, que visasse o incremento quer de maiores espaços de liberdade negativa quer, pura e simplesmente, da sua salvaguarda.

Porém, de um ponto de vista histórico, é sabido que ambos os conceitos de liberdade tenderam a divergir, disso resultando conflitos ideológicos facilmente encontrados no século XX. O que é, então, a visão positiva da liberdade? Deriva do desejo, por parte do indivíduo, de auto-realização?

1.1.1 *Liberdade Negativa*

O conceito de liberdade negativa, trata de uma liberdade livre de obstáculos externos. É a Liberdade que se tem em relação a alguma outra coisa ou pessoa. A “liberdade negativa” inicialmente é definida como ausência de impedimentos. Ser livre significa não sofrer a interferência de outrem e fazer tudo aquilo que as leis permitem. A liberdade negativa pressupõe um espaço de não ingerência, da ausência de impedimentos ou obstáculos, para o livre exercício de ações que deliberadamente desejamos realizar. Os indivíduos serão livres, se eles forem sujeitos das suas escolhas e decisões, definidas num campo não arbitrário de interferência. Por essa razão, a liberdade passa a ser chamada de “negativa”, isto é, ela existe na ausência de ações que podem criar impedimentos arbitrários e indevidos à livre atividade dos indivíduos.

A liberdade negativa que Mill coloca parece-nos ser uma proposta humana, por ter um ideal de autocontrole, ou seja, trata-se de uma liberdade a mais ampla possível e se apresenta como uma liberdade absoluta de nossas ações. Esta ideia é relevante por reconhecer o fato de que as intenções humanas são muitas e nem todas mensuráveis e por vezes estão em constante rivalidade entre si. O indivíduo é livre

quando não é impedido de agir conforme seu desejo, ou não é obrigado a agir contra sua vontade.

O conceito de liberdade negativa aqui parece similar à tese presente em todo o livro *Sobre a Liberdade*. A ideia é que a liberdade é a ausência de invasões ou de interferências fisicamente coercitivas da pessoa ou da propriedade de um indivíduo. A liberdade negativa é aquela referida às normas jurídicas. Se uma norma proíbe alguém de realizar alguma ação, esse alguém não tem a liberdade negativa de fazê-la. Tal liberdade não está relacionada às capacidades físicas ou fatos naturais. Se alguém não puder nadar cem metros em cinco segundos, pareceria estranho referir-se a essa circunstância afirmando que a pessoa não é livre para realizar tal ação. As normas jurídicas, ao conceder ou restringir liberdades negativas, criam um espaço ao redor do indivíduo no qual nem o Estado nem os demais indivíduos podem interferir.¹⁸

Essa liberdade negativa é a condição necessária da liberdade positiva. Necessária, mas não suficiente, pois, ainda que disponha de um amplo grau de liberdade negativa, isso não garante a consecução dos planos de vida e não conduzem, necessariamente, à auto-realização. Dessa afirmação não se pode extrair que a liberdade negativa sofra de uma falta de utilidade ou que não possa derivar dela a liberdade positiva. Tendo a permissão das normas jurídicas para poder realizar seu plano de vida, o indivíduo poderá, então, procurar os meios adequados para concretizá-lo.

Como Mill destaca em *Sobre a Liberdade*, a liberdade negativa é um “ente de direito dual”, ou seja, compreende duas emanações de legitimidade de exercício de direito. Primeiramente, a liberdade negativa compreende a “ausência de impedimento, ou seja, a possibilidade de fazer”, ideia esta defendida também por Norberto Bobbio.¹⁹ Assim, o indivíduo não pode ser privado de agir, se lei nenhuma consignar aquela conduta como proibida. Se a lei não defende a ação, por conseguinte autorizada e, portanto, o indivíduo pode fazer tudo o que a referida lei não proibir.

Por outro lado está – como parte integrante da liberdade negativa – a ausência de constrangimento, ou seja, a possibilidade de não fazer. Essa acepção institui, por sua vez, que ninguém é obrigado a agir,

¹⁸ Cf. Idem, p.182.

¹⁹ BOBBIO, 1997, p. 49.

senão em virtude da lei. A ausência da lei, neste caso, possui um viés permissivo omissivo, de maneira que a omissão da lei em obrigar o *fazer*, entende-se como a *permissão* do indivíduo de não fazer.

1.1.2 *Liberdade Positiva*

No tocante à liberdade positiva e à liberdade negativa, nota-se um paradoxo. Pelo que foi observado acima, a liberdade negativa tende a sobrepor-se à liberdade positiva. Porém, a sociedade como um conjunto de indivíduos, que possuem o direito de fazer o que bem entendem, desde que não firam os direitos alheios, possui interesses próprios e díspares que se chocam mutuamente. Nesse caso, ao invés de uma imposição da liberdade negativa à liberdade positiva, ocorre, na verdade, uma transformação. Dito de outra forma, a liberdade positiva da maioria transforma-se em liberdade negativa para a minoria em razão de seus interesses não condizerem com os interesses dessa mesma maioria. A este respeito, Isaiah Berlin elucidava:

A liberdade individual pode ou não colidir com a organização democrática, e a liberdade positiva da auto-regulação pode ou não colidir com a liberdade negativa da não-interferência. A ênfase na liberdade negativa, como regra geral, permite maiores possibilidades a indivíduos ou grupos; a liberdade positiva, como regra geral, permite menos possibilidades, mas com melhores razões ou maiores para que sejam concretizadas; as duas podem ou não colidir.²⁰

Mill deseja que este mínimo de liberdade, de não interferência, seja compatível com as exigências mínimas de vida social. Aqui, o indivíduo, livre das interferências do Estado ou dos demais indivíduos, torna-se o único juiz de seu plano de vida, de seus desejos e de suas ambições.²¹ Essa liberdade positiva, diferentemente da negativa, estaria comprometida, não com o conteúdo das normas jurídicas, mas com a diversidade de modos de vida e a possibilidade do indivíduo escolher ou mesmo modelar sua própria vida, alcançando a auto-realização. Pelo fato de a liberdade negativa visar à garantia de certos direitos do indivíduo, perante o Estado e os demais indivíduos, consideramos que esses direitos

²⁰ BERLIN, 1981, p. 33.

²¹ Cf. FARRELL, 1992, p.183.

não são suficientes para se alcançar a auto-realização, pois, se permite formar um plano de vida, não pode garantir sua realização.

O fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um esteja obrigado a observar uma linha de conduta para com os demais. Tal conduta consiste, em primeiro lugar, em não prejudicar os interesses uns dos outros ou, antes, certos interesses, que se devem considerar, seja por expresso dispositivo legal, seja por acordo oculto, como direitos. Em segundo lugar, cada um deve arcar com sua parte (a ser fixada de acordo com algum princípio equitativo) nos esforços e sacrifícios necessários para a defesa da sociedade ou de seus membros contra o dano. É justificável que a sociedade imponha essas condições acima, mesmo à custa dos que se recusam a cumpri-las. Isso, porém, não é tudo o que é permitido à sociedade fazer. Os atos de um indivíduo podem ser prejudiciais a outros ou carecer da devida consideração por sua felicidade, sem, no entanto, chegar ao ponto de violar algum dos seus direitos constituídos. Nesse caso, o ofensor pode, com justiça, ser punido pela opinião, embora não pela lei. Tão logo qualquer parte da conduta de alguém influencie de modo prejudicial os interesses de outros, a sociedade adquire jurisdição sobre tal conduta, e a questão de saber se essa interferência favorecerá ou não a felicidade geral se abre à discussão. Mas, não há espaço para cogitar sobre essa questão quando a conduta de uma pessoa não afeta senão os próprios interesses ou não afeta os interesses dos outros, se necessariamente não o querem. Em todos esses casos, deveria haver perfeita liberdade, legal e social, de praticar as ações e assumir as consequências.²²

A partir dessa ideia acima apresentada, podem ser extraídos quatro pontos essenciais sobre os quais a individualidade e seus limites estão fundados. Primeiramente, cada indivíduo tem o direito de desenvolver seu próprio “plano de vida”. Segundo, em virtude dessa proteção que a sociedade lhe fornece, cada indivíduo possui a obrigação de não interferir nos direitos legais dos demais. Terceiro, o indivíduo “pode” prejudicar diferentemente os demais. E, conseqüentemente, quarto, a cada gênero de dano corresponde uma punição apropriada. Desse modo, a relação indivíduo-sociedade se reequilibra.

²² Cf. MILL, 2005, p.75-76, cap. II.

Sendo assim, a expressão “interesses de outros” não é vaga. Ela é útil para compreender os controles que afetam cada conduta individual que se distingue da conduta ordinária segundo uma concepção majoritária. Tal ação ainda auxilia na constituição dos direitos que as leis se encarregam de definir. Invadir os direitos de outros é, sobretudo, “[...] infligir-lhes perdas e danos que seus direitos próprios não justificam, a falsidade e duplicidade ao haver-se com eles, mesmo a abstenção egoísta de defendê-los contra ofensas...”²³ Isso é o que Mill resume com as palavras “causar dano ‘diretamente’ aos outros”.

Se uma dessas definições de ações for aceita, diretamente nocivas a terceiros, devem-se aceitar, também, os dois pontos fundamentais que acabam resultando. Primeiramente, alguém pode não considerar como diretamente nocivas e, então, nem puníveis, as ações que provocam nos outros um sentimento de aversão ou ressentimento. Neste caso, a relação que se estabelece entre a liberdade negativa e a liberdade positiva, é uma relação com a qual uma não exclui a outra, pelo contrário, ambas se transformam, assumindo diferenciais opostos de complementaridade. A associação entre esses dois tipos de liberdade gera ideias de que a liberdade pode ser tanto positiva quanto negativa. Quando ela é positiva, como se viu, somos livres para controlar nosso próprio destino e escolher nossos meios, objetivos e fins, mas pode ser negativa, por não estarmos presos a algo ou a alguém. E livres de coação física, intelectual, emocional, política etc. exercida por outrem individualmente, ou por um grupo. Portanto, quando nossa liberdade positiva extrapola as regras morais e sociais e o apelo da nossa própria ética, ocasiona-se a redução da liberdade negativa de terceiros e instala-se a opressão. Por isso, para Berlin, o “sentido fundamental da liberdade é a liberdade dos grilhões”.²⁴ O propósito básico da liberdade é livrar-se efetivamente de todos os grilhões e não só daquelas cadeias que tradicionalmente conhecemos. A natureza da liberdade, a sua forma de ser, consiste no amplo exercício de ser livre; não só ser livre das prisões que outros nos causam, mas ser livre para escolher o próprio caminho, os próprios sonhos, anseios e desejos.

²³ MILL, 2000, p. 78, cap. II.

²⁴ BERLIN, 1981, p.76.

Quando mencionada, por exemplo, a “liberdade negativa”, Mill aponta para o fato de significar a nossa independência em relação a obstáculos naturais, ou colocados por terceiros. Afinal, ser livre não é apenas decorrente da nossa relação com o que nos é exterior, mas também é algo relacionado com a nossa capacidade, ou possibilidade, de decidir nossos rumos, os nossos sonhos e anseios, ou seja, a chamada “liberdade positiva”. Essa soma, pois, é que nos faz tão livres quanto possível.

CONCLUSÃO

O utilitarismo, de uma forma geral, procura o máximo de felicidade individual e coletiva. A felicidade é entendida no sentido de maximizar o prazer e minimizar a dor. O prazer não é somente medido em termos de quantidade e prolongação, mas também em termos de qualidade. Estes constituem os pontos centrais da teoria utilitarista, especificamente de John Stuart Mill, o mais famoso dos filósofos utilitaristas que aperfeiçoam a teoria utilitarista mentorada por Jeremy Bentham.

O princípio de utilidade que consta no sistema de Mill trará como principal elemento a tese hedonista convertida em preceito ou, em outras palavras, o fato de que se recomenda que um indivíduo deve buscar o prazer e evitar a dor, mas abre espaço para o fato de que muitas coisas precisam ser explicitadas para que se entenda o que é a busca do prazer e a fuga da dor.

É nestas muitas coisas que precisam ser expressas para explicar o prazer e a dor que constam no princípio de utilidade de Mill, derivadas da natureza mais complexa deste indivíduo que se insere a possibilidade de uma moralidade com um maior número de regras. Embora todos os outros elementos da natureza humana do indivíduo teórico de Mill sejam características associadas à busca da felicidade dos indivíduos, estes elementos permitem que os agentes, no sistema de Mill, ajam no mundo prático dotados de princípios secundários. Inclusive os sentimentos dariam assentimento mais facilmente aos princípios secundários do que ao princípio primeiro, como o princípio de utilidade.

O fato do indivíduo teórico de Mill possuir em sua natureza a capacidade de agir por hábito, possibilita a não realização de cálculos a cada ação. É claro que pelo fato de Mill ser um utilitarista na base das

primeiras ações está um cálculo, mas assim que o agente compreende que ações de determinado tipo são benéficas, elas tornam-se habituais e passam a figurar regras morais secundárias, embora fundamentadas no primeiro princípio. Esses princípios secundários podem ser princípios tais como: que as pessoas não mintam, não quebrem expectativas, não sejam parciais, não violem a liberdade de outrem (não roubem, não matem) e assim por diante. Sendo assim, a teoria do utilitarismo visa a maior felicidade, não do próprio agente, mas a maior felicidade ao maior número de pessoas envolvidas. Também é defendida a nobreza de caráter, avaliada e classificada de acordo com a extensão de seus efeitos ao bem comum.

Com o estudo, tomamos como consideração que o utilitarismo procura encontrar uma solução para um dos grandes problemas da existência humana, e que corresponde ao sentido da própria existência do ser humano: a felicidade. Esta corrente procura ajudar a sociedade a alcançar o patamar da felicidade desejada, sem sucumbir o indivíduo e sem incorrer em atos individualistas e egoístas. O útil proposto para o alcance da felicidade é encontrado, pautando pelos caminhos da ética e da moral.

Abarcamos a liberdade de ação dos indivíduos e a relação entre a individualidade e a felicidade. Segundo Mill, como é necessário que haja uma pluralidade de opiniões, dadas as nossas limitações cognitivas e os danos de sua supressão arbitrária, também é desejável que haja uma pluralidade de modos de vida desde que não ocorra a violação do princípio da liberdade. Todavia, para que o cultivo da pluralidade ocorra, é necessário que seja assegurado um espaço para os indivíduos cultivarem seus modos de vida, ou seja, é necessário um espaço para se cultivar a individualidade. Sem a defesa da individualidade e da autonomia dos agentes para buscarem seus modelos de vida, dificilmente teríamos uma sociedade na qual a maximização da felicidade ocorra. A defesa de Mill da liberdade de ação passa pelo pressuposto de que as pessoas se desenvolvem intelectualmente e que isto é necessário para o aumento da felicidade.

Mill afastou-se das concepções benthamianas de utilitarismo. Rejeitou a possibilidade de se fazer uma valoração quantitativa dos prazeres, propondo uma qualitativa. Ele advoga uma concepção altru-

ísta da moral utilitarista. Deste modo, afirma que o princípio da utilidade fomenta também o interesse geral, para além de gerar felicidade individual. O egoísmo pode – deve – ser informado pela educação e pela consciência social, de forma a promover uma “*associação indissolúvel entre a felicidade própria e o bem de todos*”.²⁵ A felicidade não se basta, então, com a satisfação de desejos, mas assenta sobretudo naquilo a que o autor chama os prazeres superiores: as concretizações do espírito, isto é, a cultura, a inteligência e a sensibilidade.

Estas e outras objeções obrigaram o utilitarismo a modificações significativas. Depois de um século e meio de debate, o utilitarismo é hoje uma teoria mais sofisticada. Apesar de recusado por muitos, continua a ser influente e indispensável nas disputas morais.

REFERÊNCIAS

MILL, John Stuart. *A liberdade – Utilitarismo*. Trad. de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Autobiografia*. Introdução e tradução de Alexandre Braga Massela. São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. *Considerações sobre o Governo Representativo*. Trad. E. Jacy Monteiro. 3ª ed. São Paulo: IBRASA, 1995.

_____. *Princípios da economia política*. São Paulo: Nova Cultura, 1986. Coleção: Os Economistas. V1.

BENTHAM, Jeremy; *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*/ MILL, John Stuart; *Sistema da Lógica Dedutiva e Indutiva*. –São Paulo: Nova Cultural, 1974 (Coleção: Os Pensadores).

BERLIN, Isaiah. *John Stuart Mill and the ends of life*. In: Four essays on liberty. Oxford: Oxford University Press, 1969.

_____. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UnB, 1981.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. *Igualdade e Liberdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

CARVALHO, Maria Cecília M. *John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado*.

CARVALHO, Maria Cecília M (Org.) In.: *O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC. Série Ethica, 2007, p. 73 – 104.

²⁵ MILL, 2000, p. 63.

_____. Utilidade e liberdade na obra de John Stuart Mill. In: *Reflexão*, Campinas, n. 74, maio/jun. 1999.

_____. Utilitarismo: ética e política. OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odilio; SAHD, Luiz Felipe Neto A. S. (Org.) In.: *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis RJ: Vozes, 2003, p. 191 – 213.

CONSTANT, Benjamim. *Principes de Politique applicables à tous les Gouvernements Représentatifs, et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*. Reed. de Étienne Hoffmann, Genebra, Éditions Droz, 1980, 2 vols.

_____. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, nº2. 1985.

CRISP, Roger. *J. S. Mill: utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Philosophical Texts), 2004.

_____. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London; New York: Routledge, 1997.

FARRELL, Martin Diego. *El Derecho Liberal*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, s/d.

_____. *La filosofía del liberalismo*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

GRAY, John. *Mill on Liberty: A Defense*. 2ª ed. Londres: Routledge, 1996.

_____. *O liberalismo*. Rio de Janeiro: Editora Estampa, 1988.

JONAS, H. S. *John Stuart Mill as Moralist*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, N. 2 (Apr. - Jun., 1992), p. 287-308.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traduzido por Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores) Vol. XXV.

KING, P. *O estudo da Política*. Brasília: Editora UnB. 1980.

MACEDO, U. B. *Liberalismo e Justiça Social*. São Paulo: Ibasa, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

OLIVEIRA, M. (org.); AGUIAR, O. A. (org.); SAHD, L. (org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PELUSO, Luis Alberto. Utilitarismo e ação social. In: PELUSO, L. Alberto (org.). *Ética & utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998. p. 13-26.

RILEY, Jonathan. *Mill: on Liberty*. London: Routledge, 1998.

RYAN, Alan. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: Macmillan, 1970, esp. Chap. XII.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SINGER, Peter. *A Vida Que Podemos Salvar*. Trad. de Vítor Guerreiro Lisboa: Gradiva, 2011.

_____. *Ética prática*. Trad. Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa: Gradiva, 2000.

SIMÕES, Mauro Cardoso. Utilidade e liberdade em John. In: *Enfoques*, Revista se la Universidad Adventista Del Plata, año XVII, n. 1, Out. 2005, p. 77 – 82

_____. *Liberdade e Paternalismo segundo John Stuar Mill: uma análise das teses On Liberty*. Universidade Estadual de Campinas. 2007. Tese de Doutorado.

_____. *John Stuart Mill: Utilitarismo e Liberalismo*. Porto Alegre: Veritas, v. 58, n.º. 1, jan/abr 2013, p. 174 -189.

A teoria da história na filosofia de Éric Weil

Antonio Osmar Ribeiro Julião

UECE

Podemos afirmar que o homem, entre todos os seres vivos, constituiu-se como único ser cuja existência não foi determinada pela natureza, mas determina-se através de um contínuo exercício de escolha, o qual o torna responsável por sua condição. De outra forma, o homem enquanto ser que tem consciência de pertença ao conjunto de seres naturais, precisa consolidar sua humanidade de um modo particular em relação às outras espécies. Tem necessidades e desejos “que ele próprio formou que não estão em sua natureza, mas que ele deu a si mesmo”¹. Desta forma, os homens estão sempre a especular sobre a natureza das coisas que o cercam e sobre si mesmo. E as respostas as tais especulações levam-no a formular outras, que se em alguns momentos os satisfazem, em outros momentos não, o que por sua vez, provocam novas perguntas.

Desta forma, na dialética do ser do homem, este se compreende como,

Ser que é aquilo que ele não é, e ele é aquilo que ele é: ele é natureza dada e descritível, ao mesmo tempo em que está em busca de seu ser; verdadeiro, que nunca é dado nem pode ser descrito; ele é essencialmente razão e linguagem razoável, ao mesmo tempo em que sempre está abaixo do nível da razão. mais que

¹ Weil, E. *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1956. Trad. Bras. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1990.p. 17

isso, e bem pior; ele é até mesmo o ser que não é, visto que ele é essencialmente seu próprio devir, o qual não é um devir natural e descritível, mas seu próprio fazer-se².

Enquanto ser perfectível em sua própria existência, ele se move nas contradições, enquanto movimento que se engendra e se produz, em um fazer-se contínuo. O homem se faz, ele não é, e na medida em que ele é, simples dado da experiência, ele não é homem no sentido plena da palavra, afirma Weil³.

Noutras palavras, ele se constrói a partir de uma série de negações, onde seu conteúdo não é formado por aquilo que é, mas por aquilo que não é, ou seja, pelo desejo de ultrapassar suas possibilidades naturais e buscar seu contentamento produzindo daquilo que é o que ainda não é.

Compreendendo a sua situação no mundo como aquilo que a liberdade quis desde o começo da sua história, o homem torna-se razão enquanto compreende razoável enquanto vive, livre e satisfeito enquanto sente.

O homem sabe por que está insatisfeito, sabe como encontrou o contentamento, sabe que não tem mais nada a negar: sujeito e objeto coincidem nele, que é razão e liberdade e que sabe que é razão livre e liberdade razoável, graças à sua ação negadora que acabou por devorar tudo aquilo que lhe era dado positivamente⁴.

Assim, na medida em que age e que assume como suas essas ações, o homem compreende-se como ser livre. Ao se compreender livre, o homem pode escolher entre a razão e a não-razão, entre a vontade do lícito e a violência do ilícito, entre o discurso coerente e a violência, revelando-se como um “ ser que pode voltar-se para o discurso, que pode compreender-se no seu discurso, mas que não é e não será jamais discurso⁵”.

² *Id. ibid.*, p. 15

³ Eric Weil nasceu em Parchim, em 8 de junho de 1904. Estudou medicina e filosofia em Hamburgo e Berlim. Aluno de Cassirer, doutorou-se sob sua orientação. Exilou-se na França, em 1932, onde conviveu com Raymond Aron, Koyré e Kojève. Em 1950, apresentou a *Logique de la philosophie*, como tese principal e Hegel et l'Etat, como secundária, para o doutorado de estado em Paris. Faleceu em 1977 em Nice, França.

⁴ *Id. ibid.*, p. 52

⁵ *Id. ibid.*, p. 57

Ele é o animal que emprega a linguagem, não como instrumento destinado a enunciar o que é, mas para declarar o que não o satisfaz, transformando-a como instrumento que nega o que é imediatamente dado.

Neste sentido, “se o homem é o ser que não se contenta com o dado, tampouco se contentará com esse ser dado que é o seu e que consiste em negar o dado”⁶. Sendo negador de todo dado, fica descontente com esse ser que pretende ser o seu e buscará o contentamento pela vitória sobre esse mesmo descontentamento e sobre essa mesma negatividade.

Contudo, o homem jamais estará contente, pois sempre haverá algo que o incomoda: sua natureza imediata.

Ele jamais conseguirá uma vitória definitiva sobre o descontentamento; ele arrastará sempre atrás de si a sua animalidade e a sua negatividade, e a negação da sua negatividade nunca lhe permitirá ser plenamente razão⁷.

Portanto, é razoável, quem não quer aquilo que não se obtém. É razoável quem renuncia a busca interminável do contentamento e das satisfações sucessivas e que admite que toda eliminação de um dado descontentamento apenas produz outro descontentamento. Somente a dupla negação, a negatividade voltada para a negatividade pode permitir que o homem seja razoavelmente razoável.

Dito de outra maneira, a razão deixa de ser instrumento e torna-se o próprio homem, liberta-o de sua natureza negadora, reduzindo tanto quanto possível a parte que não é razoável. Torna-se presença no contentamento.

Isso expressa que o homem não é essencialmente discurso, que ele não é por essência razão, mas sempre e somente razoável, liberdade com vista à razão ou para a violência. Uma vez que tenha decidido falar de modo coerente, o universal constitui-se para ele início e término de seu discurso, onde aquele só se emancipará radicalmente do discurso com conhecimento de causa, após ter percorrido o discurso em sua totalidade. Nesta perspectiva, a história pode ser compreendida como o “processo de mediação entre natureza e liberdade, entre teoria e práxis,

⁶ *Id. ibid.*, p. 20

⁷ Perine, M. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 2004. P.148

entre necessidade e liberdade⁸". Portanto, pensar a história é pensar a totalidade como mediação entre teoria e práxis. Pensar o homem é pensá-lo livre e possuidor de uma ciência do necessário, onde este não é objeto daquela ciência, na medida em que é livre onde toda a atividade de sua inteligência, de sua razão, é apenas o empreendimento de uma construção histórica de si mesmo enquanto homens livres. O homem, na visão weiliana, herdada de Hegel, se define pela relação com outro homem, sendo a liberdade uma atividade que se constrói em conjunto.

Neste sentido, isso significa dizer que a razão é histórica e só pode ser compreendida na história das realizações humanas.

Assim, a tarefa da filosofia consiste na compreensão sensata do homem enquanto agente discursivo que procura compreender-se enquanto possibilidade de realização na história visto que é só em sua história que o homem se revela a si mesmo, que é só em seu discurso que ele toma consciência dessa revelação.

Ocorre, assim, uma identidade entre a história e a filosofia onde a história humana e a filosofia constituem-se em dois aspectos que o homem apresenta a si mesmo de si mesmo.

É na história que o homem elabora seus discursos eternos, é na condição que ele fala do que a existência incondicionada será: assim como todo discurso histórico sobre o homem fala do homem eterno, do homem tal como ele é em si mesmo, todo discurso sobre o ser eterno do homem é essencialmente um discurso histórico⁹

Neste sentido, a filosofia procura, ao longo de seu desenvolvimento histórico, apresentar aos homens a realidade vivida pelos mesmos. Ela envolve o todo do pensamento e do discurso humano desenvolvido e elevado à consciência do seu conteúdo estruturado. Ela é sempre filha do seu tempo não cabendo a esta a pretensão de dizer como as coisas serão ou devem ser.

Com efeito, o homem só se compreende nas suas possibilidades efetivamente realizadas na história, ou seja, nos discursos coerentes nos quais se compreende como discurso-agente e instaurador de sentido.

⁸ Oliveira, M. *Ética e sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1990. P.170

⁹ Weil, E. *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1956. Trad. Bras. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1990. P.113

Sob outro prisma, podemos perceber no discurso weiliano uma teoria da história onde esta se constitui numa forma de pensamento que articula o desenvolvimento lógico do discurso filosófico, através de um sistema coerente de categorias que procura compreender a existência humana e sua pluralidade de expressão numa dimensão histórica.

Nesta ótica, todo discurso histórico expressa o ponto de vista de uma determinada época ao longo da história. Assim, a história é sempre história política.

A história é política, ação dos homens sobre os homens, realizada num presente passado em vista de um futuro, em parte passado, em parte presente a nós e para nós. A ação política presente é também histórica por apoiar-se nesse passado que constitui o seu ponto de partida e, conseqüentemente, as condições nas quais e sobre as quais se exerce¹⁰.

Segue-se daí que a ação política tem sua base na história e que a compreensão dessa ação equivale à compreensão histórica. Isso significa afirmar que se deve exigir que o indivíduo compreenda a realidade histórica e política tal como ela se apresenta em si mesma.

Desta forma,

Weil recusa qualquer teoria metafísica da história, teoria que compreende o tempo histórico como manifestação necessária de um princípio ontológico. a história é a aventura da liberdade, lugar dramático onde os homens com sua lucidez modesta, no jogo movediço e sério de suas paixões, vivem, lutam e sofrem, para o melhor e para o pior¹¹.

Neste sentido, a primeira filosofia não é uma teoria do Ser, afirma Weil, mas o desenvolvimento do logos na realidade da existência humana, na medida que se compreende em suas realizações. Portanto ele não é ontológica mas lógica, do discurso humano concreto

História e filosofia são, portanto, dois aspectos que o homem apresenta a si mesmo de si mesmo. "É só em sua historia que o homem se revela a si mesmo, é só no seu discurso que ele toma consciência dessa revelação¹²".

¹⁰ Weil, E. *Filosofia política*, Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. P.21

¹¹ Robinet, J. F. O estado mundial na filosofia política de Eric Weil. In *Sintese Nova Fase*. 1989. P.83

¹² Weil, E. *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1956. Trad. Bras. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1990, p.105

A história é decisão, afirma Weil. Ela é caracterizada como a possibilidade de orientação de decisão no mundo pelo homem. O homem vivendo no mundo vive numa determinada atitude que pode se transformar em discurso coerente.

Neste sentido, a atitude é o modo de ser do homem no mundo, de viver no mundo em função de um interesse fundamental o qual pode ser consciente ou não. A atitude ordinariamente, não se pensa porque tudo que é natural, mas ela pode ser pensada pelo homem que quer compreender o que ele vive: o homem pode captar a sua atitude no seu discurso.

Os discursos dos homens são compreendidos apenas com relação a certas atitudes que chamamos de puras ou irredutíveis, aquelas que apreendem o essencial de seu mundo como conceito o qual designaremos sob o nome de categorias¹³.

Assim, as atitudes do homem em sua história formam as categorias de seu discurso, as quais, a partir delas todas as atitudes se abrem à compreensão do homem e revelando o sentido da história. A correspondência dessas duas instâncias (categoria e atitude) determina a identidade da filosofia com a história pois “a vida dos homens na história e os discursos filosóficos não formam dois mundos separados, dois universos independentes¹⁴”.

A filosofia leva a coerência do discurso à vida na qual se encontra inserida, correspondendo, assim, num esforço, num dado momento histórico, de compreensão da vida e dos vários discursos que o homem adotou no curso da sua história. De outra forma, a categoria define e exprime uma atitude, num conceito organizado de um discurso coerente no qual o homem, tendo optado pela compreensão, se compreende como realizando uma possibilidade humana na história.

A dualidade atitude-categoria nos faz compreender alguma coisa de essencial no que diz respeito à relação entre filosofia e existência, nos faz compreender de que modo a filosofia age na história¹⁵.

¹³ id. Ibid., p.108

¹⁴ Robinet, J. F. *O tempo do pensamento*, São Paulo: Paulus, 2004. P. 279

¹⁵ id. Ibid., p.280

Noutras palavras, a filosofia é “a reflexão da realidade no homem real”¹⁶ realidade que se mostra “como totalidade sensata que se revela a si mesma como sensata”¹⁷, como nova possibilidade de estar no mundo enquanto ser de discurso que decidiu compreender não apenas sua situação, mas também sua compreensão de sua situação, que optou por um discurso que não permita apenas agir, mas que permita também compreender o que é agir e qual o sentido de toda ação.

Consequentemente, o interesse do homem pela história vem do reflexo que este tem de si em sua situação no mundo. Corresponde “uma ação que se torna compreensível e realmente compreendida no tempo preenchido da ação”¹⁸. Desta feita, o homem se compreende porque age e a medida que age, assume como suas as ações do passado.

o passado é, portanto, fértil de futuro; mas só o é para esse futuro que é nosso presente, ao passo que, para ele próprio, o que aparece ao nosso novo presente como passado não é passado em absoluto, nem mesmo por antecipação, mas é o que é agora e deve ser enfrentado, vivido e combatido agora, nesse agora que, para a análise, se tornou passado¹⁹.

Por fim, na perspectiva weiliana, não há filosofia que exista por si só e dissociada de outros discursos filosóficos. A história corresponde, assim, a determinação da filosofia que se efetiva como pluralidade de discursos na existência real enquanto esforço de compreensão e de manifestação sobre o que é efetivamente tomado como real.

REFERÊNCIAS

Oliveira, M. *Ética e sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1990

Perine, M. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 2004

Robinet, J. F. *O tempo do pensamento*, São Paulo: Paulus, 2004

¹⁶ Weil, E. “Souci pour la Philosophie. Souci de la philosophie”, *Philosophie et réalité*. Derniers essais et conférences Paris: Beau chesne, 1982, p.7

¹⁷ Weil, E. “De la réalité”, *Essais et Conférences I*, Paris: Plon, 1970, p.297

¹⁸ Weil, E. *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1956. Trad. Bras. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1990, p.121

¹⁹ id. *Ibid.*, p.121.

_____. O estado mundial na filosofia política de Eric Weil. In *Sintese Nova Fase*. 1989

Weil. E. "De la réalite", *Essais et Conférences I*, Paris: Plon, 1970, p.297

_____. *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1956. Trad. Bras. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1990

_____. *Filosofia política*, Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990

_____. "Souci pour la Philosophie. Souci de la philosophie""", *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences* Paris: Beau chesne, 1982

Apatia como afonia uma leitura político-psicológica do voto no pensamento de Peter Sloterdijk

Eduardo Henrique Annize Liron
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

“[...] esse discurso inútil que não me leva em conta, que nem numa sílaba me aproxima do silêncio” — Samuel Beckett, *O Inominável*

OS SONS E AS COISAS

Como pensador político, Peter Sloterdijk se propõe ao exercício de desenvolver uma concepção *pós-metafísica* da política, a arte de pertencer-se em coletivos, que se vale de uma analítica do vir-a-ser como ponto de referência metodológico:

Nesta, é anulado o preconceito da antropologia filosófica, segundo o qual o homem ‘existe’: não mais se permite partir despreocupadamente do princípio que se pode atribuir de antemão aos seres humanos a ‘existência’ e o ‘ser-no-mundo’. O juízo antecipado, segundo o qual ‘o homem’ já está ‘no mundo’ e ‘existe’ é corrigido por uma maiêutica, que trata da vinda à Terra e da criação de mundos — e do risco de fracasso de ambos os esforços. (SLOTERDIJK, 2002a, 18)

As hordas de animais humanos devem ser compreendidas como corpos — que vão muito além de aglomerações instintivas de um homem, “dado ‘*a priori*’ como um animal burguês que, para sua

realização essencial, precisa de capitais, bibliotecas, catedrais, academias e representações diplomáticas” (SLOTERDIJK, 1999, 19). É, pelo contrário, atribuição específica dos corpos políticos humanos a tarefa político-psicológica de *produzir pessoas*. As hordas se constituem como incubadoras que, moldando o *homo sapiens* através de um largo tempo de maturação, proporcionariam a este a oportunidade de um segundo nascimento como *homo politicus*. “Toda criança se origina de uma mãe,” diz Sloterdijk, “mas nem toda mãe se chama Atenas” (SLOTERDIJK, 1999, 19).

Aqui já começa, no homem, uma história natural da não-naturalidade, cujos prolongamentos modernos recaem sobre nós como crises ecológicas e sociais de ‘alienação’ [...] — poder-se-ia dizer também que o conteúdo da mais antiga história da humanidade é a secessão efetuada pelas hordas e seus membros frente à Velha Natureza. [...] Nela, e somente nela, o *homo sapiens* pôde tornar-se o marginal biológico, tal qual ele hoje mais do que nunca se nos mostra. (SLOTERDIJK, 1999, 23)

O ser humano, separado do mundo, está condenado a mudar-se para abrigos abstratos. Para construir um sentimento comum de pertença, ele deve criar próteses simbólicas — “define papéis opostos de velho e novo, masculino e feminino e determina regras para o trânsito entre ‘pessoas’ e ‘estranhos’, assim como entre vivos e mortos, até de vivos e não-nascidos” (SLOTERDIJK, 1999, 28). Delineiam-se, assim, os critérios para o pertencimento em grupo e, muito além disso, os conjuntos de regras comuns que normalizam os hábitos dos “iguais” numa partilha de um modo exclusivo de viver no mundo. Aqui a “sociedade” aparece como instância adestradora de corpos e ouvidos. Pertencer entre os “iguais” significa, acima de tudo, submeter-se a e colaborar com a construção dos critérios de individuação e de diferenciação dos seres políticos.

Com o surgimento das grandes civilizações, quando os homens são obrigados a aprender a conviver entre os muitos, explicita uma contradição que, para este pensador, constituiria o paradoxo político da espécie, a saber, “como se pode deixar participar centenas de milhares ou milhões de indivíduos numa coisa em comum” (SLOTERDIJK,

1999, 40). Nasce, assim, o motivo central da política clássica: pertencer-se no *Grande*¹.

Política é a arte de organizar laços ou forças de ligação que abrangem grandes grupos de até milhões de membros, e para além disso numa esfera de elementos comuns – seja o elemento comum nefasto do sofrimento sob a tirania ou o elemento comum saudável de uma cooperação entre pessoas competentes na democracia. (SLOTERDIJK, 1999, 32)

Pelo uso do termo *Grande*, Sloterdijk talvez faça referência a uma concepção nietzschiana da linguagem sob aspecto legislativo.

“A palavra grega que designa o ‘sábio’ prende-se etimologicamente a sapio, eu saboreio, sapiens, o degustador, sisypchos, o homem do gosto mais apurado; um apurado degustar e escolher, um significativo discernimento constitui, pois, segundo a consciência do povo, a arte própria do filósofo. [...] Ora, o conceito de grandeza é mutável, tanto no domínio moral quanto no estético: assim, a filosofia começa com uma legislação sobre a grandeza e traz consigo uma doação de nomes. ‘Isso é grande’, diz ela, e com isso eleva o homem acima de avidez cega, desenfreada, de seu impulso por conhecimento. Pelo conceito de grandeza, ela refreia esse impulso: ainda mais por considerar o conhecimento máximo, da essência e medula das coisas, como alcançável e alcançado.” (NIETZSCHE, 1999, 255)

O filósofo-legislador, ao nomear as coisas e atribuir-lhes valores, escolhe uma ordenação a tudo o que há, de modo a fundar, pela via da seleção, um regime determinado de verdades. É a socialização deste regime de verdades que, pela partilha comum do conceito de Grandeza, garante a criação de laços artificiais de pertencimento aos homens encubados dentro das grandes civilizações.

¹ Nas traduções em português de Sloterdijk, é comum se utilizar o emprego da maiúscula para diferenciar aquilo que é grande em sentido nietzschiano do uso do sentido mais convencional do termo grande. Seguiremos esta convenção como forma de tornar mais claro nosso pensamento. As citações, contudo, manterão o termo em caixa-baixa ou alta, de acordo com as traduções consultadas.

Com o filósofo surge um pretensioso tipo de educador que se propõe fazer crescer a juventude urbana já não estacada das convenções, mas sim formá-la segundo critérios universais na forma, pensados e artificiais.

A parêntese Sócrates e Platão marca o irromper da nova ideia de educação [...]. Paideia ou educação como formação do homem para um mundo grande, latente ou manifestamente imperial, é não apenas uma palavra fundamental da filosofia antiga, mas dá nome também ao programa da filosofia como prática política. Nele pode ler-se que o nascimento da filosofia foi condicionado pelo aparecimento progressivo de uma nova forma de mundo, perigosa e carregada de poder – chamamos-lhe hoje cultura urbana e impérios. (SLOTERDIJK, 2012b, 15)

O Estado, “posto de comando da coletividade” (SLOTERDIJK, 1999, 37), aparece como figura responsável a “falar” a tão grandes números de pessoas e convencê-las a se sentirem participantes daquilo que é ‘grande’ (SLOTERDIJK, 1999, 31).

O SOM E A FÚRIA

É notório perceber que os discursos de Sloterdijk acerca do Estado sejam tão marcados pelas figuras da *fala* e da *palavra*. O próprio conceito de pertencimento deve ser compreendido, em seu pensamento, como uma operação psico-acústica de ampla extensão:

A exuberante ilha humana [a horda primitiva] está cheia de ruídos e sons que poderiam ser denominados [...] como o soundscape característico de um grupo. [...] As hordas primitivas, assim como seus sucessores culturais tribais, socializam seus membros num continuum psico-esférico e sono-esférico, no qual existência e pertença ainda são grandezas indiferenciáveis. [...] Pertencer-se, de fato, a princípio não significa outra coisa que ouvir juntos². (SLOTERDIJK, 1999, 24-27)

A passagem simbólica mais marcante entre os pequenos grupos humanos e as grandes aglomerações estatais se daria, neste sentido, no deslocamento dos órgãos coletivos de fala e audição. Durante toda

² N.T. Original: “Aqui há um jogo de palavras do autor de difícil tradução: *zusammengehören* (‘pertencer-se’) e *zusammen hören* (‘ouvir juntos’).”

a história humana³, no pertencer em pequenos grupos, o trabalho de criação do homem se dá através de um mecanismo de reverberação de sons e denominações cujo objetivo funcional poderia ser descrito como a “repetição do homem pelo homem” (SLOTTERDIJK, 1999, 20). Todo indivíduo, sendo ao mesmo tempo ouvido daquilo que lhe é legado como “tradição” e “linguagem” e boca capaz de transmitir este legado aos recém-nascidos no útero coletivo, tem papel duplo de homem criado e criador de homens.

Com o advento dos postos de comando da coletividade, contudo, observamos uma diferenciação dos mecanismos de pertencimento entre dois órgãos sonoros distintos: um dotado da faculdade da fala, conhecido sob a denominação de “governo”, e outro dotado da faculdade da audição, denominado “povo”. Altera-se, então, o processo de repetição do homem pelo homem em seu sentido estrito. Na tentativa de reproduzir este efeito em escala maior — que mantém inclusive os mecanismos de reverberação de músicas oficiais, narrativas mítico-histórias e nomes de territórios e coisas — desvia-se do murmúrio descentralizado à reverberação dos sons emitidos por um único emissor legítimo de sons. Concentra-se, no Estado, a legitimidade da seletividade — da ordenação das coisas Grandes. Agora é a partir dele que se definem os limites possíveis do vir-ao-mundo. Os mecanismos simbólicos de pertença alteram, assim, a perspectiva do criar o mundo para uma crença do mundo como algo “em si”.

Enquanto grandes civilizações já consideram o homem existente, para poder utilizá-lo para trabalhos, funções e missões, o mundo da pré-história é perpassado pela consciência de que a arte do possível consiste em chamar à vida, num mundo árido e arriscado, novas pessoas a partir das existentes e mais velhas. (SLOTTERDIJK, 1999, 20)

No trabalho dos postos de comando coletivo, a repetição dá lugar à utilização do homem pelo homem. O pertencimento humano encontra seu ponto de apoio na socialização de um projeto a ser coletivamente empreendido, socializado por um conjunto de instituições de transmissão de palavras e valores.

³ Não limitada ao longuíssimo período desprezado sob o título de pré-história, mas que permanece até hoje em grupos igualmente excluídos da economia simbólica chamada *história dos povos*.

Uma nação é antes de tudo um posto de maternidades, depois disso, primeiro uma rede de reservistas, em seguida uma rede de escolas primárias e secundárias, e por fim de bancas de jornal e teatros. (SLOTERDIJK, 2002b, 92)

Todas estas instituições têm, para Sloterdijk, a função de garantir os laços artificiais capazes de relacionar o indivíduo com o Grande. A instituição escolar, em especial, aparece em seu pensamento como posto privilegiado de treinamento de “atletas do pensamento” capazes dos imensos esforços de carregar os assuntos do Estado — mártires políticos destinados a produzir uma paixão pelo abstrato⁴. O nome corrente destes indivíduos aos ouvidos atuais seriam “Classes Dominantes”.

Dominadores, políticos e chefes são, segundo essa lógica, sobretudo detonadores de uma crueldade funcional – que obviamente fazem bem em criar para si, sob nomes como razão de Estado, bem comum, justiça, planejamento, entre outros, um rosto aceitável, se possível sincero. [...] Mas [...] a política sempre significou também um sistema de distribuição de crueldade a partir de um centro de abstração (governo) [...]. (SLOTERDIJK, 1999, 47)

É compreendendo estes mecanismos sonoros de ordenação do mundo e criação de verdade que encontramos, no centro do pensamento político de Sloterdijk, a estruturação de uma leitura político-psicológica do orgulho e do desprezo enquanto economia simbólica de pertencimento e mobilização. A ciência política – “ou, melhor dizendo, a arte da condução psicopolítica do ser comum” (SLOTERDIJK, 2012a, 32) – passa a ser, assim, compreendida como “timótica política”⁵: a esfera de comando da espécie se organiza num amplo sistema de rebaixamento e desprezo. Assim, a separação do coletivo em duas arenas – de condutores e conduzidos – funda-se a partir da instituição formal de uma desigualdade funcional. E pelo termos *desigualdade*, aqui, não se quer

⁴ Sloterdijk cunha o termo *megalopata* como definição ao homem adestrado para transitar naquilo que é Grande. Cabe apontar que, para aquelas grandes coisas sobre as quais os homens livres deveriam se dedicar, os gregos empregariam a expressão *ta megalá*. Logo, *megalopata* é o indivíduo treinado para fabricar uma paixão pelo Grande.

⁵ Terminologia que Sloterdijk utiliza para se remeter ao *thymós* grego, fonte dos sentimentos fortes e grandes exaltações heroicas. Em suas palavras, “a timótica [em contraste à erótica] revela para os homens as vias sobre as quais eles fazem valer aquilo que possuem, podem, são e querem ser.” (SLOTERDIJK, 2012a, 28)

dizer apenas uma desigualdade de posses ou de poder, mas a fundação de uma diferenciação de berços: todo homem passa a ser responsável de criar-se como ser político, mas apenas a poucos são fornecidas as condições de elevar-se às esferas de comando, como político profissional.

Tal fator só seria posto em questão de forma ativa muitos séculos depois, quando, com o surgimento da modernidade enquanto projeto político pós-imperial⁶, ocorre o segundo ponto de virada na narrativa humana do vir-ao-mundo.

Não há como não ver que a história dos tempos modernos apresenta uma sequência de revoltas de grupos antes aparentemente desinteressantes contra o desprezo ou não-atenção. A história social mais recente tem sua substância – melhor dizendo, seu roteiro – numa série de campanhas para a elevação da dignidade na qual sempre novos coletivos ousam tomar a dianteira com suas reivindicações de reconhecimento. (SLOTERDIJK, 2002b, 57)

Esta elevação não se dá de outra forma que na gradativa ampliação dos espaços de acesso aos postos de comando coletivos e de uso da voz política. Sua forma de mobilização ocorreu através de uma abolição da distinção e da exclusividade do uso da voz coletiva sem que se abolisse, em simultâneo, a separação das arenas de emissão e audição enquanto postos institucionais de ordenação e governo.

Lá, onde pela primeira vez na história da humanidade, a democracia inclusiva deve ser ousada, ela evidentemente não pode renunciar às suas garantias ginecológicas. Título hereditário e direitos exclusivos ficaram de lado onde médicos burgueses assumem o trabalho. [...] A época burguesa começa [...] como era mundial dos grandes coletivos de natalidade, nos quais as pessoas entendem sua igualdade como igual-partejados, como recém-nascidos naturalmente idênticos no mesmo espaço natal. (SLOTERDIJK, 2002b, 90-91)

Numa esfera política definida pela recém-adquirida capacidade de fazer-se ouvir, é natural que os conflitos políticos se manifestem como lutas generalizadas de grupos anteriormente desinteressantes

⁶ A “mais poderosa máxima política da época que parece ainda ser a nossa — desdobrar a massa como sujeito. Ela afirma o conteúdo político para aquilo que, na modernidade, pode ser projeto.” (SLOTERDIJK, 2002b, 11)

por reconhecimento. A evidência gráfica desse reconhecimento se manifestaria sob a forma de direitos conquistados.

O espaço político passou a ser, desde então, um prosaico local de trabalho e de luta. Nele se movimentam aqueles que conseguem reduzir as suas paixões existenciais ao formato de interesses práticos. (SLOTERDIJK, 2002a, 161-162)

Deste “começar de novo” conquistado pelas massas, que da origem a uma nova relação com a esfera política, os homens passam a viver a desigualdade de outra forma que não a das boas e velhas diferenças inatas. Cabe, pois, aos próprios homens a responsabilidade de fazer-se diferentes através de seus esforços. Eis, portanto, o mito fundador da era burguesa: a substituição da “nobreza de sangue” pela “nobreza de espírito” (SLOTERDIJK, 2002b, 100). É importante notar, contudo, que esta nova forma de ascensão ao poder se dá, ao menos imagetivamente, de forma democrática como uma “lista hierárquica [constantemente] apta à revisão” (SLOTERDIJK, 2002b, 100). Apoiando-se numa premissa nem sempre verdadeira da existência de um espaço aberto para a ascensão, legitima-se uma desigualdade que, enquanto desigualdade, está baseada em premissas igualitárias — uma verdadeira “democratização da distinção”. Neste sentido, a adoção do regime democrático como forma de governo propagandística do projeto burguês não acontece casualmente. A democracia, sendo um regime regido pela lógica da simetria, se propõe como ruptura em relação ao ideal hierárquico imperial. De forma que a democracia, enquanto arena política de participação coletiva, ouve a todos igualmente antes de decidir uma manifestação ativa, que, por sua vez, não atende igualmente a todos os interesses expressos. Isto significa que a democracia é, também, uma nova forma mais igualitária de se viver a desigualdade.

Abre-se nas instâncias sociais de pertencimento um grande espaço oco no momento em que o corpo político torna-se uma quimera de muitas cabeças. Vestido curiosamente como cidadão, o animal de pequenas hordas atinge sua maturidade: a ele é dado, agora, o direito de definir o que coletivamente deve ser empreendido enquanto projeto. Cada indivíduo moderno “emancipado” torna-se, então, o único e melhor advogado de seus próprios interesses para o todo. Agora o

Homem deve criar, numa espécie de auto-alquimia, sua pertença e o seu futuro.

PERTENCIMENTO DEMOCRÁTICO

Aquilo que a partir dos grandes agrupamentos humanos convenciamos chamar Estado é um construto do pensamento cuja função, segundo se delineia no pensamento de Sloterdijk, é a da formação de próteses simbólicas coletivas. Seus mecanismos e instituições são, de certo modo, meros suportes para a possibilidade do uso concomitante das funções fisiológicas de seus “súditos”. Dito de outra forma, é através de um conjunto de estruturas de ordenação e legitimação coletivamente compartilhadas que se define a extensão do politicamente possível. A sentença de Bismarck que afirma que a política é a arte do possível toma, assim, uma segunda leitura. Uma esfera política permeada pela perspectiva humana do vir-ao-mundo define-se como arte de mediar as tensões entre possível e impossível, a fim de manter as frágeis linhas do pertencimento, funcionando com a tração correta.

O aparecimento da assim chamada democracia contemporânea redistribuiu o acesso aos espaços políticos de fala e, conseqüentemente, passou a oferecer a todos um – ao menos teórico – igual direito à audição. O que institucionalmente se ofereceu ao cidadão como mecanismo de manifestação legítima da voz coletiva foi o *voto*. Através deste mecanismo, em tese, se indicariam as linhas gerais do direcionamento da constante mobilização da coletividade enquanto projeto. As conseqüências psicopolíticas desta operação não tardariam a se manifestar.

A massa de ajuntamento tornou-se uma massa relacionada a um programa — e esta se emancipou, de acordo com a definição, da reunião física num local comum a todos. Nela, como indivíduo, se é massa. (SLOTERDIJK, 2002b, 20)

Diante da dupla necessidade de pertencer em sociedade e enquanto indivíduo autônomo, o *homo politicus* elevado ao status de *cidadão* vê-se obrigado a alinhar-se com aqueles com os quais partilha os seus maiores interesses.

As massas atuais pararam essencialmente de ser massas de reuniões e ajuntamentos; elas entraram num regime no qual o caráter de massas não se expressa mais na reunião física, mas na participação de programas de meios de comunicação em massa. (SLOTERDIJK, 2002b, 19-20)

Assim, por-se-ia em marcha uma inversão da máxima cristã a algo próximo aos pensamentos apontados por Nietzsche, em um novo mandamento da modernidade: “Não o próximo, eu vos ensino, mas o amigo. [...] Aconselho-vos o amor do distante.” (NIETZSCHE, 2003, 88)

Os participantes do novo jogo mundial da era industrial não se definem através de “pátria” e solo, mas de acessos a estações ferroviárias, terminais aéreos, possibilidades de conexão. O mundo para eles é uma hiper-esfera conectada. (SLOTERDIJK, 1999, 60)

Aqui se manifestaria, segundo o ponto de vista de Sloterdijk, a mudança mais fundamental ocorrida na transição do papel político do súdito ao cidadão: o homem comum, elevado aos postos de comando da coletividade, vê-se obrigado a tornar-se um sujeito de interesses. Se no processo de distribuição do acesso à esfera de comando coletivo não se alteram as regras de mobilização internas a esta esfera, cabe agora a todo cidadão, homem-político, adestrar-se aos hábitos deste novo abrigo abstrato: nele todas paixões devem ser relegadas aos setores privados da existência — religioso, estético, erótico — de forma que as possibilidades de fala *desde o alto* devem se limitar a interesses práticos. Isto, porém, não basta para que este novo homem interfira nos postos de comando coletivos. Se “o cidadão é a figura política, a cujo ‘próprio interesse’ corresponde ter interesses políticos e não paixões” (SLOTERDIJK, 2002a, 163), então é necessário que se possa transformar estes interesses em ações mobilizadoras da esfera política. Para isto ocorrer, segundo as formas de ação previstas na *práxis* democrática, esta ação deve se manifestar sob a forma de um *projeto coletivo*.

As massas, portanto, tornadas coloridas e moleculares buscariam se alinhar com os distantes como modo de defender seus próprios interesses privados. O voto constitui-se, deste ponto de vista, como um mecanismo de disputa de ordenação de Grandezas entre seus cidadãos, sob o molde de uma adequação mais ou menos forçada a um dos

programas políticos oferecidos pelos grupos em disputa organizados sob a figura jurídica de partidos.

Não se compreende o suficiente acerca do conceito de ‘partido’, com o qual os atores de coletivos políticos se autodenominam o mais tardar desde o século XIX, se forem entendidos apenas como partidos de interesses. Os grupos autenticamente políticos são sempre ao mesmo tempo campos de força nos quais se formam paixões da dignidade. (SLOTERDIJK, 2002b, 40)

Isto significa que os partidos se estruturam sob uma lógica de identificação de interesses em torno de um projeto – quando não, antidemocraticamente, de um líder – que, de certa forma, se aplicaria como uma disputa não violenta em torno dos diretos de definição do léxico político de um Estado. Segundo este ponto de vista, o que se daria na psicologia partidária nos regimes constituídos por democracias representativas, em termos de mobilização tímótica, poderia ser entendido como manifestação dos processos de autovalorização das “diferenças feitas” no campo dos interesses, pela via de mecanismos sociais de adulação e desprezo.

Mas o voto, enquanto voz política oficialmente constituída, não pode deixar de ser percebido em seu modelo funcional como uma voz tímida e rigidamente limitada.

Essa voz é rigidamente monossilábica, nada diz para além de sim e não; nunca fala espontaneamente da sua vida, reage a propostas eleitorais, faz sua cruz e permanece lacônica, limitando-se ao mínimo de sinais de aprovação ou desaprovação. A voz política é tão intimamente aparentada com o mutismo que a sua abstenção diz às vezes mais do que a sua expressão [...]. Mas, quer o direito de voto se exprima por um monossílabo [abstenção] ou por dois monossílabos [o duplo sim, ao voto e ao candidato], ele implica em todo o caso para os indivíduos, na sua expressão política, a exigência discrepante de desafinar ou silenciar todas as outras cordas no campo sonoro da existência. (SLOTERDIJK, 2002a, 167)

Assim se apresenta o ponto central do tema da apatia política para Sloterdijk. O indivíduo moderno de massas, tornado figura limitada a manifestar interesses práticos, não apenas vê-se afastado de suas

paixões como também dos próprios interesses específicos como única maneira instituída de poder se mobilizar na arena política. Isto significa que, ao cidadão comum, o acesso à arena política seria tão raramente permitido e com tamanhas restrições, que nada surpreendente seria que sua relação com esta esfera se desse de forma apática⁷. Seria importante adicionar que esta exigência de manifestação democrática pontual e periódica pressupõe um comprometimento tal que tornaria até mesmo a parcela da população ativamente interessada vulnerável à incerteza quanto à forma adequada de seu uso.

O problema essencial não é as instituições tornarem-se independentes e separarem-se dos interesses da base, mas a base separar-se de si própria para tomar parte, como sujeito político, no projeto de mobilização dos tempos modernos. Por isso a credibilidade não é, em primeiro lugar, um tema da ética política, mas uma questão de antropologia política. [...] Explicar a lacuna de credibilidade pelo alheamento entre políticos e população, pelo contrário, é apenas uma dimensão secundária. Ninguém negará que esta também tem as suas insídias e que pode ser uma das fontes do mal-estar com a política. Contudo, as circunstâncias de não poder haver uma verdadeira correspondência entre os chamados mandatos dos eleitores e os cargos políticos, porque a renitência dos cargos frustra a pura representação, é um fenômeno relativamente inofensivo, se comparado com a transformação, grave em termos antropológicos, de indivíduos em sujeitos políticos com interesses. (SLOTERDIJK, 2002a, 164-165)

O *cidadão*, enquanto representante de si mesmo, é dotado de um poder que não vai além de um frágil poder de escolha, que pouco se distingue da afonia da escolha do consumidor diante dos produtos enfileirados no mercado.

Hoje a grande oportunidade está no consumo não-fundamentado de si mesmos. Sentimos o espaço vazio escancarar-se a nosso redor e todas as instituições como que erguidas sobre areia movediça, mas não porque, como após o massacre europeu⁸, os mortos pareçam estar em maioria. Ficamos inseguros porque a lista de opções que se apresenta por toda parte deixa-nos

⁷ Afinal, o termo “apatia”, como se sabe, se refere à “ausência de afetos e paixões”.

⁸ Leia-se, as assim chamadas Grandes Guerras Mundiais.

aturdidos [...] Em sua qualidade de consumidor, o Europeu⁹ do fim do século XX apercebe-se de que está situado no vazio; está condenado não mais à liberdade, mas à frivolidade. Frívolo é aquele que, sem um fundamento sério na natureza das coisas, deve decidir-se por isto ou aquilo [...]. Tudo é feito com a plena consciência de que poderia perfeitamente bem ser ao contrário. (SLOTTERDIJK, 2002c, 25-27)

De forma que enquanto a escolha da massa se apoia na “indiferença diferente” da frivolidade econômica instituída, podemos compreender como, para Sloterdijk, se degenera a importância das escolhas democráticas. O voto – semelhante a uma escolha entre o verde-claro e o carmesim – acaba por recair no campo da frivolidade em que tudo é feito com a plena consciência de que poderia perfeitamente bem ser ao contrário.

Onde as massas e seu princípio de indiferença formam o ponto de partida, lá se bloqueia a ambição moderna por reconhecimento por si só, porque sob essas condições o reconhecimento não pode mais significar alta estima ou homenagem, mas – falta em nossa língua a expressão – baixa estima ou igual estima no espaço neutro, justa concessão de uma insignificância que não se contesta de ninguém. [...] A luta geral por reconhecimento, ou somente por lugares privilegiados, produz um engajamento vão por um soberano banal que não oferece reconhecimento algum além de um aplauso ocasional – por aquela opinião pública não específica que se denomina geral e sobre a qual sabemos ser composta como plenário imaginário dos não-diferenciados. (SLOTTERDIJK, 2002b, 23)

Há um irremediável desconforto no poder de escolha que, em termos de mobilização dos afetos, marca uma ruptura dos processos de elevação e reconhecimento que, com muita dificuldade, se poderia restaurar diante das instituições políticas contemporâneas.

Democracia possivelmente é de fato um pseudônimo para uma grande tendência da modernidade, que está profundamente enraizada na história europeia: o individualismo moderno. [...] Quando hoje os ocidentais se descrevem facilmente como democratas,

⁹ E, talvez, também os cidadãos urbanos de todas as cidades globais.

na maioria das vezes o fazem não porque reivindicam carregar a coletividade em esforços diários, mas porque, com razão, consideram a democracia uma forma social que lhes permite não pensar no Estado e na arte do pertencer-se. (SLOTERDIJK, 1999, 85)

Mas aqui caberia uma importante ressalva: não seria por toda a extensão da existência em coletivo que se veria manifesto, por igual, este nihilismo. Do ponto de vista de Sloterdijk há, na atualidade, duas figuras capazes de mobilizar com sucesso a total extensão de sua voz na esfera política: os políticos profissionais e os movimentos sociais.

Os políticos profissionais, cada vez mais vistos como *figura non-grata*, são aqueles cidadãos com a coragem – quando não interesse – de voluntariar-se à árdua tarefa de carregar em suas costas o fardo coletivo. Os mecanismos desse trabalho, contudo, pouco se aproximam de um debate caloroso acerca do futuro e da existência humana. Em geral, sua atuação se limita a uma mediação de interesses pontuais realizados a partir de um insatisfatório debate verbal e da troca interessada de favores. Se constatar uma “lacuna de credibilidade” em relação aos políticos tornou-se corrente, tal fator já não seria surpreendente frente ao monótono pragmatismo que permeia as incumbências da função. Com efeito, “seria cegueira falar-se de uma qualquer crise parcial, por exemplo, da perda da credibilidade da política junto da população, se esta não for inserida num diagnóstico mais radical e mais geral” (SLOTERDIJK, 2002a, 157). A cada vez mais comum acusação de corrupção ou inadequação dos políticos esconde, para Sloterdijk, uma desconfiança da própria política instituída como instância de comando da espécie, e nada seria mais ingênuo que, diante de uma dita lacuna de credibilidade, se tentasse aproximar as distâncias através de uma moral da inocência, que atribuísse a *culpa* do ranço com os representantes da classe política aos condenáveis *pecadores* nomeadamente corruptos. A própria origem da palavra “candidato” aponta para tal ingenuidade, uma vez remete ao ritual do Estado Romano onde os *candidati* eram vestidos de branco de forma que, “ao envergar uma veste imaculada, davam a saber que estavam dispostos a perder sua inocência.” (SLOTERDIJK, 2002a, 154) “Se os políticos são quase sempre impopulares,” retruca Sloterdijk, “não é por estarem alheados do povo, mas por serem exatamente iguais a ele” (SLOTERDIJK, 1999, 88-89). Seu mandato

– *representativo*, diga-se de passagem – está estritamente limitado por sua adequação aos interesses da pouco expressiva manifestação vinda *de baixo*, quando não também pela negociação com os interesses de seus concorrentes.

Quem governa em nome do povo tem a razão de ser do seu mandato em algo indefinível, instável, flutuante, desinteressado por tudo, exceto por interesses que, periodicamente, dão uma expressão à sua confusão em votações gerais, livres, iguais e secretas. A infelicidade dos representantes do povo não está em afastar-se demasiado do povo, resulta, pelo contrário, de não poderem afastar-se dele o bastante para colocarem sua receptividade ao urgente diante do interesse pelos interesses. (SLOTTERDIJK, 2002a, 166)

Mesmo se políticos pelo mundo afora não formassem tão más figuras, apresentando-se com alguma frequência como protagonistas de desvios lícitos e ilícitos de função, não lhes restaria ainda assim grande esperança de sentirem-se confortados por grandes ondas de aprovação popular.

Por outro lado, os assim denominados movimentos sociais ocupam um espaço distinto nas possibilidades de mobilização política contemporânea. Mantendo-se na condição de leigos, empenham-se apaixonadamente para ativamente mobilizar nas esferas de comando coletivo as questões que consideram mais pertinentes. Neste sentido, constituem-se como uma espécie de vertente política do martírio (SLOTTERDIJK, 2002a, 171-172). Sua prática representa interesses organizados *extra-eleitoralmente* com a intenção de evocar, sempre que possível, o regresso do “mais importante” à arena política. Por realizar um “curto-circuito” institucional, sua ação se configura como uma medida antidemocrática¹⁰ *a priori*, uma vez que impõe suas demandas à custa de todo o resto. (SLOTTERDIJK, 2002a, 172)

Este fator, entretanto, *não* deve ser entendido como algo *moralmente negativo*¹¹. A democracia, segundo os moldes generalizadamente compreendidos nos Estados modernos e burgueses da atualidade, não

¹⁰ Em relação à democracia como procedimento institucional.

¹¹ Cabe aqui a dupla provocação de que nem a democracia seja moralmente correta *a priori*, nem que uma ação antidemocrática não o seja.

poderia ser, do ponto de vista do autor, defendida como base moral legítima *per se*. Os movimentos sociais muitas vezes são a única forma de preencher o vácuo de representação decorrente das escolhas monossilábicas das democracias representativas. O fato de eles existirem e muitas vezes se fazerem necessários para a manutenção do funcionamento saudável da atual forma política instituída aponta, em sentido oposto, a uma crítica em relação ao caráter insatisfatório dos atuais mecanismos democráticos em garantir a isegoria¹² nos processos de decisão coletiva. Em outras palavras, os movimentos sociais são entendidos por Sloterdijk como uma perigosa possibilidade de reação manifesta àquela lacuna de credibilidade instalada. Não se pode, contudo, deixar de desconfiar da possibilidade de movimentos sociais tornados suficientemente poderosos, qual seja a posição que clamam pertencer no espectro político, tornarem-se nocivos ao funcionamento saudável das instituições ditas democráticas.

Na gíria existencialista [...] o compromisso é a paixão como decisão. Para o compromisso, só há dois caminhos abertos: o que leva ao profissionalismo ou o que leva ao fundamentalismo. (SLOTERDIJK, 2002a, 164)

Não deixaria de ser sintomático, contudo, que a generalizada descrença na capacidade dos políticos e a crescente *necessidade* da existência dos movimentos sociais como mecanismo de reequilíbrio das demandas políticas dos Estados contemporâneos apontam novamente para o paradoxo político da espécie, ampliado a níveis extraordinários. A assim chamada lacuna de credibilidade da política se desvela, no pensamento de Sloterdijk, como um enfraquecimento da capacidade de discurso para o futuro. Rompem-se na atualidade, de forma cada vez mais evidente, os laços de promessas que por séculos envolveram os indivíduos em direção à criação de um mundo “melhor” para os *ainda não nascidos*.

A repetição do homem pelo homem, que através de todos os tempos deve permanecer um assunto das hordas e suas formações formais e informais em épocas de grandes civilizações, é

¹² Igual capacidade de fazer-se ouvir.

cada vez mais mal-entendida pelos povos modernos como assunto do povo. (SLOTERDIJK, 1999, 74)

Esgotam-se, assim, as fontes coletivas de construção do vir-aomundo e o símbolo deste *não pertencer* coletivo instituído daí em diante não poderia ser melhor representado – e Sloterdijk se refere a isto mais de uma vez¹³ – que pela imagem do engarrafamento automobilístico dos horários de pico das grandes cidades:

Onde ainda acontece que os muitos esbarrem fisicamente em si mesmos, como massa de horário de pico e engarrafamento, [...] eles mostram em cada um de seus átomos a tendência de passar apressados por si mesmos como por um obstáculo, e se amaldiçoar, qual uma impertinência, um excesso, como matéria no lugar errado. Aqui eles são dominados pela evidência da desgraça de serem muitos. (SLOTERDIJK, 2002b, 23-24)

Torna-se cada vez mais evidente a impossibilidade de se falar de uma vontade de pertencer numa tal situação.

O animal de pequenos grupos, o homo sapiens, é super-exigido pelas grandes civilizações, caso não consiga produzir próteses simbólicas e emocionais para a movimentação em grandes espaços. Se se interrompe a produção de próteses, as classes políticas de países inteiros perdem sua capacidade de negócio e trânsito. (SLOTERDIJK, 1999, 69-70)

Desta forma, Sloterdijk entende que o atual estágio da modernidade sinaliza a necessidade de *novas* estruturas políticas, aptas a apresentar uma arena coletiva mais capaz de conduzir os muitos em direção ao Grande. Estas estruturas, contudo, não devem ser fantasmas das velhas estruturas do passado, com o regresso de delírios nacionalistas e imperiais ou a apologia a um nostálgico primitivismo de hordas, nem repetições reformadas do erro presente:

Quando a atividade política começa a parecer um espetáculo fútil, seria uma infelicidade meter velhos princípios nos novos espaços ocios. Pouco teria de lhe acontecer para que a cavidade

¹³ A referência se encontra em *O desprezo das massas* (pp. 23-24) e em *A mobilização infinita* (pp. 36-37), pelo menos.

fosse uma receptividade. Se o primado da receptividade penetrar o mundo político, torna-se concebível uma política com o ouvido posto no inevitável. Essa política à escuta não seria uma charlatanice ao serviço de grupos de interesse. A relação mediática com o urgente é um êxtase, no qual os indivíduos são mais do que os seus interesses e o mundo é mais do que o seu triste estado. Aí reside, mesmo para os políticos, uma perspectiva fascinante. Com um pouco de sorte, eles tornar-se-iam contemporâneos credíveis, se passassem a ser não só alvos, mas também autores da sátira¹⁴ que se escreverá seja como for. (SLOTEDIJK, 2002a, 178-179)

BIBLIOGRAFIA

NIETZSCHE, Friederich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SLOTEDIJK, Peter. *A Mobilização Infinita: para uma crítica da cinética política*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2002a.

_____. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2012. / *Crítica de la razón cínica*. Trad. Miguel Ángel Vega Cernuda Madrid: Siruela, 2007.

_____. *Ira e Tempo: Ensaio Político-Psicológico*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012a.

_____. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002b.

_____. *O quinto "evangelho" de Nietzsche*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2004.

_____. *Regras para o parque humano: Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

¹⁴ Referência à sentença de Juvenal a propósito da corrupção na Roma de sua época: "*Difficile est Satyram non scribere*" ["O difícil é não escrever uma Sátira"]. (SLOTEDIJK, 2002a, 151)

_____. *Se a Europa despertar*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2002c.

_____. *Temperamentos Filosóficos*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012b.

A figura do legislador em *Do Contrato Social* de Rousseau

Eloi Pedro Fabian

Universidade Federal da Fronteira Sul

PONTO DE PARTIDA

O contratualista Rousseau apresenta uma teoria política pautada pela defesa da Soberania Popular. Essa diferenciação parte de uma oposição às formulações de Hobbes que legitimava a ideia de uma Soberania encarnada na figura de um homem ou uma Assembleia de Homens, justificada pela concepção mecanicista de liberdade e que fundamenta um modelo concentrado de poder. Ao mesmo tempo, Rousseau apresenta uma contraposição explícita contra a teoria política de Locke, que defendia uma Soberania Representativa confiada ao Parlamento. A construção teórica do filósofo genebrino está sustentada em uma peculiar noção de Estado de Natureza, cuja figura do “bom selvagem” representa uma boa caracterização, mas que se transformou em Estado de Sociedade (Monarquia ou Modelo representativo) que instaurou a guerra e o aprisionamento do homem pelo homem. Rousseau procura legitimar a ideia da Soberania Popular, contra um modelo político concentrador ou representativo. Essa Soberania elabora as leis, decide sobre a forma de governo e determina e controla os executores e julgadores das leis. É na Soberania Popular que reside a Vontade Geral e a capacidade de controle de tudo o que envolve a vida pública, ancorado pelo pleno exercício da liberdade em seu sentido mais profundo.

À Soberania Popular cabe o papel de elaborar a Constituição. Nesse particular, surge uma figura muito peculiar e enigmática na obra rousseauiana, especificamente no contexto do *Contrato Social*, Livro II, Cap. 7. É a figura do Legislador, que já aparecera em clássicos da filosofia política desde Platão, passando por Maquiavel. Este capítulo apresenta algumas influências importantes de Montesquieu no que diz respeito aos elementos necessários para a elaboração das constituições. Isso se observa, especialmente pela importância dada por ambos, ao direito consuetudinário, assim como, pela necessidade de levar em conta as características físicas, climáticas, etc... do país em questão.

Essa figura do Legislador é que pretendemos trazer e explorar nesta comunicação, objetivando perceber que papel ele desempenha para que a Vontade Geral prevaleça e para que a Soberania seja respeitada? Quais são suas principais funções? Quem é e quais são as características desse Legislador, cuja função é tão destacada a ponto de ser caracterizado como um homem extraordinário do Estado? Que espécie de semideus é este que inventa a máquina, apontado como possuidor de uma inteligência superior? Quem seria esse indivíduo capaz de redigir as leis e não ter, posteriormente, qualquer direito legislativo?

1 – O CONTRATUALISMO DE ROUSSEAU

“O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravos do que eles” (ROUSSEAU, 1978, p. 22). Aqui Rousseau anuncia sua contraposição e diferenciação com Hobbes e Locke a respeito da concepção de Estado Natureza. O homem, no estado natural, vive uma situação de autarquia e autossuficiência. Ele se basta por si mesmo. Apenas necessita suprir as exigências do *amor de si* que são suas necessidades naturais. Ocorre, porém, que houve uma grande mudança desse Estado primordial. Tal mudança adveio através de um processo de transição para um tipo de vida “artificial” com a urbanização e civilização. A Autarquia passa a não mais existir devido a dependência mútua entre os indivíduos e a origem das desigualdades causada, entre outras coisas, pela propriedade privada e o Estado de Sociedade. O *amor de si*, que visava tão somente a autoconservação, tornou-se, pelo processo histórico, um egoísmo - o

amor próprio. Atitudes até então tomadas como ingênuas, sem necessidade de seguir uma lei e restrição, passam agora a promover um conflito. Assim, surge a necessidade de um pacto social capaz de sair desse Estado de Sociedade que é sinônimo de um estado de Guerra.

Para Rousseau, as primeiras comunidades fundamentaram a sociedade política na noção de obediência e do direito do mais forte, transformando sua força em direito e a obediência em dever. Baseado nessa fórmula, a forma de legitimação de um poder político se deparará com inúmeros problemas, pois quando a força faz o direito, o efeito toma lugar da causa. Nessa direção, pergunta Rousseau,

Que direito será esse, que perece quando cessa a força? Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força – nesse passo, não significa absolutamente nada. (ROUSSEAU, 1978, p. 26).

Esta perspectiva produziu uma noção de direito do mais forte e uma convenção da autoridade, legitimando a escravidão. Não há um direito decorrente da liberdade, decisão e consentimento, pois para ROUSSEAU,

renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações (1978, p. 27).

Como ninguém tem autoridade natural sobre seus semelhantes e a escravidão não produz direito, só restam as convenções como base de autoridade legítima entre os homens. Assim, é possível que essa convenção abra espaço para uma transição de um Estado de escravidão para a um modelo, cuja liberdade seja salvaguardada e garantida através da Vontade Geral.

O pacto pensado por Rousseau pressupõe o dar-se conta, por parte dos indivíduos, dos obstáculos prejudiciais à própria conservação

no estado de natureza, uma vez que esse estado primitivo já não pode subsistir. Ao mesmo tempo, a necessidade do pacto pode ser interpretada como uma proposta de um outro tipo de Estado diferente do Estado de Sociedade, um Estado Republicano, diferente daquele em que predomina a força, a escravidão e o encarceramento. Ou daquele onde o direito é conquistado através da força.

Diante disso, os homens não tem outra opção a não ser agregar-se. Surge assim, uma soma de força por um concurso de muitos e a busca de uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece a si mesmo. É o contrato social, cujas cláusulas podem ser reduzidas a uma só: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais” (ROUSSEAU, 1978, p. 32).

A fórmula deste pacto social é descrita pelo genebrino da seguinte forma: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da Vontade Geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1978, p. 33). Este ato cria o Soberano. Um ato de associação que produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da Assembleia. Assim, o Soberano, sendo formado pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar o interesse contrário ao deles. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser.

A transição do Estado de Natureza para o Estado Civil substitui na conduta o instinto pela justiça, dando às ações a moralidade que antes lhe faltava. O dever toma o lugar do impulso físico. O direito no lugar do apetite. Passa-se a ouvir a razão no lugar da inclinação. Pelo Contrato o homem perde a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar, mas ganha a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.

Nessa nova configuração de Estado, a Soberania é sustentada pela Vontade Geral e não pela Vontade de Todos. Essa Soberania Popular é inalienável, indivisível, infalível e absoluta, pois só a Vontade

Geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição que é o bem comum. A Soberania é o exercício da Vontade Geral, e esta jamais pode alienar-se. O Soberano é um poder coletivo que só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se, não a Vontade. A Soberania é indivisível e inalienável, pois a vontade ou é geral ou não é. Ou é do corpo do povo ou apenas de uma parte. Quando é do povo, é um ato de Soberania e faz lei. Quando é parte, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura ou decreto. Assim como, ela é infalível, pois se é a Vontade Geral, então é a vontade certa, fruto da razão e independente dos fatos. Assim como, essa vontade é absoluta porque Soberana sobre tudo e todos.

2- A CONSTRUÇÃO DA LEGISLAÇÃO E O PAPEL LEGISLADOR

Ao tratarmos do Legislador, torna-se necessário fazer referência ao capítulo Do Contrato Social que aborda o tema da Lei. Segundo Rousseau, toda Lei vem de Deus e está configurada nas leis de Natureza. É ele a sua única fonte. Entretanto, o homem não sabe recebê-la diretamente, tornando-se necessária a existência de um corpo político, fruto do pacto social, que a formula para depois ser posta em movimento e vontade.

Esse corpo político, Soberano, guiado pela Vontade Geral, que contempla a justiça universal emanada da Razão, busca, através das convenções, unir os direitos e deveres e conduzir a justiça a seu objetivo. Assim, a lei torna-se a Vontade Geral que não visa objeto particular. Ela é a matéria sobre a qual se estatui a Vontade Geral. A lei contempla os súditos como corpo e as ações como abstratas, jamais um indivíduo ou uma ação particular.

Rousseau define a lei, isto é, o produto da legislação ou da ação da Vontade Geral, como a condição da associação civil, e o povo submetido a ela como o seu autor. E essa afirmativa colide, aparentemente, como a atitude individualizada do legislador, apresentada posteriormente. Isso significa dizer que a autoridade das leis reside na ação da Vontade Geral quando a matéria das leis não são os particulares.

Fazer a lei é um ato da Vontade Geral. O Príncipe (Soberania Popular), não está acima das leis, pois é membro desse Estado repu-

blicano. Não existe leis injustas, pois ninguém pode ser injusto consigo mesmo na medida em que elas são expressão da Vontade Geral e contrárias a Vontade de Todos. E mais, segundo o genebrino, existe compatibilidade entre leis e liberdade, pois estas são caracterizadas como registros das vontades da coletividade.

A lei nasce da unidade da vontade, na medida em que as paixões que animam se referem à paixão pela Res Publica. Por seu turno, a legislação engendra uma ciência, conferindo assim existência ao corpo político. O Legislador será o seu artesão, porque possui o engenho de criar e dar vida à máquina política. Ele detém o saber pelo qual a associação civil será conforme àquela estabelecida pelo pacto social. Nesse ponto, mais uma vez, Rousseau manifesta seu apreço pelo governo republicano: “Chamo, pois, de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano”. (ROUSSEAU, 1978, p. 55).

Nesse Estado, as leis são as condições da associação civil. Só aos que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. E como isso se processa? O povo em si, sempre quer o bem, mas por si nem sempre o encontra. A Vontade Geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como eles devem parecer. Mostrar-lhe o caminho certo que procura e defendê-la da sedução das vontades particulares. Todos precisam de guias, obrigando-os a conformar a vontade à razão. Das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social.

É exatamente quando passa admitir que determinados povos não estão preparados para discernir o que é a Vontade Geral, que Rousseau introduz a figura do Senhor, do Condutor ou Legislador como uma espécie de homem extraordinário do Estado, e que nos dedicaremos a explicitar na sequência.

2.1 O Legislador

Segundo Rousseau,

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma

relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens. (ROUSSEAU, 1978, p. 56).

De acordo com autor, seria necessário deuses para dar leis aos homens, isentos de paixões, com inteligência superior e que não tivessem nenhuma relação com a nossa natureza. O Legislador é apresentado como aquele que inventa a máquina. Ele tem o papel de mostrar aos demais o que é a Vontade Geral, independente dos fatos. Já ao governo (executivo) cabe a tarefa de montar a máquina e fazê-la movimentar-se. “Este, (o Legislador), é o mecânico que inventa a máquina, aquele, (o governo) não passa do trabalhador que a monta e a faz movimentar-se” (ROUSSEAU, 1978, p. 57).

O Legislador, portanto, deve se distanciar do que é profundamente ligado à nossa condição humana para fazer-nos feliz. A tarefa é gigantesca. Por isso Rousseau faz referência à ideia de um semideus. Segundo Bignotto,

Esse primeiro movimento do texto parece terminar em um paradoxo. Os homens são incapazes, em sua condição primitiva, de encontrar um caminho para a criação de uma forma justa de governo e, por isso, devem apelar para um legislador. Este, por seu lado, necessita de tantas virtudes para realizar sua obra que é pouco provável que possamos encontrá-lo entre os humanos. A equação parece, pois, destinada a ficar sem solução (BIGNOTTO, 2010, p. 187).

Uma das interpretações possíveis para essa parte enigmática do Contrato Social, talvez seja a de que Rousseau escolheu, em primeiro lugar, mostrar a extrema dificuldade que enfrentamos para encontrar um legislador na história, para depois definir os passos necessários para a obra de criação das leis fundamentais. Cabe a esse Legislador mostrar ao povo o que é a Vontade Geral, o certo, baseado nos apelos racionais contrários aos fatos. A consciência dessa dificuldade levou-o a buscar apoio na tradição republicana de forma muito intensa. Rousseau sinaliza assim, a incompatibilidade entre o saber do legislador e

o dos homens em geral. Há uma associação, do tipo platônica, entre o sábio e o bom governo, ou entre o governo justo, segundo a filosofia.

O Legislador aparecerá num ambiente destruído pela crise. Nada sobreviveu à consciência da servidão e da desigualdade. Crise dos valores morais, mas crise, sobretudo política, já que os indivíduos se dão conta de que não há parâmetros, normas ou regras que os auxiliem a superar esse Estado. O Legislador deverá encontrar a chave desse labirinto, criar as virtudes próprias do cidadão. A Legislação deverá harmonizar os interesses particulares, submetê-los a uma só vontade, conciliar os elementos em disputa. Deverá unir a multidão e criar a República.

A contribuição do Legislador, para além da formalização da República, é um conhecimento, não uma colaboração real que se traduzisse em participação política. Vimos, segundo a elaboração de Rousseau, que o legislador deve prever, isto é, ter o dom da pré ciência, mesmo que não seja arauto. Neste particular, afirma Rousseau, “aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior” (ROUSSEAU, 1978, p. 57).

O Legislador altera a constituição do homem para fortificá-la. Ele substitui a existência física e independente, por uma existência parcial e moral. Destitui o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Segundo PINZANI,

Esta figura, o legislador, merece particular atenção. Ele é ‘o mecânico que inventa a máquina’ do Estado. Esta é uma tarefa árdua, já que atribuir a um povo uma constituição significa modificar a própria natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser. (2009, p. 130).

O Legislador situa-se fora do tempo de existência do corpo político e, por isso, beneficia-se de uma liberdade extrema, a qual não pode ser concedida aos outros atores políticos. Ao mesmo tempo, essa sua condição excepcional distancia-se dos homens que irão constituir a cidade, fazendo com que suas ações nem sempre possam ser compre-

endidas. Bignotto associa o Legislador de Rousseau com Maquiavel, quando - na parte inicial dos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio - o florentino aborda a questão do Legislador nesta mesma perspectiva, como um ser extraordinário, especialmente em seu protagonismo na fundação de Roma. Este legislador contribui para que quando as forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, as adquiridas sejam grandes e duradouras.

Segundo Rousseau, o Legislador é um homem extraordinário no Estado. Ele não é magistratura, nem é Soberania. Tem uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano, pois se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve governar os homens. Neste ponto insiste PINZANI,

O legislador de Rousseau (como fundador de Estados de Maquiavel e o soberano de Hobbes) é o superior às leis por ele emanadas. Mas há diferenças importantes. Pertence à ideia de soberania como Hobbes a define o fato de o soberano não estar vinculado por nada, nem pelas suas decisões anteriores; já o legislador de Maquiavel ou Rousseau possui uma relação mais complexa com suas leis. Uma vez que ele cumpriu sua tarefa, ele deve desaparecer, pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, como exige o princípio republicano do império das leis, o que governa as leis não deve também governar os homens" (2009, p. 131).

A obra do Legislador se dá antes no plano simbólico e só depois no plano legal. Rousseau faz do Legislador um personagem quase impossível, e de sua obra uma ação que tem de ser levada a cabo nas circunstâncias mais difíceis para um ator político. O genebrino se equilibra, entretanto, entre um utopismo (platônico) e o realismo (maquiavelano).

Aquele que redige as leis não tem, nem deve ter qualquer direito legislativo. A obra da legislação exige uma empresa acima das forças humanas e para executá-la, uma autoridade que nada é. A figura do Legislador consolida ainda mais a defesa rousseauniana do republicanismo francês. E as leis nada mais são do que as condições da associação civil. O Legislador vem resolver um problema que de outra forma, continuaria sem solução, a saber, a passagem das vontades particulares para um sistema legal que seja a expressão da vontade geral.

Ainda que deva prever, a previsão do Legislador não se destina a antecipar-se às mudanças e as ações dos homens. Não devemos, portanto, conceber o Legislador como um arauto ou um messias, embora o genebrino aponte para alguns modelos históricos. Ao contrário, sob essa construção que joga com os opostos deus/homem, razão/paixão, subjaz algo que se refere, sobretudo, ao projeto de legislação, à atividade do legislador. Nisso reside a sutilidade do paradoxo por meio do qual Rousseau, ao falar da personalidade desse “guia”, aponta para a dificuldade de se dar leis aos homens e da importância dessa obra. Cabe a ele ensinar para a Soberania o que é correto na Vontade Geral.

O Legislador recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer. A decisão do Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar. Segundo MOYSÉS,

Se, por analogia, aproximarmos o trabalho do legislador daquele desempenhado por um tecelão, não nos distanciaremos muito de seu fim, a saber, produzir as regras e as normas pelas quais a vontade geral se exprimirá e do exercício político da soberania. Desenrolar os novelos, desfazer os nós, percorrer detidamente os fios, reorganizá-los e manipulá-los à luz da imagem do objeto que deverá se tornar. Não obstante, ainda não teríamos compreendido a glória que envolve e distingue a atividade do legislador das demais; pela legislação, há que se notar, institui-se um povo e, com isso, opera-se uma transformação decisiva nos homens. (2010, p. 2).

A figura do Legislador se impõe como o único meio capaz de produzir o corpo artificial de uma República. Rousseau também identifica nas figuras de Moisés, Licurgo e Numa, exemplos de homens que souberam protagonizar o papel e as funções do legislador. Nessa direção, os legisladores se destacam menos pela qualidade das leis que criam e mais pela capacidade de reunir os homens em um corpo político único. Para BIGNOTTO, “criar a unidade do corpo político, conferir-lhe duração ao longo do tempo, dar identidade aos que estava disperso, são todas tarefas do legislador que, de alguma maneira, ultrapassam o ato positivo de codificar a conduta dos homens” (2010, p. 184).

A grande alma do Legislador é o verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão. Trata-se de um grande e poderoso gênio que preside os estabelecimentos duradouros. A Religião, nesta perspectiva rousseauiana, não tem um objeto comum, apenas uma serve de instrumento ao Legislador. Assim, a mudança operada nos indivíduos mediante a ação desse “deus sem cabeça e por isso sem coroa” é profunda: primeiro, opera a passagem duma existência privada para uma pública, possibilita pensar a política não como a guerra entre interesses particulares, mas enquanto a expressão de uma única e mesma vontade orientada para o bem comum. Sua ação produz, por fim, a desnaturação das paixões na medida em que estabelece os princípios da sociedade. Desnaturar o indivíduo significa despojá-lo de suas forças naturais e de sua condição solitária, independente, alterar a constituição do homem para fortificá-la, tornar sua existência parcial e moral, isto é, fazer do indivíduo, que exprime somente seus interesses particulares, um cidadão que é parte e toma parte nos assuntos públicos, parte de um todo que o supera e do qual participa.

Segundo Bignotto, Rousseau claramente busca uma aproximação com os gregos a respeito do Legislador. Para os gregos, o legislador era necessariamente um criador de leis. Da mesma forma que os fundadores de novas cidades deviam implantar instituições e leis capazes de enraizar o novo agrupamento em sua nova terra, os legisladores deveriam prestar atenção às particularidades da comunidade para a qual trabalham, embora sua tarefa se conclua sempre pela criação de leis.

As atribuições do Legislador, no caso de Rousseau, é, alerta PINZANI

Além de decidir qual forma de governo seja a mais adequada para um certo estado, o legislador deve também preparar o povo a reconhecer e seguir a vontade geral, isto é, fazer do indivíduo particular um cidadão. Para tal fim ele deve servir-se de várias estratégias, que vão da criação de instituições apropriadas ao uso de técnicas e métodos de manipulação. O principal dele é, como em Maquiavel e Hobbes, a religião. (2009, p. 131).

O Legislador precisa buscar mudar a natureza dos homens. Isso significa transformar indivíduos preocupados em defender seus interesses, em cidadãos. Para isso, o ideal de uma legislação perfeita é

a fusão total das duas figuras e pela concentração máxima do poder coletivo a serviço dos indivíduos. Operando na fronteira entre a natureza e a política, o Legislador terá alcançado sucesso quando conseguir desnaturalizar inteiramente o indivíduo, fazendo do corpo político a única realidade e a única força.

O ofício do Legislador consiste em dar leis aos homens. Contudo, se o Legislador não participa das paixões humanas, isso não quer dizer que ele não as possui. Dito de outra forma, as paixões do Legislador não são norteadas por seus interesses particulares. Assim, os seus interesses se colocam a serviço do interesse comum que uniu os homens, na esperança, talvez de conquistar postumamente a glória. Se as paixões do Legislador originam as leis, vemos que seus interesses possuem determinadas qualidades ou virtudes; mas o que nos deve espantar é que as paixões do Legislador, seus interesses particulares, produzem um universal - a vontade geral, ou seja, a ciência política.

A enigmática figura do Legislador, portanto, está relacionada com alguns elementos do passado grego e pelo confronto com autores modernos. Por um lado, pode-se concluir que a criação das leis deve levar em conta não somente a força do Legislador, mas também os aspectos simbólicos e imaginários contidos na sua obra. De outro, o Legislador procura desvendar a natureza íntima, o que leva Rousseau a aporias e paradoxos. O Legislador é a figura que concentra simbolicamente essa tarefa de tornar racional e razoável algo que, em sua origem, não pode ser o resultado de um cálculo. O Legislador conhece os problemas e fraquezas da natureza humana, mas mesmo assim, procura sempre perseguir o dever ser na elaboração das Leis e na fundação do Estado Civil.

2.2- A Constituição

Uma constituição é como um corpo, segundo Rousseau. Assim como a estatura humana, existem constituições com limites para que não seja demasiadas grandes ou pequenas demais para os que são por ela governados. Leis devem levar em conta os costumes diversos, climas opostos, etc. Um corpo pesado demais pode se enfraquecer e perecer esmagado por seu próprio peso. Análoga é uma constituição muito grande. Uma constituição sábia e forte é aquela elaborada com

o vigor que nasce de um bom governo e que saiba o seu tamanho e necessidade.

Rousseau, no capítulo sobre a constituição, ainda apresenta algumas outras considerações como a de que um corpo político pode ser medido por: a) Extensão de território; b) Número de habitantes. Também considera que o ideal é que em um Estado haja terra suficiente para alimentar seus habitantes. Tanto o excesso quanto a carência de terras pode gerar a guerra. Um povo que tem como opção o comércio ou a guerra é fraco por natureza. Depender dos outros provoca uma existência incerta e curta.

Impossível mensurar o número ideal de território por habitantes já que depende da fertilidade do solo, do clima, etc. Precisa-se levar em conta também a fecundidade das mulheres. Um povo mais apto à legislação é aquele ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão; aquele pode resistir sozinho; aquele independente, que basta a si mesmo, nem pobre e nem rico. A Córsega é um exemplo de uma ilha ainda apta à legislação e de um povo com valor e constância na defesa da liberdade. Todas essas dimensões precisam estar presentes na elaboração de uma Constituição para determinado Estado.

2.3- Os Sistemas de Legislação e a Divisão das Leis

Para Rousseau, a finalidade de todos os sistemas de legislação deve ser a liberdade e a igualdade. Liberdade, pois a dependência particular implica a mesma quantidade de força tomada do Estado e igualdade porque sem esta a liberdade não existe.

A igualdade significa que o poder esteja distanciado de qualquer violência e que nunca se exerça senão em virtude do posto pela lei. Quanto à riqueza, nenhum cidadão pode, segundo ele, ser tão rico que possa comprar um outro e nem tão pobre que se veja obrigado a vender-se. Para os grandes supõe-se moderação de bens e de crédito e para os pequenos, a moderação da avareza e da cupidez. Se existe um impulso para destruir a igualdade, cabe a legislação tentar mantê-la. Nota-se portanto, a preocupação do autor com a intervenção do Estado e lei na regulamentação da justiça social.

Tudo isso é relativo em cada povo. Depende do caráter e da situação específica. Em regiões de terras inférteis prioriza-se a indústria e as artes para trocar por mercadorias que faltam. Nas terras férteis cultiva-se a plantação. Cada povo reúne para si alguma coisa que dirige de modo especial. O que torna a constituição sólida e duradoura é que sejam essas conveniências específicas muito bem observadas, e que as relações naturais e as leis permaneçam sempre de acordo nos mesmos pontos.

Rousseau classifica as leis em vários tipos: a) Públicas; b) Civis; c) Criminais; d) Usos, costumes e opiniões e e) as Leis Políticas. As Leis Públicas são aquelas que regulam a relação do todo com o todo, isto é, do Soberano com o Estado. Seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, para seu próprio bem.

Já as Leis Civis são aquelas que regulam a relação dos membros entre si ou com o corpo inteiro. No primeiro caso, tão pequena e no segundo tão grande quanto possível para que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da Cidade.

Já as Leis Criminais dizem respeito a relação do homem e a Lei, à da desobediência e a pena que estabelece a sanção de todas as outras.

Interessante notar, por fim, que para o pensador genebrino, os usos, costumes e opiniões são mais importante de todas as leis. Não está escrita e nem gravada, mas faz a verdadeira constituição do Estado. Quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, são estes usos costumes e opiniões que as reanima, supre e conserva o povo no espírito de sua instituição e substitui a autoridade pelo hábito. Neste ponto, Rousseau demonstra sua consideração e importância dada às leis não escritas e direito consuetudinário. O autor ainda trata das Leis Políticas, as quais, segundo ele, são as únicas ligadas ao assunto da obra Contrato Social, como um todo, pois proporcionam o funcionamento do Estado Civil.

CONSIDERAÇÕES

O conjunto de argumentos aqui trazidos nos permitem evidenciar as aporias em torno desta Figura do Legislador. Este é caracteriza-

do como um ser iluminado, um condutor, um ser destacado para além das vontades humanas. É aquele que se apresenta diante da incapacidade da coletividade.

O Legislador também é caracterizado como homem e semideus. Ele oscila entre a paixão e pura razão. Ele conhece as imperfeições humanas, mas busca a lei perfeita. Isso denota a dificuldade em encontrar alguém com capacidade suficiente para tamanho empreendimento. Sua tarefa vai além da formulação das constituições. É o legislador que também cria a unidade do corpo político e que dá identidade aos que estão dispersos. Ao mesmo tempo, é o Legislador que mostra para a Soberania o que é uma decisão correta, a Vontade Geral razoável, independente dos fatos.

O Legislador de Rousseau toma como exemplo personagens históricos como Moisés, Licurgo e Numa, aos quais o filósofo atribui valores, características e qualidades que julga fundamentais. O Legislador é aquele que faz as leis, mas não é submetido a elas, pois as mesmas não são aplicadas sobre a assembleia política, mas individualmente.

Por fim, ressaltamos que há uma ampla tentativa de definir o Legislador. Uma descrição que é uma reconstrução das visões antigas e medievais no âmbito da elaboração das constituições, oscilando entre o utopismo platônico e o realismo de Maquiavel, mas que de modo global resulta numa descrição aporética.

REFERÊNCIAS

- BIGNOTTO, Newton. *As Aventuras da Virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 2000.
- MOYSÉS, Juliano Soriano. O Legislador e sua Autoridade que nada é. In: *Revista Anagrama: Revista Científica Interdisciplinar da Graduação*. Ano 3 – Edição 3. Março-maio de 2010.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do Legislador em Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1998.
- MONTESQUIEU, Jean-Jacques. *Do Espírito das Leis*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural,

PRADO Jr., Bento. A retórica de Rousseau. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Oeuvres Completes. Ed. Gallimard, 5 volumes, Paris: 1965-2005.

_____. Do Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. Emílio ou Da Educação. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

A relação homem natureza no discurso da servidão voluntária

Flávio Campos de Lima

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

1. INTRODUÇÃO

É difícil entender que todos os homens habitantes de uma sociedade, isto em todo o mundo, obedeçam por sua livre e espontânea vontade a um único homem que dite como estes homens devem ou não se comportar. Este fato é para La Boétie muito complexo. Ora, como entender que pessoas nascidas livres, aceitem a escravidão sem questionamento, transferindo assim, seus direitos a um único representante? É muito estranho que um só homem possa privar milhões de habitantes de um Estado, de sua liberdade e não haja revolta por parte desses dominados. Diante de tal complexidade, La Boétie nos mostra, não ser possível uma única resposta:

Assim, os homens que nascem sobre o jugo, alimentados e criados na servidão, sem olhar mais longe, contentam-se em viver como nasceram; e como não pensam ter outros direitos nem outros bens além dos que encontraram em sua entrada na vida, consideram como sua condição natural à própria condição de seu nascimento¹.

¹ La Boétie, 1982, p, 84

Talvez fique claro neste momento, ser para La Boétie, o homem naturalmente livre, e que sua corrupção aconteça na vida social. Mas, é preciso cautela por parte de seu leitor neste momento. É necessário atenção para o paradoxo existente no texto, pois, ao mesmo tempo em que, La Boétie afirma ser o homem livre por natureza, diz também que, a servidão humana não se dá por meio da força, mas é doada de forma voluntária por parte daqueles que servem, sem nenhuma oposição àqueles que comandam. Eis uma questão que parece ser de grande importância, uma vez que é ela quem dá o título ao discurso:

[...] como é possível que tantos homens, tantas cidades, tantas nações às vezes suportem tudo de um tirano só, que tem apenas o poderio que lhes dão que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto aceitam suportá-lo. Não que a ele sejam obrigados por força maior, mas porque são fascinados e, por assim dizer, enfeitados apenas pelo nome de *um* que não deveriam temer, pois ele é só, nem amar, pois é desumano e cruel para com todos eles².

Essa voluntariedade parece ser inconsciente, pois, pode acontecer que este homem seja escravo e não o saiba. Tal esquecimento dar-se em sua desnaturação, ocorrida ao longo da história, sem que ele perceba. Assim, o homem poderá crer que as coisas foram sempre assim, e que é normal existir aqueles que comandam e aqueles que nasceram para apenas obedecer sem que caiba aí, nenhuma oposição aos comandantes. É importante apontarmos que a tese do escravo por natureza, não é algo que se funda no século XVI, onde se encontra La Boétie, mas, algo da antiguidade. Tal afirmação pode ser encontrada na obra, por exemplo, do Filósofo Aristóteles, que defende haver aqueles que nasceram para o comando e os que possuem alma de senhores. Talvez se possa afirmar que, aqueles comandados, devam até, agradecer aos seus senhores por seu adestramento, pois se assim não fosse, estes desprovidos de almas esclarecidas, poderiam até morrer se não fossem “civilizados”.

Se aceita a tese que não é por meio da força que o tirano obtém seus servos, para que o tirano deixasse de existir, bastaria que o povo não mais lhe desse aquilo que na verdade ele não possui, como por exemplo, os reis do Egito que andavam com a “cabeça pegando fogo”; e o povo aceitava essa “verdade” sem desmascará-lo. Mas, segundo

² La Boétie, 1982, p, 74.

La Boétie, existe uma razão para o povo não tirar a máscara do tirano, o motivo seria, a transformação dos homens, por parte do tirano, em “homens efeminados”, sem coragem alguma. Sabendo que este povo foi conduzido a covardia extrema, o tirano, se vê a vontade para realizar o que bem entender, como correto, verdadeiro ou falso, pois ter certeza que os homenzinhos não lhe farão oposição alguma.

2. A NATURA COMO GUIA DO HOMEM.

Parece possível afirmarmos que para La Boétie o homem é livre por natureza, *mas este não sabe mais reconhecer aquilo que lhe é bom nem natural*. Esse esquecimento ocorre quando ele, o homem, passa a viver em sociedade, pois adquire hábitos e costumes que não possuía em sua natureza primeira. De tal maneira que, La Boétie, diz ser este segundo momento da existência humana, uma *segunda natureza*. Esta segunda natureza parece ser adquirida por meio da educação que ele recebe agora no meio social e não mais natural, como era antes. A força dos hábitos adquiridos no meio social pelo homem possui um poder esmagador que logo destrói os ensinamentos naturais, assim, o homem logo perde aquilo que lhe era natural:

Não há dúvida de que, inicialmente, é a natureza que nos dirige segundo as tendências boas ou más que nos deu; mas também é preciso concordar que ela tem ainda menos poder sobre nós que o hábito; pois, por melhor que seja o natural se perde se não é cultivado, enquanto o hábito sempre nos conforma a sua maneira, apesar de nossas tendências naturais. As sementes do bem que a natureza põe em nós são tão frágeis e finas que não podem resistir ao menor choque das paixões nem á influência de uma educação que as contraria. Não se conservam bem, abastardam-se tão facilmente e até degeneram, como ocorre a essas árvores frutíferas que, tendo sua própria espécie, conservam-se enquanto as deixam crescer naturalmente; mas perdem-na para dar frutos completamente diferentes, logo que as enxertam³.

Talvez fique claro na citação acima que, para La Boétie, o costume é um tirano que força o homem a perder aquilo adquirido por meio da *natura* que o educa, de maneira que este viva naturalmente, sem

³ La Boétie. 1982, PP, 84-85. (Original. P, 49).

que tenha início sua degeneração. Assim, La Boétie parece sustentar a tese que, as leis naturais, pouco ou quase nada, podem fazer contra o império dos costumes que se impõem e dominam o homem. Isso talvez aconteça, porque o homem não é um ser totalmente racional, ele, é também possuidor de paixões que às vezes lhe dominam. Sendo as leis naturais fracas e insuficientes perante a força tirânica do meio em que o homem vive. Assim, cada um será aquilo que o meio lhe fornece como certo ou errado. O filósofo ilustra o exemplo dado, quando mostra os animais que foram criados: um no campo e outro no ceio doméstico:

Contam que Licurgo, legislador de Esparta, criara dois cães, ambos irmãos, ambos amamentados com o mesmo leite, e os habituara, um na cozinha doméstica e o outro correndo pelos campos, ao som da trompa e do cornetim. Querendo mostrar aos Lacedemônios a influência da educação sobre o natural, expôs os dois cães na praça pública e colocou entre eles uma sopa e uma lebre: um correu para o prato e o outro para a lebre. Vede, disse ele, e, no entanto irmãos! O legislador soube dar tão boa educação aos Lacedemônios, que, cada um deles teria preferido sofrer mil mortes a submeter-se a um senhor ou reconhecer outras instituições que as de Esparta.

Assim, segundo La Boétie, a primeira razão da servidão voluntária acontece por intermédio dos costumes que, aos poucos, se tornam os tiranos do homem sem que este perceba. Mas em contrapartida, há aqueles que por costumes, não abrem mão de sua liberdade em hipótese alguma, preferem a morte, a serem submetidos ao jugo de um senhor que eles não aceitam. É o caso dos Lacedemônios que, quando foram convidados a falarem porque não aceitaram os favores do rei, disseram que, sua liberdade não poderia ser posta a venda, e aqueles que isso faziam, não sabiam o que é ser livre:

Conheceste o favor de um rei, mas não sabes como é doce a liberdade, nada sabes da alegria que ela proporciona. Oh! Se tivesses apenas uma ideia, aconselhariar-nos-ias a defendê-la, não só com a lança e o escudo, mas com as unhas e os dentes. Só os Espartanos diziam a verdade; mas aqui cada um falava conforme a educação que havia, recebido. Pois era impossível que o Persa lamentasse a liberdade de que jamais gozara os Lacedemônios,

ao contrario, tendo saboreado a doce liberdade, nem mesmo concebiam que se pudesse viver na escravidão⁴.

Na citação acima, talvez fique claro o paradoxo existente no discurso de La Boétie, pois ao mesmo tempo em que os hábitos e costumes podem escravizar um povo, estes possibilitam um caminho seguro rumo à liberdade. Para que seja possível o despertar da liberdade, é necessário que, haja uma educação voltada para tal finalidade. Ora, pergunta La Boétie, como pode alguém lutar por algo que nunca teve, nem saber o que significa? Assim, somente aqueles que foram acostumados a ser livres, possuem essa consciência e é impossível abrir mão dela.

Ao longo do texto, La Boétie explicita vários exemplos de homens ilustres que desde criança não aceitaram em hipótese alguma a submissão, como é o caso de Catão que, por pertencer a uma família nobre, visitava com frequência o “famoso” ditador Sila. Certo dia, diz La Boétie, Catão teria observado e questionado o porquê do povo ser submetido às crueldades de Sila, chegando a seguinte conclusão: se possuísse em mãos uma faca poderia tirar a vida do ditador deixando assim, o povo livre:

Catão de Útica, ainda criança e sob a férula do mestre, ia com frequência visitar o ditado Sila [...] um dia viu que na própria casa de Sila, em sua presença ou por ordem sua, prendiam-se uns, condenavam-se outros; um era banido, o outro estrangulado; um propunha o confisco dos bens de um cidadão, o outro pedia sua cabeça. A nobre criança disse a seu preceptor: “por que não me dais um punhal? Eu o esconderei sob minha toga. Entro com frequência no quarto de Sila antes dele se levantar... tenho o braço bastante forte para livrar a república dele”. Eis aí realmente o pensamento de um Catão; esse era, com efeito, o início de uma vida tão digna de sua morte⁵.

La Boétie diz que essa criança, Catão, é filha de Roma, de uma Roma que ainda era verdadeira e livre. O Filósofo parece convidar mais uma vez, aqueles amantes da liberdade, a lutarem por ela e que não se pode defender algo que não se conhece. No caso de Catão, tal luta é possível porque este nasceu em uma terra ainda livre, ao contrá-

⁴ La Boétie. 1982, p. 87.

⁵ La Boétie, 1982, p. 87.

rio, aqueles que já nasceram em um país escravocrata, podem pensar que esta escravidão é “natural”:

Por que digo isso? Por certo não pretendo que o país e o solo aperfeiçoem nada, pois em toda parte e em todos os lugares a escravidão é odiosa para os homens e a liberdade lhes é cara; mas porque parece-me que se deve ter compaixão por aqueles que, ao nascerem, já se encontram sob o jugo; que se deve desculpá-los ou perdoá-los se não ressentem o infortúnio de serem escravos, pois jamais viram a própria sombra da liberdade e nunca ouviram falar dela⁶.

3. O GRITO DA LIBERDADE

Foi visto anteriormente, no momento em que La Boétie cita os Lacedemônios que, este povo habituado a viver em liberdade recusa qualquer negociação que possa por sua liberdade em perigo, assim, para estes é impossível vender-se como um objeto qualquer. De tal maneira que, rejeitam os favores oferecidos pelo rei dizendo que nada pode substituir a liberdade, mas, isso para aqueles que a conhecem e aprendem a amá-la. Ora, se pode gostar daquilo que se ignora e lutar por algo que não é conhecido? La Boétie alerta aqueles que já nasceram em um país degenerado, pois, podem crer que esta corrupção é “natural”.

Mas, o que leva os homens a obedecerem por “livre e espontânea vontade”, isto em todo o mundo, a um único homem que dite como estes homens devem ou não se comportar? Este fato é para La Boétie muito complexo, pois o homem é um ser livre por natureza, e é talvez, o único possuidor da razão que lhe permite escolher. La Boétie mostra como a servidão é absurda, uma vez que os servos amam sua condição. O mais estranho de tudo isso, diz La Boétie é que, não se está obedecendo a um guerreiro, como por exemplo, aqueles Espartanos chefes dos exércitos que iam à frente das grandes batalhas, como a guerra de Tróia, cujo primeiro motor, parece ter sido a loucura de Helena, mas ao contrário, essa obediência é a um homem efeminado, o mais molenga de todos aqueles que, não servem nem para o papel de agradar a menor mulherzinha existente no Estado:

⁶ La Boétie, 1982, p. 87.

Mas, ó Deus! , o que é isso? Como chamaremos esse vício, esse vício horrível? Não é vergonhoso ver um número infinito de homens não só obedecer, mas rastejar, não serem governados, mas tiranizados, não tendo nem bens, nem parentes, nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença? Suportando as rapinas, as extorsões, as crueldades, não de um exército, não de uma horda de bárbaros, contra os quais cada um deveria *sua vida* a custo de todo seu sangue, mas de um só; não de *um Hércules ou de um Sansão, mas de um verdadeiro Mirmidon*, amiúde o mais covarde, o mais vil e o mais efeminado da nação, que nunca cheirou a pólvora das batalhas, quando muito pisou na areia dos torneios; que é incapaz não só de comandar os homens, mas também de satisfazer a menor mulherzinha [...] ⁷.

La Boétie mostra que não só o homem, mas todos os animais são livres por natureza. Quando os animais percebem que sua liberdade encontra-se sobre alguma ameaça que não pode ser extinta por meio da força, eles os animais, negociam, ou tentam a diplomacia em diálogo com seus opressores. O filósofo dá como exemplo dessa negociação o elefante que, indignado com sua condição de submissão quebra os dentes como a dizer: estou disposto a tudo desde que tenha minha liberdade de volta. Ora, se até os animais agem assim, como entende que os homens não lutem por ela? É incompreensível que alguns homens, até vejam em seus tiranos, aquilo que estes não possuem. Além do elefante, vários animais não aceitam, por exemplo, viver na prisão. É o caso do pardal, essa pequena ave que, prefere a morte a viver preso.

[...] a liberdade é natural e em meu entender, não só nascemos com nossa liberdade como também com a vontade de defendê-la. Os bichos (valha-me Deus), se os homens quiserem compreendê-los, gritariam: viva a liberdade! Vários deles morrem logo que são capturados. Como o peixe, que perde a vida quando o retiram da água, se deixa morrer [...] outros, dos maiores aos menores, quando são capturados, resistem tanto com as unhas, os chifres, os pés e o bico que por aí demonstram bastante seu apreço ao bem que lhes roubam. O que significa a ação do elefante que, tendo se defendido até o limite, sem esperança, na imi-

⁷ La Boétie, 1982, p, 75. Laymert Garcia dos Santos, diz ter tomado à liberdade de traduzir “hom-mellet” por Mirmidon, pois, a seu ver, expressa melhor o pensamento de La Boétie. O significado segundo o tradutor é: “homenzinho medíocre, insignificante”. Nota 7 da página 75.

nência de ser capturado, bate sua mandíbula e quebra os dentes contra as árvores senão que, inspirando pelo grande desejo de permanecer livre como é por natureza, concebe a ideia de negociar com os caçadores para ver se poderá liberta-se a troco de seus dentes; se, deixando como resgate seu marfim, recobrará sua liberdade. *Os próprios bois gemem sob o jugo, e os pássaros choram na gaiola*⁸.

4. O PAPEL DA MEMÓRIA NO DISCURSO

Então, se os animais lutam até a morte, desesperados gritando por sua liberdade, o que teria acontecido de tão grave para que, o homem não só deixasse de lutar por sua liberdade, mas ainda, “ame” sua servidão, criando senhores e dando-lhes poderes que estes não possuem? La Boétie parece deixar claro que, a natureza não autoriza a servidão, uma vez que fez todos os homens iguais para que estes vivam em harmonia e como irmãos. Talvez seja importante observarmos também que, para La Boétie, o fato de existir homens que possuam o corpo mais forte do que outro, não significa que haja uma desigualdade autorizada por natureza, uma vez que, esta não colocou todos os homens em um campo de batalha, assim, se alguém possui certo mérito seja físico ou intelectual, não significa que é melhor do que seu irmão e argumente que a natureza assim o quis:

O que é claro e evidente para todos e que ninguém poderia negar é que a natureza, primeiro agente de Deus, benfeitora dos homens, criou-nos todos do mesmo modo e, de certa maneira, verteu-nos todos na mesma fôrma, para mostra-nos que somos todos iguais, ou melhor, todos irmãos. E se, na partilha que nos fez de seus dons prodigou algumas vantagens de corpo ou de espírito a uns mais que aos outros, entretanto nunca pôde querer colocar-nos neste mundo como um campo cerrado e não mandou para cá os mais fortes e os hábeis como bandidos amarrados numa floresta, para atacar os mais fracos. Antes, é de se crer que, atribuindo assim às partes - a uns as maiores, aos outros as menores - quis fazer nascer neles a afeição e colocá-los em condições de praticá-la, tendo uns poderio de dar socorro e os outros necessidade de recebê-lo⁹.

⁸ La Boétie, 1982, PP, 81-82.

⁹ La Boétie, 1982, p, 80.

Quanto à explicação da servidão do homem parece possível, para tentarmos entender La Boétie, o seguinte esquema lógico: se a servidão não pode ser autorizada pela natureza, que faz todos iguais, e os animais opõem-se a servidão, até mesmo aqueles que são domesticados, e, sendo o homem talvez, o único que pode pensar sobre sua condição de submissão, o que ocorreu de tão grave para que, o homem, perdesse a noção total de sua condição de ser livre? Para La Boétie o problema só pode estar na desnaturação que o homem sofreu ao longo do tempo:

[...] se todo ser que tem o sentimento de sua existência sente o infortúnio da sujeição e procura a liberdade; se os bichos, até os criados para o serviço do homem, só podem se submeter depois de protestarem um desejo contrario- que vício infeliz pode então *desnaturar* tanto o homem, o único que realmente nasceu para viver livre, a ponto de fazê-lo perder a lembrança de sua primeira condição e o próprio desejo de retomá-la¹⁰?

La Boétie parece ficar indignado quanto ao fato de existir povos que viviam livres e elegeram para si mesmo um tirano. Algo dessa natureza é incompreensível, se até os animais que, até onde “se sabe”, não são dotados de razão, lutam por sua liberdade, como pode o homem se ausentar dela? La Boétie cita o exemplo do povo de Israel, pois, talvez não sabendo viver em liberdade, inventaram para si, uma forma de submissão. Segundo La Boétie, para que aconteça a submissão de um povo é preciso que haja um dos dois, digamos assim, acidentes que obriguem esse povo a se tornarem escravos, a saber, a ilusão, ou a submissão através da força. Mas, no exemplo dado sobre Israel, não ocorre nem uma coisa, nem outra, eis uma situação particular que para La Boétie é incompreensível:

Se o acaso quisesse que hoje nascesse alguma gente inteiramente nova, que não estivesse acostumada com a sujeição nem atraída pela liberdade, que até os nomes de uma e de outra ignorasse, e a quem se oferecesse a opção entre ser sujeitos ou viver livres, qual seria sua escolha? Ninguém duvidaria de que prefeririam obedecer apenas à sua razão em vez de servir a um homem, a

¹⁰ La Boétie, 1982, p. 82. Parece ficar claro neste momento que, para La Boétie, o homem está desnaturado a tal ponto que, pensa ser essa segunda natureza a primeira que, não autoriza a submissão do homem, pelo próprio homem.

menos que fossem como os judeus de Israel que, sem motivos nem coerção alguma, deram a si mesmo um tirano, e cuja história nunca leio sem sentir uma extrema indignação que quase me levaria a ser desumano para com eles, a rejubilar-me com todos os males que depois lhes sucederam

Esse acontecimento particular, referente ao povo Judeu de Israel, leva La Boétie a crer que, o homem é produto do meio onde se perdeu por completo a noção de liberdade. Uma vez perdida a noção de ser livre, o homem esqueceu também, a condição de ser homem. Nesta mudança, aquilo que a natureza primeira fez com que este possuísse as características de ser humano dotado de uma razão que lhe possibilitava ser livre foi extinto:

[...] para que os homens, enquanto neles restar vestígio de homem, se deixe sujeitar, é preciso uma das duas coisas: que sejam forçados ou iludidos; forçados pelas armas estrangeiras, como Esparta e Atenas o foram pelas de Alexandre; ou pelas facções, como quando, muito antes desse tempo, o governo de Atenas caiu nas mãos de Pisístrato. Iludidos, eles também perdem a liberdade; mas, então, menos frequentemente pela sedução de outro do que por sua própria sequeira¹¹.

La Boétie diz como a aparência é um meio eficaz de dominação usado pelos tiranos do povo ao longo da história. O exemplo dado pelo filósofo é o dos antigos comandantes do Egito. Segundo La Boétie, estes se faziam passar entre o povo por “super-homens”, capazes de carregar algo sobre suas cabeças pegando fogo. Tal mascaramento era recebido entre seus súditos como algo mesmo digno de uma divindade. O que leva La Boétie a sustenta que, a maioria dos tiranos parece ser realmente uma criação do próprio povo que lhe dão aquilo que eles na verdade, não possuem:

Os primeiros reis do Egito só se mostravam portando ora um ramo, ora fogo sobre a cabeça: mascaravam-se assim e se transformavam em mágicos. Isso para, através dessas formas estranhas, inspirar respeito e admiração em seus súditos, que só deveriam zombar e rir deles se não tivessem sido tão estúpidos ou tão

¹¹ La Boétie, 1982, p. 83.

aviltados. É realmente lastimável ouvir falar de tudo que faziam os tiranos do passado para fundar sua tirania; de quantas mesquinhas se serviam para isso, encontrando sempre essa multidão ignorante, tão disposta que lhes bastavam inventar uma armadilha para a sua credulidade e ela caía [...] ¹².

Então, qual seria uma possível função da memória, diante dessa desnaturação que, parece ter conduzido o povo a sua bestialidade que, se funda sobre a tirania daqueles que tem interesse nessa crença por parte do povo? Diante de tão complexidade existente na obra de La Boétie, o texto de Pierre Clastres, parece ser de importância capital, pois, o estudioso vai analisar de maneira crítica o problema da desnaturação do homem, ocorrida ao longo da história:

[...] o jovem La Boétie transcende toda a história conhecida para dizer: outra coisa é possível. De modo algum, por certo, como programa a ser realizado [...] o que ele descobre, ao deslizar para fora da história, é precisamente que a sociedade na qual o povo quer servir ao tirano é histórica, que não é eterna e nem sempre existiu que possui uma data de nascimento e que algo deve ter necessariamente se passado para que os homens caiam da liberdade à servidão [...] que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo¹³?

Parece que a leitura de Clastres sustenta que: o problema da desnaturação do homem acontece quando este passa a viver em sociedade. Assim, o Estado é o grande “vilão” da história da desnaturação do homem. No entanto, o estudioso chama a atenção que em relação ao Filósofo Jean-Jacques Rousseau, aqui, tem-se uma diferença. Em Rousseau, diz ele, essa questão é hipotética, em quanto que em La Boétie, está explícita que antes do que Clastres chama de “o mau encontro”, o povo era habituado a viver em plena liberdade, ou seja, viviam segundo as leis naturais:

¹² La Boétie.1982, p, 96.

¹³ Clastres.1982, p, 110.

O momento histórico do nascimento da história, essa ruptura fatal que jamais deveria ter-se produzido, o acontecimento irracional que nós modernos nomeamos, de modo semelhante, o nascimento do Estado. Nessa queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só, La Boétie decifra o signo repugnante de uma decadência talvez irreversível: o homem novo, produto do incompreensível mau encontro, não é mais um homem, nem mesmo um animal, pois se “os bichos”... Só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário...”, esse ser, difícil de se nomear, é *desnaturado*. Ao perder a liberdade, o homem perde sua humanidade. Ser humano é ser livre, o homem é um ser- para-a-liberdade.

Com respeito ao filósofo Jean-Jacque Rousseau, vejamos o que diz Clastres, em seu comentário:

Diferente de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie não diz que tal sociedade talvez nunca tenha existido. Mesmo que os homens tenham perdido a lembrança dela, mesmo que ele, La Boétie, não alimente ilusões sobre a possibilidade de seu retorno, o que sabe é que, antes do mau encontro, esse era o modo de existência da sociedade¹⁴.

Tais explicações dadas acima por Pierre Clastres levam a crer que, o papel da memória no discurso da Servidão Voluntária, talvez seja o de despertar o homem do seu sonho enganador, cujo início, segundo Clastres, começou quando os homens, com objetivo de explorar seu próprio irmão, fundam o Estado. Com a invenção do Estado, essa nova criatura que surge, pois, como bem disse Clastres, não se sabe bem o que é se perdeu completamente, não sendo possível sabermos se ela é homem, ou animal, pois tanto um quanto outro, lutam por sua liberdade.

5. A INTERPRETAÇÃO CRISTÃ DA QUEDA DO HOMEM

Até aqui, viajou-se na companhia de Etienne de La Boétie, a bordo do Discurso da Servidão Voluntária, e, também sobre os comentários de Pierre Clastres. No presente momento, nos parece oportuno, a introdução dos comentários de Anne Dalsuet que, comenta a obra do

¹⁴ Clastres. 1982, p, 112

filosofo, e, em particular, dando atenção ao ponto salientado pela estudiosa, a saber, as teses de Santo Agostinho (354-430 a. C.) e Martinho Lutero. (em alemão: Martin Luthér). Dalsuelt nos mostra as objeções feitas por La Boétie as obras tanto do filósofo e teólogo Agostinho, quanto do teólogo Lutero. Segundo a autora, La Boétie não concorda com a tese, por exemplo, de Santo Agostinho, pelo fato desta defender que, o homem é herdeiro do pecado original, cuja origem se dá na “falha de Adão”. Partindo do pressuposto que, “nosso pai” Adão, teria desobedecido a “nosso Deus”, nós, seus herdeiros, estaríamos condenados por toda a eternidade, sendo assim, nossa decadência começa a partir desse momento:

La Boétie s’oppose tout d’abord à une explication chrétienne, en particulier augustinienne, de la servitude qui fonde son existence sur la condition pécheresse de l’homme. La servitude provient de la dénaturation de l’homme après la chute et ne peut trouver remède que dans la communauté politique et dans la nécessité de la domination. Cette conception proposée dans la Cité de Dieu de Saint Augustin (354-430) comprend la servitude comme l’effet du péché d’Adam qui se répercute dans tous ses descendants, puisqu’en lui est déjà contenue [...] la nature séminale de tous les hommes à venir. La Boétie tient à maintenir l’intégrité naturelle du désir de liberté et il récuse l’idée d’une servitude qui ne serait que l’effet irréversible du péché. Elle nécessite au contraire le concours actif et prolongé de ceux qui se laissent asservir et qui participent à leur propre dénaturation¹⁵.

Anne Dalsuet, parece deixar claro que, La Boétie não está de acordo com a tese da desnaturação de Santo Agostinho acima, pois segundo La Boétie, a desnaturação do homem acontece na vida em sociedade e ainda, é o próprio homem quem participa do processo dessa sua desnaturação. De modo que, La Boétie tira Deus da jogada, diz que a responsabilidade pela corrupção do homem é dele mesmo, ou seja, que o homem é tirano de si próprio. Vejamos a refutação de La Boétie, segundo Dalsuet, a obra de Lutero:

¹⁵ Dalsuet. 2008, p, 77.

Cette option le conduit à adopter des positions antiluthériennes concernant la controverse médiévale et renaissante sur le libre arbitre. Dans son texte *De servo arbitrio* (*Traité du serf arbitre*, 1525), Luther débat avec Érasme de cette question; il rattache son exhortation à la soumission à l'autorité temporelle au refus du libre arbitre. Il pousse ainsi à l'extrême le précepte chrétien qui commande aux hommes de se soumettre à l'autorité séculière, dont l'origine et la mission sont divines. Si La Boétie adopte l'idée d'une dénaturation humaine pour expliquer la servitude, c'est en tout autre [...] La Boétie la servitude elle-même est un état non naturel et non pas effet d'une dénaturation initiale. Elle ne peut à ce titre constituer le moyen d'assurer l'ordre politique ni être pensée comme la réparation politique d'une servitude ontologique originaire¹⁶.

Se La boétie refuta tanto a tese de Santo Agostinho, quanto a de Martinho Lutero, é de se crer que, ele, La Boétie, não concorda com Aristotéles. Ora, na Política, Aristotéles defende que o homem é um animal político por natureza e que, por natureza existe aqueles que nasceram com característica para serem escravos e aqueles que por natureza serve para o comando. Como já visto em páginas anteriores, para La Boétie, ninguém nasce submisso nem escravo:

La Boétie dénonce aussi le finalisme tel qu'il est présenté par le philosophe grec Aristote (384-322 av. J.- C.), dans son texte la *Politique* (1, 2). L'entrée en politique y est chez l'homme le résultat d'un instinct, d'une obligation naturelle qui ne procède donc pas d'un libre choix. Toute cité existe par nature et réalise l'autarcie sans laquelle aucune liberté ni aucun bien individuel ne son possibles. En des termes boétiens, on pourrait dire que chez Aristote le premier modèle du lien civil est cette sujétion antérieure à toute liberté. La servitude trouve ainsi son fondement dans une conception de la nature humaine immédiatement politique. La Boétie inverse complètement ce schéma en envisageant la servitude comme étant contre nature. Cette première réfutation entraîne un second point de discordance entre Aristote et La Boétie sur la question de l'esclavage. Dans le chapitre 5 du livre I de la *Politique*, Aristote défend l'idée qu'il existe une hiérarchie naturelle entre les êtres: l'esclavage ou la servitude sont naturels puisque les valeurs, les mérites, les places sont déterminés selon une ontologie scalaire (une hiérarchie verticale des êtres)¹⁷.

¹⁶ Dalsuet. 2008, p, 78.

¹⁷ Dalsuet. 2008, PP, 78-79.

Talvez fique claro acima, na interpretação de Anne Dalsuet que, para La Boétie a explicação existente em Aristóteles que a servidão é autorizada pela natureza é absurda e, ainda que, a cidade para La Boétie não pode ser algo natural, mas uma invenção do homem. Além do mais, vale lembrarmos que, para La Boétie, esta coisa em que foi transformado o ser humano, não se sabe bem o que é, pois, para ele, La Boétie, ele não é mais humano, tampouco pode pertencer a classe dos animais, uma vez que, até os animais se opoem a sua escravidão.

CONCLUSÃO

Vimos que, o Discurso da Servidão voluntária de Etienne de La Boétie, dialoga sobre os porquês, da existência da servidão entre os homens. Como é possível entender que homens nascidos livres por natureza, aceite o jugo sem oposição a seus opressores, isto porque, diz La Boétie, até os animais resistem a sua escravidão, então, o que teria acontecido de tão trágico na existência humana, para que os homens esquecesse completamente sua condição. A saber, de viver em liberdade, uma vez que, a natureza faz todos iguais, e ainda, todos irmãos, para que todos vivam em harmonia segundo suas leis. Essa coisa existente na atualidade, para o filósofo, não pode ser classificada de animal, tampouco de humanos, uma vez que, se fossem animais, não aceitariam a submissão, por outro lado, se fossem humanos, se revoltariam contra ela.

La Boétie sustenta que, a primeira causa da submissão do homem, dá-se por meios dos costumes adquiridos na vida em sociedade. Os costumes assim, tem o papel de desnaturar o homem, fazendo com que este não se lembre mais de sua condição primeira, ou seja, de ser humano livre por natureza. De modo que, esta natureza social em que esta coisa vive na atualidade, talvez, possa ser classificada de segunda natureza. Mas, o grande problema é que, o homem crê ser esta a primeira, pois, não sabe mais quem é. Assim, o papel da memória é fundamental para que resgate este ser perdido, desgarrado de sua condição primeira.

Parece importante, ainda, observarmos que, o remédio para a cura da desnaturação do homem, ocorrida ao longo da história, talvez,

possa ser encontrado na própria sociedade que o corrompeu. La Boétie nos mostra que, o tirano usa o próprio povo, os *tiranetes*, para escravizá-lo. Neste momento La Boétie usa a metáfora da lenha dizendo: “é com a própria lenha que se faz cunhas para rachá-la”. Partindo dessa metáfora do filósofo, em outro sentido, digamos: é com o próprio mau causado ao homem na sociedade que se pode curar este mau.

Se assim for, não é possível para La Boétie, a possibilidade do escravo por natureza, defendido por Aristóteles na Política, tampouco aceitar que, a cidade seja constituída por natureza. Daí se conclui que: o homem para La Boétie não é um animal político por natureza como sustenta Aristóteles. Assim Para La Boétie temos o seguinte:

O homem não é escravo por natureza.
A cidade só pode ser uma invenção social.
O homem não é um animal político por natureza.

Sendo o próprio povo o meio pelo qual o tirano lhe escraviza, La Boétie diz que, o papel da amizade é fundamental na tentativa de despertar este povo de sua condição de submissão, pois, para La Boétie, foi o próprio homem que deu ao tirano aquilo que, na verdade ele não possui. Assim, é necessário que o próprio povo desobedeça a seus senhores. Frisemos ainda que, para La Boétie, não é possível à amizade entre, um homem de bem e um tirano, pois este segundo não é capaz de praticá-la.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTÉLES. *Política*. Tradução Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão, São Paulo: Abril Cultural, 1999.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos e Comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí. São Paulo, Brasiliense, 1982.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discours de La Servitude Volontaire*. Translation en français moderne par Myriam Marrache-Gourard : Éditions Gallimard, 2008. Dossie réalisé par Anne Dalsuet.

Federalismo e soberania: divergências entre as teoria originais

Geraldo Alves Teixeira Júnior
UFG

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca comparar alguns aspectos das teorias do federalismo e da soberania a partir de seus autores originais, ressaltando as principais diferenças entre elas. Para o propósito do estudo aqui apresentado considero os que os “autores originais” das referidas vertentes são Hobbes para a teoria da soberania, e Althusius para a teoria do federalismo. Não ignoro que geralmente o surgimento da teoria moderna da soberania é reconhecido em Jean Bodin. De fato, algumas comparações interessantes poderiam ser feitas também entre Althusius e Bodin, na medida em que o próprio autor alemão não apenas cita Bodin ao longo de seu texto, mas também discute vários de seus argumentos a fim de realçar as divergências entre a sua própria teoria e a de Bodin. Na verdade, um estudo comparativo mais amplo, isto é, que vai além das referências diretas de um autor ao outro, foi desenvolvido por uma das estudiosas atuais de Althusius na França¹.

¹ Cf. Demelemestre, Gaëlle. **Les deux souverainetés et leurs destin: Le tournant Bodin – Althusius**. Paris: CERF, 2011.. Algumas discussões comparativas, feitas pela mesma autora encontram-se também, de modo mais resumido, em obra posterior: Demelemestre, Gaëlle. **Introduction à la Politique methodice digesta de Johannes Althusius**. Paris: CERF, 2012.

Por outro lado, Hobbes pode também ser considerado como autor original da teoria da soberania, pois é a partir dele que, como afirma Giuseppe Duso, o Estado passa a ser fundamentado na tríade conceitual definidora da modernidade: *igualdade, vontade e representação*². A idéia de igualdade não é plena em Bodin e, portanto, pode-se considerar que é em Hobbes que o conceito moderno de soberania recebe seus contornos finais. Esse é um dos motivos pelos quais a leitura comparada de Althusius e Hobbes é relevante para pensar a política moderna. Mas, além disso, interessa estudar conjuntamente os dois autores porque ambos são posteriores a Bodin, ambos foram influenciados pela idéia de soberania tal como presente no autor francês, e ambos escrevem suas obras principais no século XVII – embora Althusius escreva nas primeiras décadas enquanto Hobbes escreve o *De Cive* e o *Leviatã* já em meados do século.

Outro aspecto importante que aproxima os dois autores é o contexto histórico e político, que deve ser mencionado aqui resumidamente pra que possamos localizar os autores no seu tempo e entender um pouco qual o problema mais imediato que eles buscam resolver a partir de seu pensamento político. Convém lembrar que entre os séculos XVI e XVII, violentos conflitos religiosos internos e externos afligia todo o continente europeu. Nos territórios francês e alemão esses conflitos foram especialmente graves. Na França, a noite de São Bartolomeu, na qual os católicos massacraram dezenas de milhares de protestantes, foi um marco histórico que, sem excesso, pode ser considerado como um dos maiores retratos da perversidade humana. Na Alemanha, as guerras entre os principados que aderiram à Reforma e aqueles que permaneceram ao lado da Igreja de Roma, foram amplificadas ainda pelas disputas que se seguiram à propagação do movimento anabatista – grupo protestante que foi perseguido tanto por católicos quanto por protestantes devido à profundidade das mudanças sociais que pretendiam.

Para se ter um quadro mais completo da influência da conjuntura histórica do século XVII sobre os escritos políticos, deve-se somar a imagem desse turbilhão religioso, político e social à lembrança do explosivo impacto que as obras de Maquiavel e seus comentadores, teóricos da razão de Estado, geraram sobre o pensamento político.

² Duso, Giuseppe. Introdução. In: **O poder: História da filosofia política moderna**, Petrópolis: Vozes, 2005. I; p.34.

Tudo isso produziu uma profunda crise no pensamento político e, do ponto de vista histórico, estimulou conflitos que culminaram na reorganização das estruturas política³. Para impedir a continuidade dos conflitos, as respostas apresentadas da filosofia política que tiveram maior repercussão foram justamente, a soberania, em primeiro lugar, mas também o federalismo.

Passemos doravante à investigação proposta, mas devo ressaltar que por questão de tempo, vou concentrar a comparação em Althusius, por entender que a obra de Hobbes é mais conhecida. Assumo aqui, portanto que no que diz respeito a Hobbes, é suficiente apenas citar algumas idéias gerais que contrastam com a noção de federalismo, sem ter que analisar cada uma delas.

1. FEDERALISMO: SIMBIOSE E PACTO

No início de sua obra mais conhecida, *Política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos*, Althusius apresenta uma definição de política, usando uma fórmula geral que vai estruturar todo o seu pensamento sobre a ordem social:

A política é a arte de reunir os homens para estabelecer vida social comum, cultivá-la e conservá-la. Por isso é chamada de “simbiótica”. O tema da política é, portanto, a associação, na qual os simbióticos, por intermédio de pacto explícito ou tácito, se obrigam entre si à comunicação mútua daquilo que é necessário e útil para o exercício harmônico da vida social⁴

Essas são as primeiras linhas do texto, mas elas já apresentam os dois aspectos fundamentais que quero usar pra nortear a discussão: a simbiose e o pacto.

A NOÇÃO DE SIMBIOSE

O termo *symbiosis* é grafado em grego na obra de Althusius e significa, literalmente, viver em conjunto. A vida em conjunto é consi-

³ Alves Teixeira Jr., Geraldo. **Razão de Estado e política antiterrorismo nos Estados Unidos**. Tese de Doutorado, Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, 2011. Parte I.

⁴ Althusius. **Política**. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003. Cap. I, par. 1.

derada, então, o objeto da política. No início de tudo está a impotência do homem de se prover com seus próprios meios, e para reagir a essa falta de autossuficiência, os indivíduos se unem uns aos outros. Por isso ele diz: a política é simbiótica.

Embora a noção de simbiose seja original, o argumento de que a gênese da sociedade deve-se à falta de autossuficiência é algo recorrente na teoria política. Mesmo assim, é preciso perceber que o emprego dessa idéia por Althusius, permite-nos apontar, desde as primeiras linhas, uma diferença em relação a Hobbes. Em Althusius o “estado de natureza” – se quisermos emprestar o termo de Hobbes – não é o estado de violência absoluta, ou seja, não é, como em Hobbes, o estado de guerra de todos contra todos.

Se nos atentarmos a esse “momento inicial”, podemos então perceber porque o tema da segurança tal como presente em Hobbes não é por si só determinante para a formação das associações. Para Althusius, o problema é de um nível mais elementar, a alimentação, a provisão de recursos. Sob esse aspecto, o contraste entre os dois parece ficar mais claro quando pensamos no poder. Em contraste com Hobbes, o indivíduo inicial de Althusius não é o ser de *poder potencial*; ao contrário, ele seria mais bem entendido como um ser de *impotência real*. Ou seja, não é a pleonexia – o desejo de tudo possuir – que o move, mas pura e simplesmente a necessidade natural de manter-se vivo.

Na verdade, sobre esse estado inicial do ser humano, o qual Hobbes ilustra minuciosamente nos capítulos 13 e 14 do *Leviatã*⁵, e que será importante também para autores posteriores que pensam a soberania sob uma perspectiva republicana, como Rousseau ou Kant, Althusius apenas comenta em cerca de uma página. Para Althusius, a primeira imagem do ser humano é a da criança frágil, e não a do adulto forte, já capaz de buscar seus interesses para satisfazer suas paixões. É notável que isso repercuta significativamente na segunda noção fundamental que estava presente na citação de Althusius: o pacto

O PACTO

A noção de pacto é o segundo aspecto central que pretendo tratar. Parte importante do pensamento político moderno de Grotius a

⁵ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. I, 13 e 14.

Kant, passando por Hobbes, Locke e Rousseu, vai insistir nessa idéia de pacto, que é introduzida na filosofia política como princípio do direito público, por Althusius⁶. Juntamente com a noção de simbiose, essa ela já permite explicar as linhas gerais do pensamento de Althusius, que podemos resumir como se segue.

O ser humano, impotente quando vive isolado, se vê naturalmente constrangido a entrar em associação para manter sua vida e acaba por se associar a outros. Até esse ponto não parece haver tanta diferença com a teoria hobbesiana, porque em qualquer um dos dois autores a associação entre indivíduos em sociedade busca garantir uma vida melhor do que aquela que eles tinham na condição original. Embora por motivos diferentes – como já adiantamos acima –, a condição inicial do ser humano, tanto para Hobbes quanto para Althusius é precária e insustentável. Contudo, essa semelhança geral não evita muitas diferenças específicas, que são fundamentais pra teoria do federalismo. Ocorre que em Althusius os pactos que os indivíduos formulam entre si não formam diretamente o Estado, como em Hobbes, mas uma série de associações intermediárias. E é daí que o restante da teoria do autor calvinista é desdobrada. Na teoria federalista, primeiramente vêm as associações mais naturais, como a família e os parentes. E claro, essa associação oferece aos seus membros – os familiares – apenas os recursos necessários para a manutenção da vida em seu aspecto mais simples, suprindo apenas as necessidades biológicas de sobrevivência.

Os indivíduos não buscam apenas viver, mas viver bem, como diz Althusius, na esteira de Aristóteles⁷. Assim, o autor sustenta que buscando alcançar uma vida melhor, os indivíduos se associam para o trabalho, ou para um modo de vida comum, formando os *collegia* (colégios ou corporações). Desde esse ponto, e daí em diante, o indivíduo entra na esfera civil: ele não é apenas pai de família, por exemplo, mas “cidadão”, e “em certo sentido sai da família para entrar na cidade e tratar dos assuntos públicos em vez dos domésticos”⁸. É interes-

⁶ Cf. Gierke, Otto Von. **The idea of Federalism**. In: Lewis John D. *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*. University of Winsconsin, 1935.

⁷ Cf. Aristóteles. **Política**. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. II, 4 (1278b).

⁸ Althuius, Johannes. **La Política metodicamente concebida com exemplos sagrados e profanos**. Trad. Primitivo Mariño. Madrid, 1990. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, 1990. Cap. IV, par. 3.

te notar que mesmo com essa passagem do âmbito doméstico para o âmbito da cidade, o *collegium* é visto como associação privada, porque reúne o que é comum, e não o que é diverso. Althusius chama os colégios de “associações civis privadas”, e para o propósito de nossa investigação convém ressaltar que, pelo uso do termo *civil*, o autor concebe a existência da sociedade civil antes do “estado” – ou da instituição pública (*universitas*), pra sermos mais precisos com a terminologia do autor. Como se sabe, esse mesmo entendimento não se verifica nem em Hobbes, nem em Kant, por exemplo, que seguindo Rousseau nesse ponto diz que antes do Estado há sociedade, mas não sociedade civil⁹. Para Althusius há sociedade e sociedade civil – já que o vínculo de cada um com o outro no colégio não é de parentesco, mas de cidadão – ao menos em potencial.

O processo associativo não se encerra nesse ponto. Essas associações civis privadas, por sua vez, se reúnem para formar a cidade, a qual é considerada *universitas*, ou seja, entidade que reúne a diversidade. Justamente por sua composição diversa, ela é a primeira associação pública, mas mesmo assim, e isso é importante, ela não é formada pela reunião de todos os cidadãos, mas pelo pacto entre os diversos *collegia*. Ao começar o capítulo sobre a cidade isso fica claro:

Terminada a apresentação da associação civil e privada, iniciamos agora a da associação pública. Isso porque a sociedade humana se desenvolve da associação privada para a pública por intermédio de progressões e passos definidos das pequenas sociedades. A associação pública surge quando muitas privadas se vinculam com o objetivo de estabelecer uma ordem política abrangente (*politeuma*)¹⁰.

Para nossa comparação com a doutrina da soberania, convém sublinhar que o federalismo não é uma simples transferência da idéia de Estado para um âmbito menos abrangente – o espaço da cidade. Contra esse possível mal-entendido podemos elencar ao menos dois importantes motivos. Primeiro, não se trata de simples transferência a um espaço menor porque não é cada um dos cidadãos que cria o todo; o cidadão participa do colégio que, reunido com os demais colégios

⁹ Kant, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003. p. 88.

¹⁰ Althusius, 2003, *op. cit.*, cap. V, par 1 e 2.

formam a cidade – embora seja preciso dizer que há um vínculo entre cada cidadão e a cidade, na medida em que os cidadãos prestam juramento ao governante da cidade e, este o faz em relação aos cidadãos. Em segundo lugar, é preciso observar que, como diremos em seguida, a cidade não é dotada de soberania – atributo essencial do conceito moderno de Estado.

Prosseguindo com as associações públicas, algumas cidades encontram em si mesmas tudo aquilo que é necessário e útil para uma boa vida dos seus cidadãos. Mas a maioria delas se associa com outras formando províncias: um território mais extenso que reúne diversas cidades. E essas províncias, por fim – ou as províncias e as cidades livres, que são aquelas que só reconhecem o imperador como seu superior –, associam-se, sempre por pacto, para formar o reino ou a república, que é a instância política máxima na teoria de Althusius e que, portanto, encerra o processo associativo simbiótico.

2. COMPARAÇÕES FINAIS: ORDENAMENTO POLÍTICO

Considerando o objetivo desse estudo, ressalto dois aspectos importantes nessa estrutura política. Primeiro, qualquer associação pública é uma associação de associações. Isso é válido tanto para o reino ou a república – também chamados de “associação simbiótica universal” – quanto para as províncias e as cidades. Sendo assim, em contraste com a idéia de soberania, não existe aqui a possibilidade de as leis serem entendidas como correntes que se unem à boca do soberano por um lado, e às orelhas do cidadão, por outro, como na imagem que Hobbes utiliza no cap. 21 do *Leviatã*¹¹. Em qualquer nível de associação pública, entre o cidadão e a entidade pública, existem pontos intermediários que interferem definitivamente no modo como funciona essa corrente que vai do governante ao cidadão. A existência desses intermediários gera uma série de efeitos limitadores do poder do “magistrado supremo” – figura que mais se aproxima do “soberano” hobbesiano, em termos da abrangência do poder. Então, se, por exemplo, o governante do reino quiser ignorar essas entidades intermediárias – o que significa, quiser violar os direitos próprios das províncias ou das cidades –, ele pode ser retirado de seu cargo, pois será

¹¹ Hobbes, *op. cit.* II, 21, p.181.

considerado tirano¹². É também devido a esses poderes intermediários que os estudiosos do federalismo dizem que em uma ordem política federal o poder não está no centro, mas na periferia do sistema político.

Essa distinção centro/periferia consegue contrastar bem o que é o Estado, instituição política centralizada e centralizadora – e a idéia de soberania é elemento essencial na justificativa filosófica dessa centralização –, e uma federação. Essa última, se for fiel ao princípio filosófico que a funda, mantém certos direitos inalienáveis às partes, mesmo quando prevê a união dessas partes em estruturas maiores.

O segundo aspecto que deve ser ressaltado é a independência externa da comunidade política, a qual, no vocabulário mais usual da política moderna chamaríamos apenas de soberania. Essa independência é o que torna a comunidade política de nível mais abrangente, a associação universal (república ou reino), um tipo singular de associação quando comparada às associações menores. Ou seja, apenas a *consociatio universalis* possui essa independência em relação a qualquer poder superior. Nesse ponto, vale lembrar aquele contexto histórico que citei inicialmente: o da guerra de religiões. Althusius é protestante calvinista e, portanto, assim como Hobbes ele se preocupa em defender a idéia de que o poder político seja definido a partir da comunidade política, e não a partir de uma instituição pretensamente universal como havia sido até então – e continuava a se presumir – a Igreja Católica. A diferença é que a soberania em Althusius libera a instituição política maior (república) da entidade universal, mas não a libera das entidades locais (cidade e província).

Em Hobbes e na doutrina da soberania, só a república é uma instituição propriamente política, e portanto, ela é livre tanto das instituições universais quanto das instituições locais. Claro está que isso decorre da centralização estatal, na medida em que na teoria hobbesiana, para que haja boa ordem, só pode haver um poder real, e todo o restante pertence ou ao âmbito privado ou ao âmbito das instituições estatais, que, como tais, apenas aplicam a vontade do soberano aos

¹² Althusius dedica o extenso capítulo 38 de sua obra ao tratamento pormenorizado da tirania, embora trate também do problema da tirania em outras passagens, como quando ele diz, em explícita referência a Bodin, que “o poder absoluto supremo, livre da lei diz-se tirania” (Althusius, 1990, *op. cit.*, cap. XI, par. 21).

casos particulares¹³. Então, historicamente e filosoficamente, o Estado – em seu conceito moderno, caracterizado pelo atributo da soberania interna e externa – é esse buraco negro intermediário que suga todo o poder para si, absorvendo tanto o que é universal, quanto o que é local, e fazendo desaparecer o potencial político de ambos.

CONCLUSÃO

Pra finalizar, vale dizer que cada uma dessas teorias aqui mencionadas resulta em ordens políticas distintas, a saber, no federalismo ou no Estado. Sem dúvida os argumentos filosóficos desenvolvidos no interior de cada uma delas acaba por produzir também compreensões diferentes acerca de conceitos-chaves como participação, autoridade, legitimidade e governo, assim como de outras noções políticas gerais que compõem a rede conceitual moderna e que influenciam no modo como agem nossas instituições políticas atuais, mas também no modo como o próprio pensamento político se desenvolve em nosso tempo. Na medida em que a estrutura federativa descentraliza o poder, parece-me que o retorno à teoria do federalismo pode ajudar a refletir e encontrar soluções para aproximar novamente os indivíduos da política e, assim, fazer frente a certas questões importantes que surgem no contexto atual de democracias representativas de Estados soberanos: a falta de participação, a distância entre governantes e governados, e, de modo mais abrangente, a reunião da diversidade em uma unidade não supressora das individualidades.

REFERÊNCIAS

ALTHUSIUS, Johannes. *Politica methodice digesta of Johannes Althusius*. Cambridge, Harvard university press, 1932.

_____. *La Política metodicamente concebida com exemplos sagrados e profanos*. Trad. Primitivo Mariño. Madrid, 1990. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, 1990.

_____. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

¹³ Hobbes. *op. cit.*, II, 22.

ALVES TEIXEIRA JR., Geraldo. *Razão de Estado e política antiterrorismo nos Estados Unidos*. Tese de Doutorado, Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, 2011. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/>.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

DEMELEMESTRE, Gaëlle. *Les deux souverainetés et leurs destin: Le tournant Bodin – Althusius*. Paris: CERF, 2011.

_____. *Introduction à la Política methodice digesta de Johannes Althusius*. Paris: CERF, 2012.

DUSO, Giuseppe. *O poder: História da filosofia política moderna*, Petrópolis: Vozes, 2005.

GIERKE, Otto Von. *The idea of Federalism*. In: Lewis, John D. *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*. University of Winsconsin, 1935.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. de Edson Bini. Bauru:Edipro, 2003.

Uma análise dos conceitos de comunidade política, sociedade civil e povo com vistas à determinação de um Estado segundo Enrique Dussel

Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

A ordem política possui agentes que formam o elemento subjetivo de sua totalidade. Obviamente um Estado não existe somente em função de objetos, mas de pessoas que nele vivem e se desenvolvem. Quais seriam então, os referentes intersubjetivos de uma ordem política? Seria a comunidade política, sociedade civil ou o povo? Ao considerar o poder originário popular, pode ser pensado faticamente uma sociedade sem representantes, dirigida diretamente pela comunidade política? A importância da figura do Estado é afirmada por Enrique Dussel, todavia o limite de atuação entre a *potentia* e a *potestas* seguem num largo caminho para cumprir a pretensão política de justiça. De fato, ainda que a comunidade política esteja “além do individualismo metafísico liberal e aquém do coletivismo essencial do socialismo real” (VTP, p. 89) o momento mediano entre os dois polos parece nebuloso até mesmo nos melhores manuais de política.

Tem-se que povo denota um elemento concreto, enquanto comunidade política é abstrato, isto é, povo significa a comunidade política ao adotar uma posição crítica em relação ao sistema vigente. Em outras palavras, “o civil é menos institucionalmente sistemático que o político” (PL2, p. 245), admitindo níveis de sistematicidade institucional que não existe para a filosofia política moderna. Ainda que se diferencie da

sociedade política, a sociedade civil¹ não deixa de participar do campo político, sendo um sub-campo no qual os cidadãos vão desenvolvendo a consciência crítica de sua função política. Enquanto este conceito consiste na determinação do Estado em sentido amplo, a sociedade política denota o sentido restrito. Isto significa que o primeiro se expressa nas escolas, sindicatos, meios de comunicação, organizações civis, dentre outras, e o segundo possui um nível mais elevado de institucionalidade, se expressando nos poderes representativos (executivo, judiciário e legislativo), na política, exército, dentre outras².

Enrique Dussel explica ainda que “o Estado em sentido restrito, é o grau máximo de complexidade funcional política. Tem funções de factibilidade [operativa] política, mas igualmente se auto-organiza com legitimidade e cumprindo tarefa com conteúdo em relação a vida humana dos cidadãos. [...] [De modo que] o Estado deve tornar governável a comunidade política” (PL2, p. 249). Sobre a diferença entre Estado e Governo, o autor resume que

O Estado é o lugar ou espaço, com autonomia relativa diante das classes dominadores ou hegemônica, que possuem o poder econômico e ideológico, onde se exerce também o poder político. O Governo, pelo contrário, é um dos aparatos do Estado (juntamente com o exército, a polícia, a educação, os meios de comunicação, etc.) no qual se exerce, mediante uma burocracia, o exclusivo poder político, embora vinculado aos restantes. (PEL, V. IV, p. 198).

Assim, há duas manifestações do campo político enquanto institucionalidade: a política global de um macro-sistema com dimensões universais que possui como atores os representantes e os profissionais políticos e a política particular na qual as mobilizações civis se arti-

¹ Dussel (PL2, p. 270) alerta para o fato da “sociedade civil” como “vida cotidiana”, do não-político, ser utilizada em fins perigosos. Como nas ditaduras latino-americanas (1964-1984) que o termo era usado para descaracterizar o poder político da comunidade (*potentia*) que se opunha ao autoritarismo. E “também se usa este termo, por exemplo, em movimentos de classe média e alta na Venezuela, como oposição apoiada por meios de comunicação transnacionais e à serviço de interesses antipopulares”.

² Os partidos políticos teriam caráter de “hibridade” pois apesar de estarem ligados principalmente à sociedade política, são os vasos comunicantes com a sociedade civil e o campo civil. São “como a árvore sagrada maia, tem suas raízes no solo nutrido do social, seu tronco na sociedade civil e sua folhagem na sociedade política”. (PL2, p. 273).

culam. Ocorre que na sociedade civil o cidadão é ator direto de suas ações, e na sociedade política ele se faz representar. Naquela prevalece o momento de criação do consenso enquanto nesta, prevalece o exercício da força. Sendo que as conjunturas determinantes da sociedade civil podem ser alteradas, mas movem novos problemas.

Neste contexto, “o Estado significa a comunidade política institucionalizada enquanto totalidade” (PL2, p. 262), e a categoria “povo”, por sua vez, representa a comunidade originária e não o indivíduo. Mas o que se entende por povo? Estaria no âmbito da sociedade civil ou da comunidade política? Obedece critérios de riqueza, pobreza?

Quanto a última pergunta, a resposta poderá ser sim ou não, contudo, ambas denominações parecem convergir à um estágio de restrições política, justo porque a exclusão de uma categoria social jamais pode ocasionar a inversão dos fatores de opressão. Ou seja, tendo em vista a difícil missão de unificar interesses heterogêneos inevitáveis em uma comunidade política (aspecto geral dos cidadãos envolvidos na vida pública da pólis), fornecer um conceito de povo (nível concreto e afirmativo da comunidade política) consiste em assumir uma posição valorativa que tende a aceitar uma espécie de dissociação necessária entre os sujeitos éticos que ao mesmo tempo são os referentes intersubjetivos da ordem política e da comunidade de comunicação.

Se somente a oposição às elites, às classes dirigentes no sistema político consistirem em povo, o sujeito ético interpelado pela figura do burguês supostamente desenvolverá necessidades que farão dele o “povo” com novas reivindicações. Ao contrário, se somente a figura do proprietário de bens e produção refletirem o sujeito de direitos, com o domínio dos instrumentos políticos e controle da economia através do mercado global, a miséria será generalizada pois é faticamente impossível maior parte da população concentrar níveis altos de riqueza ou então, que a maior parte da população seja atendida existindo tamanha desproporção de critérios e domínios quantitativos/qualitativos. Por outro lado, reunir ambos anseios em um único conceito e atender materialmente da mesma maneira a todos soa uma tarefa igualmente complexa tendo em vista os confrontamentos de alguns ideais. Certo é que todos querem permanecer em vida, contudo diferem do modo para tanto, e este modo definirá o modelo político e ético da sociedade.

O filósofo argentino reconhece a ambiguidade e complexidade da categoria “povo”, mas ao mesmo tempo percebe que esta categoria deve “englobar a unidade de todos os movimentos, classes, setores, etc., em luta política” (VTP, p. 92). Compreende-se inquestionavelmente que “povo” além de mero sujeito histórico constitui o ator coletivo político, mas mantemos a questão: “Como se pode passar de uma reivindicação particular a uma reivindicação hegemônica que possa unificar todos os movimentos sociais de um país em um momento dado?” (VTP, p. 90) E qual a necessidade disso sem ensejar um novo sistema da Totalidade? Além de que, os movimentos sociais se confundem com o povo em si?

Primeiramente, parece-nos que ao falar de movimentos sociais há referência direta a quem possui suas necessidades negadas, e aqui mais uma vez surge uma delimitação estrita entre “movimentos feministas, anti-racistas, da ‘terceira idade’, dos indígenas, dos marginais e desocupados, [...] dos camponeses empobrecidos ou ‘sem terra’, e aos movimentos mais geopolíticos de luta contra as metrópoles colonialistas” (VTP, p. 90), por exemplo. Situa-se uma dialética entre estes movimentos para que suas reivindicações aparentemente distintas sejam complementares. Todavia, ao afirmar a categoria de “povo” através destes movimentos sociais poderia se assumir uma burguesia demandante, membro também do setor crítico da comunidade política que passaria a ter novas reivindicações e novas determinações de “povo”. Em outras palavras, ao favorecer uma classe social dentro das determinações de “povo” que é o ator político por excelência, não estaria se excluindo outro setor na comunidade política (que é abstrata e geral)? Mas como unificar os dois elementos em um mesmo conceito se são tão distantes em si?

Veemente Enrique Dussel assume o discurso do líder cubano no sentido de defender povo como uma categoria estratégica no campo político:

Entendemos por povo, quando falamos de luta, a grande massa resoluta [...], que anseia grandes e sábias transformações de todas as ordem e está disposta a obtê-las, quando acredita em algo e em alguém, sobretudo quando crê suficientemente em si mesma [...] nós chamamos povo, se de luta se trata, os 600 mil

cubanos que estão sem trabalho [...]; os 500 mil operários do campo que moram em cabanas miseráveis [...]; os 400 mil operários industriais e trabalhadores braçais [...] cujos salários passam das mãos do patrão às do usuário [...]; aos 100 mil pequenos agricultores, que vivem e morrem trabalhando um terra que não é dela, contemplando-a sempre tristemente como Moisés a terra prometida [...]; os 30 mil mestres e professores [...]; os 20 mil pequenos comerciantes afligidos de dívidas [...]; os 10 mil profissionais jovens [...] desejosos de luta e cheios de esperança [...] Esse é o povo, que sofre todas as desgraças e é, portanto, capaz de pelejar com toda a coragem!”. (Castro *apud* Dussel, VTP, p. 92).

A peleia que menciona Fidel em um primeiro momento pode ser analisada no nível dos movimentos sociais. É o sujeito ético, o Outro, interpelando por justiça e o sujeito político crítico exigindo não somente seus direitos, mas seu poder *a priorístico* de *potentia*. A peleia representa também o momento inicial do exercício do mecanismo de controle da *potentia* sobre a *potestas*, para que essa não se fetichize, ou se já se fetichizada, que se transforme. É o poder revolucionário do povo. Certamente este discurso foi proferido em um contexto geopolítico estritamente localizado, mas as categorias de opressão apresentadas são universais em todo sistema-mundo.

A globalização também globalizou a fome e o modo egoístico do ser social, do ser-aí; é o individualismo metafísico liberal que se combate. Nota-se a concretude do discurso do líder político, que também tem sido a defesa da Filosofia da Libertação, significa dizer: “Rigoberta Menchú, mulher, indígena, maia, camponesa, de raça morena, guatemalteca” (EL, p.9). Assim como o sujeito ético possui um rosto (epifania da corporalidade vivente humana) o sujeito político (povo) possui uma “intensidade inclusiva do ‘nós’ desconhecida pelas experiências moderno-ocidentais” (VTP, p. 93). Será considerado portanto, “o povo em sentido técnico: bloco social dos oprimidos e excluídos massivamente no presente processo de globalização” (PL2, p. 44).

No entanto, nosso autor percebe a ambiguidade de privar como povo somente uma classe social, ao passo que no ensejo de uma ética da libertação a exclusão do Outro parece ilogicamente impossível. Se somente os pobres oprimidos consistem em povo como força para uma visível institucionalização, o restante da comunidade política ficaria ex-

cluída da deveres e direitos da cidadania que a formação do Estado e da vida política enquanto sociedade civil³ impõe. Dussel aponta uma saída para a questão dividindo o conceito de “povo” entre *plebs* e *populus*.

As expressões latinas diferenciam a posição do bloco social dentro da comunidade política e no âmbito de uma conjuntura de lutas. Deste modo, “chamaremos de *plebs* (em latim) ao povo como oposto às elites, às oligarquias, às classes dirigentes de um sistema político” (VTP, p. 93), é o bloco social dos oprimidos de A. Gramsci. *Populus* por sua vez consiste na comunidade futura na qual todos os cidadão estão inclusos posto que “as atuais reivindicações serão satisfeitas e se alcançará uma igualdade graças a uma luta solidária pelos excluídos” (VTP, p. 93). Logo, o conceito de comunidade dominante não mais existirá como sinônimo de opressão e exclusão⁴.

Dussel explica (EL, p. 465) que a satisfação das reivindicações e a busca pela libertação predisposta em uma utopia possível envolve o desenvolvimento da vida não somente das vítimas (bloco de oprimidos) mas alcança também o opressor que permanece no domínio de uma ordem fetichizada. “Porque aquele que assassina a vítima se suicida, ou como diz a sabedoria popular: ‘Quem com ferro fere, com ferro será ferido!’ Evitar que mate é preservar também a vida do possível assassino, para que não se suicide a longo prazo”.

Não obstante a necessidade de clarear conceitualmente a categoria “povo”, e após diferenciar *plebs* e *populus*, nota-se que o poder originário (*potentia*) não pode ser confundido unicamente com o poder do povo (*plebs*), o que correria o risco de cair em um reducionismo político fora dos ditames de uma ética metafísica, tal qual a que se propõe⁵. Assim, em uma leitura atenta tem-se que *potentia* é a uma capacidade da comunidade política (nível abstrato do momento político) e não do povo enquanto *plebs* ou ainda *populus*.

Em contrapartida o potencial revolucionário do povo, vítima, negado em sua exterioridade, permanece presente. Será este povo, e não a comunidade política, que terá exigências éticas para uma transfor-

³ Considerando o *zoon politikon* e o instinto inevitável do homem como ser social.

⁴ Veremos que ao falar em igualdade ou exclusão de uma comunidade dominante através da satisfação das reivindicações, ainda Dussel não apostará em um momento comunista ou anarquista, tampouco em um coletivismo essencial do socialismo real.

⁵ No segundo capítulo será abordado o aspecto ético da política da libertação.

mação da ordem vigente. Nesta perspectiva “o ‘povo’ se transforma, assim, em ator coletivo político, não em um ‘sujeito histórico’ substancial fetichizado” (VTP, p. 93) e subjugado pela comunidade dominante. Dussel esclarece que

Povo pode ser toda a nação quando luta contra estrangeiros, mas neste caso as classes dominantes são parte do povo (é o sentido populista de povo). Povo, por sua vez, podem ser os oprimidos de uma nação, e neste caso as classes opressoras não são povo. Para nós tem um sentido estrito só este segundo caso. [...] “Povo cubano”, “povo nicaraguense”, “povo brasileiro” são os que atravessam a história das diversas totalidades prático-discursivas: pré-hispano-lusitanas, colonial, neocolonial, e ainda sujeitos das sociedades pós-capitalistas. O povo como dominado é massa; como exterioridade é reserva escatológica; como revolucionário é construtor da história. (EC, p. 97)

Percebe-se aqui, que a comunidade política originária presente no momento fundacional da delegação do poder e estabelecimento de um “pacto” entre a *potentia* e a *potestas* sofreu uma cisão necessária para os enfrentamentos políticos históricos. O momento fundacional que agora se estabelece diante da imprescindibilidade caracterizada na fome do oprimido, no projeto de libertação, considera o povo como sujeito transformador no qual “a mera *potentia* transforma-se em algo novo, distinto, que opera a partir dos oprimidos, dos excluídos, da exterioridade” (VTP, p. 99), irrompendo a história. Será o próprio povo oprimido o sujeito histórico da transformação, que nos moldes freireanos⁶ a consciência crítica se reconhece como vítima e assume o compromisso do processo de libertação. “Nasce assim o povo como *plebs* (bloco social dos oprimidos) que da exterioridade (por suas reivindicações não satisfeitas), mas igualmente da Totalidade (como oprimidos) lutam para a constituição de um povo futuro hegemônico (*populus*)” (VTP, p.98) que englobará todas os cidadãos.

⁶ “Descobrir-se oprimido só começa a ser processo de libertação quando esse descobrir-se oprimido se transforma em compromisso histórico [...], inserção crítica na história para criá-la [...] Conscientização implica esta inserção crítica no processo, implica um compromisso histórico de transformação”. (Freire *apud* Dussel, EL. p. 440).

Esta capacidade do povo (*plebs*) Dussel denomina de *hiperpotencia* em contraposição a *potentia originária* da comunidade política. A comunidade dominante passa ser a defensora da ordem vigente que agora terá o povo emergente como inimigos do sistema. “Seus antigos amigos tornam-se seus inimigos e o perseguem” (VTP, p. 101). O povo possui a vontade-de-vida que o deixa forte e persistente, enquanto houver determinada vontade não será possível terminar com a faculdade revolucionária popular. Dussel explica que

Esse antipoder diante do poder dominador, esta *hiperpotentia* diante da *potentia*, efetua eficazmente a transformação da *potestas*, agora a serviço do povo. A eficácia dos fracos é maior do que o que muitos supõem. [...] Tudo começa quando aparece fenomenicamente, à luz do dia, a *hiperpotentia* como “estado de rebelião”. Contra o liberalismo que fetichiza o “estado de direito” (sobre a vida dos excluídos). C. Schmitt propôs o caso do “estado de exceção” para mostrar que por trás da lei há uma vontade constituinte. (VTP, p. 101)

É a manifestação do sujeito vivente através da insurgência de alternativas à totalidade do sistema. Referência da práxis que se manifesta como bloco dos oprimidos, denota a impossibilidade de viver pela negatividade da exterioridade, da diversidade, do Outro. É a capacidade criadora, inovadora dos povos excluídos, lembrando que por ser uma categoria dialética “povo” pode ter noções opostas⁷ como a nação frente ao poder estrangeiro e a classe oprimida frente a classe dominante. Negar a dominação consiste na ruptura com o sistema político fetichizado, presente desde um servir-ao-Outro como práxis transformadora comunitária⁸. A atitude contrária, do povo oprimido

⁷ Dussel (PEL, IV, p. 207) alerta para um cuidadoso uso da categoria *povo*, que embora seja necessária para a política dos países periféricos, pode ser manobrada semanticamente.

⁸ Na perspectiva ética Dussel explica (EC, p.21) que: “Comunidade é a que tem tudo em ‘comum’ [...]. Na comunidade todos são pessoas para pessoas; as relações são práticas e a práxis é de amor de caridade: cada um serve o outro pelo outro mesmo na amizade todos em tudo. Por isso tudo é comum. [...] Isto seria, exatamente, uma comunidade onde a individualidade se realiza plenamente na plena comunicação comunitária. A comunidade é o sujeito real e o motor da história, nela estamos ‘em casa’, em segurança, em comum.”

alienado, é a imitação, a reprodução do sistema de dominação e a matéria pura de Hegel⁹: a mera massa ou multidão. Diante disso nosso autor resume que “‘povo’ é igualmente a exterioridade escatológica daqueles que, sendo parte do sistema (e nele sendo dominadores ou alienados), são ao mesmo tempo, futuro, pro-vocação à justiça: o outro que clama por justiça a partir de sua posição utópica” (PEL, IV, p. 244).

A relação *potentia* e *potestas* permanece no âmbito da representatividade, quando a *potestas*, por intermédio do representante cumpre sua função de exercer o poder comunitário. Como um referencial histórico de uma medida justa para esta relação de Estado, Dussel recorre à teoria Zapatista, na qual entende-se a delegação do poder deve ser “quem manda, deve mandar obedecendo” e assim, constitui o poder obediencial, isto é, o poder como obediência. Segundo o Zapatismo os que mandam devem mandar obedecendo¹⁰ para que a verdadeira democracia seja constituída, afirmação que converge com a ideia de que o soberano não é a instituição (o Estado ou o Sistema), todavia, é o povo que a constitui, e assim, quando o Estado se define soberano (absoluto), se fetichiza, e precisa ser transformado. Surge, então, o povo como sujeito ativo do projeto de libertação. Significa além do mais, que o exercício do poder delegado deve ocorrer “em função das exigências, reivindicações, necessidades da comunidade” (VTP, p 39). A função denota a obediência do presidente, do policial, do legislador, que prestam um serviço de funcionário frente à *potentia* ainda que gozem de certa autoridade (*auctoritas*)¹¹.

Devemos distinguir entre *sociedade política* (ou Estado em sentido restrito) e *governo*. O poder (*potentia*) corresponde sempre e em última instância à comunidade política; a sociedade política, como instituição constituída, exerce delegadamente o poder

⁹ Segundo Dussel (MFL, p. 245) Hegel compreende a categoria de povo somente como multidão ou massa (inflexiva, passiva), que resulta em uma universalidade empírica e não algo formal. “Neste sentido ‘povo designa uma parte dos membros do Estado, a parte que não sabe o que quer’, a mera ‘opinião plebeia’.”

¹⁰ Esta seria, na teoria dusseliana (PL2, p. 24) claras indicações sobre a essência do poder político em contraposição ao modelo moderno de poder como dominação. É deste modo, a descrição de um modelo do poder político positivo.

¹¹ As exigências que devem ser cumpridas por um poder obediencial estão no âmbito da vida plena dos cidadãos (esfera material), legitimidade pelas leis (esfera formal) e estratégias possíveis (esfera da factibilidade).

diferenciado (*potestas*) pelo povo; mas é o governo o que exerce, também delegadamente, a *autoridade* (*auctoritas*), enquanto a comunidade política tem se obrigado a si mesma a obedecer-se mediando as exigências legítimas do governo, a *autoridade* delegada. De certo modo, a *autoridade* de uma polícia é a reflexão do cidadão sobre si mesmo [...] A autoridade do poder (*potestas*) é o rosto do mesmo cidadão que se *manda* como o que se *obedece* por ser a raiz do *mandato*. É o poder *obediencial* (aspecto passivo ao final do círculo reflexivo da *potentia* sobre a *potentia* mesma). (PL2, p. 199)

O filósofo argentino explica, por fim, que “o poder obediencial seria, assim, o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre a pretensão política de justiça; de outra maneira, do político reto que pode aspirar ao exercício do poder por ter a posição subjetiva necessária para lutar em favor da felicidade empiricamente possível de uma comunidade política, de um povo”. (VTP, p. 40).

Vislumbramos que aparentemente o poder obediencial fica dependente do subjetivismo humano e sua determinação de justiça, que por sua vez também será relativa. Pode-se dizer que a “retidão do político” muda o caminho de qualquer sistema político, seja em uma democracia ou em uma ditadura¹². Poder-se-ia questionar, do mesmo modo, se há real necessidade da delegação do poder tendo em vista a potência/capacidade política do poder instituinte. Assim, o que ocorreria se não houvesse delegação? Isto é, se a administração se desse diretamente pela comunidade política que constitui a fonte de todo poder e medida de justiça? Porque seria impossível o exercício pelo povo, sem representação, como nosso autor até aqui tem indicado? Haveria uma diferença exata entre a “*potentia potente*” e *potentia* sem representação?

Nota-se que a comunidade política constitui em fonte, origem e medida do poder como seu fundamento, e não como exercício prático, por isso ela não exerce o poder. Seu poder, deste modo, não possui

¹² Vejamos a ditadura cubana de Fidel Castro sempre retomada pelo nosso autor como exemplo de poder popular em vistas às ditaduras latino-americanas na década de 60 ou à ditadura iraquiana como exemplos de opressão. Vejamos também o exercício democrático que Dussel chama de “primavera política latino-americana” em vistas à democracia imperialista norte-americana que nosso autor combate diante de uma libertação nacional.

efetividade precisando ser atualizada pelas instituições políticas manifestadas na *potestas*. Será essa cisão que possibilitará a política uma vez que, na teoria dusseliana, a política se exerce no plano da *potestas* e não da *potentia*. Retomando o conceito de poder que denota a vontade consensual que sempre se dá nas mediações políticas.

Devido a isso, correntes anarquistas que defendem uma organização social livre da figura do Estado ou de suas mediações possuem uma visão romântica e infactível da ação política. A representação se faz necessária e ambígua, pois é impensável empiricamente um Estado constituído por milhões de cidadãos no qual todos se auto-governem. É ambígua tendo em vista que a passividade do representado e também do representante se constitui a fonte única da autoridade – serviço e fetichização – poder que pode gerar submissão.

Deste modo as mediações são necessárias para a atualização efetiva da factibilidade empírica do poder político, permite que de um conceito meramente abstrato¹³, se torne um exercício concreto. A constatação histórica da contingência do mal estatal não pode ser compreendida como a descrição fundamental do Estado. O anarquismo voluntarista peca na ausência de factibilidade uma vez que a não-diferenciação do poder (entre fundamento e exercício) consiste em uma possibilidade impraticável¹⁴. Isto ocorre porque crê na perfeição ética dos sujeitos, que elimina a necessidade de instituições reguladoras. Sendo impossível que todos os membros de uma sociedade sejam eticamente perfeitos, será necessária um mecanismo para disciplinar respectiva imperfeição. Não afastando, obviamente, a ambiguidade ética de cada instituição.

São nelas, instituições, que a *potentia* não somente se concretiza, mas se perpetua. Dussel explica ainda que

¹³ Como visto, o conceito abstrato de poder consiste na “força que emana da pluralidade das vontades unidas no consenso discursivo-racional factível” (PL2, p. 198).

¹⁴ “O fruto [do anarquismo como extremo da poder da *potentia*] é a morte de sujeitos inocentes que encarnam as instituições e do anarquista utópico suicida. O utopismo voluntarista contra o realismo da factibilidade se precipita assim em dos extremos: no vanguardismo e no anti-institucionalismo. O utopista anarquista, em nome da institucionalidade perfeita, comete um crime irracional antiético [...], onde a violência pura e simples substitui os argumentos: um irracionalismo desencarnado contra a factibilidade finita em nome da factibilidade infinita, perfeita, imediata, sem mediações, absoluta. O reino da morte se impõe em nome do reino da liberdade. Nada mais distante de uma ética da libertação.” (EL, p. 273-274)

Esta cisão é inevitável porque a vontade deve institucionalizar-se, perpetuar-se, mediar-se. Desta maneira, o poder político indiferenciado da comunidade política (como mera “vontade geral” de Rousseau, que denominamos *potentia*) é um momento ontológico e que como tal não pode exercer-se. O poder instintivo é todavia indiferenciado, é a *potentia* unificada da pluralidade de vontades em consenso de ter consciência, primeiro, de ser um povo, para depois se dividir e dar-se as instituições, aparecendo fenomenicamente como um poder instituído (*potestas*). (PL 2, p. 200).

Todavia, nosso autor complementa afirmando que, a necessidade não está em entregar a autoridade ao representante, em outorgar o poder, mas em dividi-lo em partes funcionais heterogêneas. É o que chama de “diferenciação do poder” que impede a totalização do sistema política além de que permite o seu desenvolvimento. Estamos diante do reconhecimento das partes, manifestadas em suas funções heterogêneas, para a construção qualitativa do todo, que dividido não se fetichizará. Esta diferenciação funcional une-se ao consenso linguístico articulado e torna factível as ações políticas (como realizações empíricas) para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Isto significa que “diferenciação ou institucionalização são níveis da eficácia instrumental no exercício do poder da comunidade política”. (PL2, p. 200).

Até mesmo porque indo além dos modernos a questão não se resume no dualismo representante/representado. O representante para a política da libertação não significa um mero substituto da ação direta do povo, todavia denota o povo representando o povo, com fundamento e objetivo na vontade popular. Compreende-se, desta forma, porque consiste em uma falácia reducionista a defesa do exercício do poder alheio ao âmbito estatal, isto é, presente somente nas micro-instituições e na indiferenciação do poder em-si, vez que possuem a crença de instituição como o mal. Ou seja, “a dissolução do Estado é um postulado, útil e necessário, mas não suficiente. Tomado como um objetivo estratégico é irracional e politicamente impossível.” (PL2, p. 35)

Embora Dussel reconheça a necessidade das instituições para a concretização da política, não nega a necessidade de sua transfor-

mação para que não sejam meras ferramentas de opressão¹⁵, e assim possibilitem o estabelecimento da ordem social justa. Para o filósofo, o modelo anarquista combate a descrição negativa de poder forjada pelas teorias modernas de dominação, não tendo espaço, no entanto, no ensejo de um conceito positivo de poder apresentado pela Política da Libertação, além de que os efeitos negativos do Estado não são necessários, ainda que inevitáveis.

Assim, a teoria de uma sociedade sem Estado consiste em um idealismo romântico que, entretanto, reforça o nível da factibilidade estratégia para mudar o mundo com o seguinte postulado político:

Age de tal maneira que tenda à identidade (impossível empiricamente) da representação com o representado, de maneira que as instituições do Estado se tornem cada vez mais transparentes possíveis, mais eficazes, mais simples, etc. Não seria, entretanto, um 'Estado mínimo', mas sim um 'Estado subjetivado', onde as instituições diminuiriam devido à responsabilidade cada vez mais compartilhada de todos os cidadão. (VTP, p. 158)

Percebe-se que embora Dussel não adote a teoria anarquista ou comunista de uma sociedade sem estado ele admite a importância do estabelecimento de uma certa identidade com a comunidade política, a fim de evitar o fetiche e prolongar os efeitos do poder originário, ainda que a diferenciação do poder, inspirado na divisão do trabalho, seja irrenunciável. Algumas experiências latino-americanas, de certa forma, têm ido ao encontro desta tese demonstrando sua operabilidade. Vê-se o estado plurinacional da Bolívia que embora mantenha todas as instituições políticas, reconhece os "povos indígenas sem Estado", de modo que a Constituição Federativa daquela país, em seu artigo primeiro¹⁶, permite transitar de um modelo (sem estado, indígena) para

¹⁵ Dussel compreende que "para os conservadores esta Política da Libertação se assemelhará ao anarquismo; para os anarquistas ao conservadorismo reformista. Não é uma coisa nem outra, se não, novamente, algo muito mais complexo e mutuamente determinante em sua complementariedade dialética". (PL2, p. 35).

¹⁶ "Artículo 1: Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, autonómico y descentralizado, independiente, soberano, democrático e intercultural. Se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país".

outro (com estado social de direito, de aspecto moderno)¹⁷. Este reconhecimento ao nível mais alto do governo, leva em consideração a luta pela plurinacionalidade e auto-determinação dos povos (capacidade dos povos de decidir seu destino), que Dussel não nega ao afirmar a necessidade da *potestas*, do contrário o filósofo argentino estaria sendo estritamente eurocêntrico¹⁸. Não obstante, a *potentia* consiste na “expressão da energia de baixo para cima que emana da pluralidade das vontades unidas por diversos tipos de consenso” (PL2, p. 63) e não em uma hegemonia ariana nazi-fascista.

Com efeito, o Estado plurinacional consiste no reconhecimento dos pensamentos e práticas originárias cimentado na descolonização e coexistência de diversas formas (que não se confunde com multiculturalismo) em oposição à um Estado-nação (colonial, republicano e neoliberal); consiste na passagem para a libertação através do respeito à diversidade cultural. Como diz a Constituição Boliviana: “O povo boliviano, de composição plural desde a profundidade da história, inspirado nas lutas do passado, na insurreição indígena anti-colonial, na independência, nas lutas populares de libertação, nas marchas indígenas, sociais e sindicais, nas guerras da água e outubro, nas lutas por terra e território, e com a memória de nosso mártires, construímos um *novum* Estado.” Corroborando a defesa dusseliana de que “é necessário considerar se as instituições servem na verdade para satisfazer as reivindicações da comunidade, do povo, dos movimentos sociais. Se não servem há que transformá-las. Hugo Chávez muda a constituição no começo do exercício delegado do poder; Evo Morales também.” (VTP, p. 158) Eis o exemplo do Estado plurinacional boliviano que foi possibilitado pelo poder instituído transformador que ouviu a voz do povo, da *potentia*: é o poder obediencial mostrando a possibilidade de um Estado não-opressor rumo a nova ordem.

¹⁷ Vê-se aula explicativa de Magali Viena Copa Pabón sobre a ideia de Estado Plurinacional vivenciada na Bolívia, no I Encontro Latino-americano de Descolonização e Pluralismo Jurídico. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=b1RxchxP5tU>. Acesso em 31-03-2014 às 11:30 h.

¹⁸ Ainda assim, tendo em vista a luta dos povos latinos americanos pela plurinacionalidade, poderíamos questionar se Dussel, ao defender a existência do Estado pautado nos moldes modernos (ainda que com as devidas ressalvas) permaneceria eurocêntrico?

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Política de la Libertación: arquitectónica*. V. 2. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analítica da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Ética comunitária*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *20 Teses de Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Política. Volume IV. São Paulo: Loyola, 1977.

A sociedade moderna e a tentativa de resgate do projeto da modernidade segundo Habermas

João Paulo Rodrigues

Universidade Estadual de Londrina

1. INTRODUÇÃO

Apesar de muitos intelectuais tratarem a modernidade como um projeto malsucedido¹, Habermas afirma que a modernidade é um projeto inacabado², já que uma sociedade moderna autônoma sempre foi o seu ideal de conquista. A partir disso, pretendo responder o seguinte problema: a sociedade moderna pós-convencional realmente resgata o projeto da modernidade e realiza suas metas emancipatórias através da teoria da ação comunicativa?

O conceito “modernidade” é compreendido como a ideia de um rompimento com a tradição, ao expor algo novo, algo diferente do que a tradição apresentou³, ou, como diria Pinzani (2009, p. 115)

¹ “Adorno escreveu em *Mínima Moralía* que a modernidade tinha ficado fora de moda. Hoje estamos confrontados, ao que parece, com algo de mais definitivo: não a obsolescência, mas a morte da modernidade. Seu atestado de óbito foi assinado por um mundo que se intitula pós-moderno e que já diagnosticou a rigidez cadavérica em cada uma das articulações que compunham a modernidade” (ROUANET, 1987, p. 20).

² Ver em: HABERMAS, Jürgen. Modernidade - um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

³ Segundo Habermas (1987c, p. 103), a questão do tempo é algo que ocupa a mente da cultura ocidental desde o séc. XVIII, que percebe o termo “novo tempo” como esse tempo na qual vivemos, ou seja, como uma transição para o novo. Sente-se aqui certo tipo de necessidade de rompimento com o passado em vista de uma configuração de um futuro. Ao se compre-

“a modernidade é caracterizada justamente por esse espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das “modernidades” que a precederam”.

Para Habermas, modernização é um agregado de processos que se reforçam mutuamente, entre esses processos estão “o estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc.” (HABERMAS, 2000, p. 5). Portanto, Habermas não define a modernidade através de um único evento histórico, mas sim por meio de variados processos que foram se acumulando durante a história e que começaram a obter auxílios recíprocos um do outro para a constituição daquilo na qual podemos chamar de modernidade. Porém, a modernidade continua sem conclusão, já que não apreciou completamente a institucionalização de suas respectivas estruturas normativas pós-convencionais. Assim, para Bannwart (2008, p. 48) “a modernidade é antes de tudo projeção, em longa medida, da reconstrução operada no âmbito da ontogênese [processo evolutivo] da consciência moral que, no entanto, ainda não encontrou espaço para a sua institucionalização social”.

Ora, sabendo que o conceito de racionalidade é o fio condutor para a análise de Habermas, e para investigar se o “projeto da modernidade” habermasiano seria possivelmente um projeto alcançável, é nosso propósito saber como ocorre o processo da racionalização da sociedade moderna, sempre pensando nisso como um potencial para a emancipação humana, ao abordar os principais conceitos que Habermas utiliza em sua teoria da ação comunicativa e em sua teoria da sociedade, para finalmente apresentar a importância de tais teorias para o projeto da modernidade.

ender os exemplos do passado, é possível superá-lo e conceber todo um horizonte novo com a modernidade atual e também criar uma expectativa de um futuro, visto que a modernidade não pode mais se orientar sob padrões do passado. Com essa consciência de abandono, é conveniente a necessidade de extração de uma normatividade a partir de si mesma, unindo a tradição e a inovação para se criar uma atualidade autêntica.

2. DESENVOLVIMENTO

Habermas mostra, em seu livro *Teoria y Práxis* (1987a, p. 13), que seu objetivo sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, já que o próprio Habermas trata de início a modernidade como um projeto inacabado. Este seria o fio condutor que permitiria a evolução das variadas ramificações de seu pensamento. Seu propósito consiste em contribuir para a realização das metas emancipatórias desta modernidade.

Para alcançar o objetivo de desenvolver uma teoria da sociedade, Habermas procura reconstruir a razão prática de Kant através de sua teoria da ação comunicativa. Habermas concebe a razão prático-moral como um programa emancipatório, ou seja, como um projeto que visa a liberdade e a justiça. Segundo Velasco (2003, p. 20), Kant já havia dito que emancipar significa ter a capacidade de decidir por si mesmo (se tornar um ser autônomo), e o objetivo principal deste processo de apresentação é o de criar as condições para que o indivíduo possa exercer a sua capacidade efetiva sem qualquer impedimento. Já no plano político o ponto de orientação normativa que Habermas apresenta é a de autogoverno, e seu objetivo seria a configuração de uma sociedade livre de dominação.

Habermas tenta analisar um potencial para a emancipação humana no processo da racionalização da sociedade moderna. Esse processo, compreendido como processos de aprendizagem provocados por uma série de consequências em cadeia por toda a história, mas principalmente na modernidade, é considerado um dos fios condutores do pensamento de Habermas (BANNELL, 2006, p. 18).

2.1 Teoria da ação comunicativa

Para Habermas (2003, v. 1, p. 17), a modernidade acaba identificando a razão prática como uma faculdade subjetiva partindo da formação de um sujeito singular, tornando-se também uma razão de marca normativista. Ao transferir conceitos aristotélicos para premissas da filosofia do sujeito, a modernidade produziu assim um desarraigamento da razão prática.

Esse normativismo permite ao indivíduo moderno uma alternativa de solução aos problemas que norteiam sua comunidade e a si mesmo. Em resumo, “a filosofia prática da modernidade parte da ideia

de que os indivíduos pertencem à sociedade como os membros a uma coletividade ou como as partes a um todo que se constitui através da ligação de suas partes” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 17).

Nas sociedades modernas, a razão prática e a sua normatividade se apresentam através da organização democrática da sociedade, ordenada de forma burocrática e tem sua grande diretriz no recurso à conexão entre Estado e economia. Assim, o direito racional perde-se no trilema: já que a razão prática foi substituída pela filosofia solipsista, o conteúdo do direito racional não pode mais ser buscado (a) na teleologia da história, (b) na constituição do homem e (c) nem no fundo casual de tradições bem-sucedidas (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 19). Sendo assim, acontece à falta de uma oferta normativa para guiar as ações do indivíduo ou da sociedade e se cria uma espécie de recusa da razão na sua totalidade.

Essa falta de leis se deduz da ausência de um conteúdo orientador da ação e de um patamar normativo. Porém, Habermas não concorda com este horizonte e substitui, a partir do giro linguístico⁴, a razão prática pela razão comunicativa, fundando o conceito de racionalidade ao *medium* linguístico (MOREIRA, 2004, p. 100). Nas palavras de Habermas (2003, v. 1, p. 19): “eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a

⁴ Do original *linguistic turn*. “Giro linguístico foi a mudança de paradigma que ocorreu no pensamento filosófico ao longo do séc. XX. Aqui a linguagem deixa de ser um objeto de estudo entre outros e passa a ter uma referência inevitável e fundamental onde se abordam todos os problemas filosóficos. Razão e linguagem se tornam idênticos de tal modo que a linguagem se torna a única forma racional de se conhecer a realidade. Nossa relação com o mundo passa a ter um caráter simbolicamente mediado, visto que a linguagem desempenha um papel fundamental. A linguagem não é mais um meio de conhecimento, ela passa a ser a condição de possibilidade de conhecimento” (VELASCO, 2003, p. 171). A partir do momento em que ocorre a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem, “os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidas de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente” (HABERMAS, 1990, p. 15).

razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta”.

A razão comunicativa está inserida no *telos* do entendimento através do *medium* linguístico, na qual, a partir dos atos de linguagem reproduzidos comunicativamente às formas de vida, busca-se o entendimento com alguém sobre algo no mundo. A ação comunicativa diz respeito aos atos ilocucionários⁵, visto que os participantes desta ação comunicativa buscam fins ilocucionários.

O que torna a razão comunicativa possível é o *medium linguístico*, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no *telos* linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras, e, ao mesmo, limitadoras (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 20).

Ao buscar tal entendimento, adotamos um enfoque performativo, requerendo assim certos pressupostos, ou seja, certas pretensões universais de validade, expostas por Habermas em *Teoria do Agir Comunicativo*, a saber: a *inteligibilidade*, na qual o falante tem que se expressar de modo que o enunciado seja compreendido pelo ouvinte; a *verdade*, já que sua comunicação deve ser feita a partir de um conteúdo proposicional verdadeiro; a *veracidade (sinceridade)*, na qual as intenções do falante têm que ser expressas exatamente de modo que seja firmado um entendimento sincero a partir do que é enunciado; e a *retidão (correção)*, visto que o melhor argumento tem que ser reconhecido socialmente como válido (MOREIRA, 2004, p. 101).

⁵ Atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários são conceitos adotados por Austin e são entendidos da seguinte forma: ato locucionário é quando o ato de fala tem sentido e referência definidos, já que estes atos têm significado. Nas palavras de Austin (1990, p. 85) “esse ato de “dizer” algo nesta acepção normal e completa chamo de realização de um ato locucionário”, enquanto que ato ilocucionário acontece quando, ao dizer algo, realiza-se uma ação, pois estes têm força ilocucionária, ou seja, um ato ilocucionário é “a realização de um ato ao dizer algo, em oposição à realização de um ato de dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 89). Já nos atos perlocucionários o que interessa é obter certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações de alguém ao se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 89). Em resumo, distingue-se: “o ato locucionário [...] que tem um significado; o ato ilocucionário que tem uma certa força ao dizer algo; e o ato perlocucionário que consiste em se obter certos efeitos pelo fato de se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 103).

A outra forma de razão é a instrumental. Para Habermas (1987b, p. 58), a racionalidade instrumental, apoiada no saber empírico, se orienta por regras e estratégias técnicas, visto que tal validade dependeria de enunciados empiricamente verdadeiros. Assim, as ações sociais individualizadas são mediadas por interesses subjetivos, tomando uma visão utilitarista. Por fim, no livro *Teoria do agir comunicativo*, Habermas (2012, p. 163-4) mostra que a razão estratégica é aplicada “quando pelo menos um ator que atua orientado a determinados fins, revela-se capaz de integrar ao cálculo de êxito a expectativa de decisões”, ou seja, a razão estratégica baseia-se em uma orientação da ação para o êxito através de uma reflexão das condições apresentadas. Mas o êxito da ação irá depender do sistema envolvido, por exemplo, o êxito no sistema econômico será medido pelo meio dinheiro, já no sistema político o êxito é medido pelo meio poder⁶.

Então, enquanto a linguagem natural for utilizada como fonte de integração social, trata-se de ação comunicativa, agora, caso a linguagem seja utilizada como meio para a transmissão de informações, trata-se aqui de ação estratégica. Ora, na ação estratégica o efeito da coordenação das ações irá depender da influência dos atores uns sobre os outros e através da situação das ações, transmitidas sob atividades não-linguísticas (HABERMAS, 1990, p. 71). Em outras palavras, a ação estratégica se apoia na razão teleológica de planos particulares de ação, já a ação comunicativa encontra a sua força na razão motivadora de atos de entendimento comunicativo.

2.2 Teoria da sociedade

Ao pensar em uma teoria da sociedade, Habermas propõe uma sociologia no lugar de uma antropologia. Para que haja uma realização

⁶ A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correto ou falso. A ação racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controlo eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas (HABERMAS, 1987b, p. 57).

satisfatória da ação comunicativa, é necessário que os interlocutores compartilhem as mesmas experiências e vivências “pré-reflexivas” na qual se adote um sentido a tudo que se diz. Habermas chama isto de *Mundo da Vida*. Este conceito se refere “ao ambiente imediato do agente individual, o ambiente simbólico e cultural que forma a camada profunda de evidências, certezas e realidades que não são normalmente colocadas em questão” (VELASCO, 2003, p. 47). É neste horizonte comum de compreensão que os sujeitos podem atuar de modo comunicativo.

Portanto, o mundo da vida é um conjunto de padrões de interpretação que se transmite através da cultura e que são organizados linguisticamente, sendo formado pela linguagem e pela cultura. Neste sentido, as estruturas do mundo da vida têm como objetivo fixar as formas do entendimento como tal. O mundo da vida “tem como elemento que o constitui e, portanto, determina a sua forma de reprodução, a linguagem. O mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado” (DUTRA, 2005, p. 81).

O mundo da vida configura-se como uma rede ramificada de ações comunicativas que se difundem em espaços sociais e épocas históricas; e as ações comunicativas, não somente se alimentam das fontes das tradições culturais e das ordens legítimas, como também dependem das identidades de indivíduos socializados (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 110).

Contrário ao *mundo da vida* está o *sistema*. O sistema tem um equilíbrio que se autorregula por meio da especificação funcional dos diferentes subsistemas que apareceram após o desacoplamento presente na teoria da sociedade de Habermas. No sistema as ações de cada indivíduo são determinadas por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade. É também um conjunto social formado por diversos mecanismos anônimos dotados de lógica própria que, na sociedade moderna, se cristalizou em subsistemas sociais diferenciados e regidos por regras estratégicas, e por meios materiais ou técnicos: o subsistema Estado e o subsistema economia (VELASCO, 2003, p. 48).

O aparato burocrático estatal e a economia capitalista desenvolveram uma autonomia sistêmica, fazendo com que o poder e o dinheiro se convertessem em importantes meios anônimos de integração que

passam pelos indivíduos situados no mundo da vida. Já o subsistema cultural trataria de regular a tensão intrassistêmica. Assim as esferas de ação e áreas de sociabilidade são isentos de conteúdos normativos, cuja consistência não depende diretamente das “orientações de ação” dos implicados por isto (VELASCO, 2003, p. 48). Então, o sistema renuncia qualquer tipo de conteúdo normativo da razão prática, e não hesita em apagar até esses últimos vestígios.

O Estado passa a formar um subsistema ao lado de outros subsistemas sociais funcionalmente especificados; estes, por sua vez, encontram-se numa relação configurada como “sistema-mundo circundante”, o mesmo acontecendo com as pessoas e sua sociedade (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 18).

Assim, pode-se perceber até aqui que a modernidade é a união entre o mundo da vida e o sistema, e que ambos “se necessitam e se complementam”⁷. E não se pode explicar a sociedade atual sem reconhecer sua existência” (VELASCO, 2003, p. 49). Entretanto, na sociedade moderna, o sistema acaba sendo o elemento que mais se expande, e cabe observar uma constante dinâmica mediadora do sistema no âmbito específico do mundo da vida, fenômeno este que Habermas (2012, p. 639) chamará de *colonização do mundo da vida*⁸. Isto ocorre quando a

⁷ “Se aceitamos, com Habermas, essa conceituação de sociedade, composta por dois mundos, o “sistema” e o “mundo vivido”, compreenderemos também a necessidade de distinguir entre modernização societária e modernidade cultural. O processo de modernização societária refere-se às transformações ocorridas no sistema, a modernidade cultural, às transformações ocorridas no “mundo vivido”. A modernização societária apresenta-se sob dois aspectos: o da diferenciação interna do “sistema” em dois subsistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses subsistemas. No primeiro caso, trata-se da constituição de uma economia de mercado, baseada no princípio do lucro, na relação capital-trabalho, no cálculo de rentabilidade etc; no segundo caso, da constituição do Estado racional legal, calcado em um sistema jurídico, numa burocracia efetiva, em um exército e uma polícia etc. A racionalização da economia e do Estado resultou na hegemonia da “racionalidade instrumental”. A modernização societária significou, ao mesmo tempo, a expulsão da “racionalidade comunicativa” do mundo do sistema e sua limitação ao “mundo vivido”. A economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna sem contudo admitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento. (FREITAG, 1993, p. 27).

⁸ “Pois no instante em que os imperativos dos subsistemas autonomizados conseguem levantar seu véu ideológico eles se infiltram no mundo da vida a partir de fora – como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal –, impondo a assimilação; ademais, as perspectivas difusas da cultura autóctone não se deixam coordenar num ponto que permita entender, a partir da periferia, o jogo desenvolvido pelas metrópoles e pelo mercado mundial” (HABERMAS, 2012, p. 639).

reprodução simbólica do mundo da vida começa a se fundar sobre a base do sistema, o que acaba trazendo danos para o Estado social, pois o mundo da vida se reproduz quando se apreendem as condições de uma ação formalmente organizada e entendida como relação expressada pelo direito (MOREIRA, 2004, p. 53).

Com isso, os fundamentos comunicativos do mundo da vida são prejudicados pela intervenção da ciência e da técnica, do mercado e do capital, do direito e da burocracia. Há uma preocupação desta colonização quanto aos recursos próprios do sistema, tais como o dinheiro e o poder, que se introduzem no mundo da vida e acabam substituindo a comunicação entre os sujeitos por meios não linguísticos, monetarizando e burocratizando as relações humanas, limitando radicalmente as áreas de autonomia pessoal e coletiva. Domina assim uma racionalidade instrumental que só contempla os meios necessários para se conseguir os fins não justificados racionalmente (VELASCO, 2003, p. 49-50).

Tal colonização do mundo da vida faz com que o direito também se instrumentalize, visto que a economia e a política regem cada vez mais o cotidiano, trocando a racionalidade comunicativa pela racionalidade estratégica. Este direito instrumentalizado se utiliza da razão estratégica para estabilizar as expectativas de comportamento para uma dominação legal dos indivíduos do mundo da vida. Assim, a solidariedade perde o seu papel de integração social como tradução da linguagem formal da racionalidade estratégica para a racionalidade comunicativa do mundo da vida. O dinheiro, o poder e o direito instrumentalizado acabam tomando o lugar de mediador que antes era da solidariedade, fazendo com que a interação social entre as pessoas que se encontram no mundo da vida e no sistema seja feita pela integração funcional da racionalidade estratégica (DURÃO, 2006, p. 104).

A partir disso, Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio da realização da ação comunicativa, mostrando que, através da linguagem, os participantes do mundo da vida possam realizar a integração social. A teoria da ação comunicativa será então a base que orientará a teoria da evolução social, e esta, por sua vez, tratará de alicerçar a teoria da sociedade. Em outras palavras, contra essa “colonização do mundo da vida”, deve existir um “reacoplamento” do sistema ao mundo da vida, permitindo a livre atuação da razão comunicativa

em ambos os campos, pois as regras do jogo para a sociedade devem ser buscadas na razão comunicativa, que elabora de maneira coletiva os espaços de atuação da razão instrumental e estratégica.

2.3 Teoria da modernidade e o resgate do projeto da modernidade

Em seu livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta o desenvolvimento de uma teoria da modernidade, que faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, alicerçada na razão comunicativa e na teoria da sociedade. Aqui Habermas tenta explicar os paradoxos e patologias da modernidade a partir da sociologia clássica e contemporânea, apontando os possíveis caminhos da superação da modernidade. Na palestra “Modernidade: um projeto inacabado”⁹ Habermas mostra que Adorno perdeu sua ligação com a modernização da sociedade, pois Adorno se focou somente na dimensão estética e filosófica da modernidade, colaborando para dar ênfase aos paradoxos presentes na reflexão e crítica da modernidade (FREITAG, 1993, p. 23). A teoria da modernidade se refere então às variadas transformações ocorridas no passado mais recente das formações societárias, destacando-se quatro tipos de processos: diferenciação, autonomização, racionalização e dissociação¹⁰.

Portanto, para Habermas, só haverá uma compreensão correta da modernidade quando se alcançar as soluções para as patologias da mesma, pois, através da razão comunicativa, pretende-se impor as seguintes mudanças de paradigmas: da ação instrumental para a ação comunicativa, da subjetividade para a intersubjetividade e da razão monológica para a razão dialógica (FREITAG, 1993, p. 33).

⁹ “Habermas transformou posteriormente a questão da modernidade em tema de cursos e palestras proferidas em Paris (março de 1983), Cornell e Boston (setembro de 1984) e Frankfurt (1983-84), debateu-se com o pensamento dos “pós-estruturalistas” franceses (Foucault, Lyotard, Derrida), com os colegas “pós-modernos” dos EUA e da RFA (Bell, Gehlen, Luhmann) e acabou buscando as raízes do projeto da modernidade na Ilustração (Kant, Hegel)”. “As transformações ocorridas no bloco dos países socialistas, que culminaram com a queda do muro de Berlim, impõem hoje, mais do que nunca, uma reflexão crítica sobre a modernidade e seu projeto original. Esse é um tema central do último livro publicado por Habermas: *Die nachholende Revolution* (1990)” (FREITAG, 1993, p. 24).

¹⁰ Sobre os quatro tipos de processos, ver FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. *Perspectivas*, São Paulo, 16: 23-45, 1993. Páginas 28 e 29.

A teoria da modernidade acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos e a identificar as estruturas e patologias das atuais sociedades. Portanto, a principal preocupação da teoria da modernidade é entender os processos e estruturas que descrevam a evolução das sociedades históricas existentes. Porém, a pretensão da teoria da modernidade é outra, pois, por fazer parte da teoria da ação comunicativa, ela acaba sendo uma teoria sistemática, e, por ser parte da teoria da evolução social, ela acaba sendo uma teoria diacrônica. Sendo assim, a teoria da modernidade intenta ser uma teoria normativa que analisa, critica e julga as características da modernidade histórica de acordo com um modelo de modernidade identificado como “projeto” (FREITAG, 1993, p. 41-2).

Habermas admite que os processos históricos desencadeados pelo pensamento iluminista, a partir da Revolução Francesa, como a contra-revolução, a formação da Europa dos Estados-Nação, e outras transformações históricas que deram origem às modernas sociedades ocidentais, não podem ser compreendidos como realizações do projeto original. [...] O conceito normativo de modernidade implica primeiro a superação das patologias da modernidade historicamente concretizada. Sugere reacoplar o mundo vivido ao mundo sistêmico, dando prioridade ao primeiro. A fixação de objetivos políticos, a organização da economia devem, em última instância, respeitar a *volonté générale* formada e validada nas instituições do cotidiano do mundo vivido. O caráter sistêmico, auto-regulador da reprodução material da sociedade, deve ser respeitado na medida em que assegure o bem-estar de todos (FREITAG, 1993, p. 41-2).

Então, é necessário (1) respeitar a relativa autonomia do mundo da vida e do sistema, e (2) não deixar o sistema “colonizar” o mundo da vida com a sua razão estratégica e instrumental. Assim, a “descolonização” deve indicar ao sistema os seus devidos limites, no âmbito da sociedade moderna, pois o mais importante sempre será a razão comunicativa, ou seja, a liberdade e a auto-realização de todos os membros da sociedade, conquistada a partir da contínua participação na política (FREITAG, 1993, p. 43).

Assim, resolvidas todas as patologias presentes na sociedade moderna no percurso do processo de modernização, finalmente é pos-

sível resgatar o projeto da modernidade. Aqui a teoria da modernidade se apresenta como uma teoria preservadora do projeto iluminista original, deixando intacto o seu espírito, mas modificando sua forma, pois confirma a prioridade da razão, através da razão comunicativa. Além disso, recupera a ideia de *perfeição humana* individual e social, entendendo a teoria da evolução social como processos de descentração na qual ocorre um processo de aprendizagem coletivo. Defende ainda a ideia de liberdade e emancipação de cada indivíduo na sociedade, incluindo os variados níveis de ação comunicativa, que determina o respeito à integridade de cada indivíduo. E, por último, mas não menos importante, a teoria da modernidade é compreendida como uma teoria voltada para a prática, já que luta pacificamente e argumentativamente pela realização dos valores presentes na teoria da ação comunicativa¹¹ (FREITAG, 1993, p. 43-4).

Porém, continuo em dúvidas quanto ao projeto da modernidade de Habermas ser realmente um projeto que possa ser resgatado, e ainda estou incerto quanto ao caminho que Habermas percorreu para tentar apresentar o resgate do projeto da modernidade, já que o que foi apresentado aqui serve apenas como uma introdução ao tema proposto e ainda há muito que investigar na presente dissertação.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John Langshaw. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Tradução Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.
- BANNELL, Ralph Ings. *Habermas & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. *Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

¹¹ “Essa teoria normativa da modernidade tem implicações práticas quando tem como objeto facilitar os processos de auto-esclarecimento de sujeitos e grupos em busca de orientações para suas ações. Essa teoria os ajuda a compreender as condições sociais, a constelação de interesses e os processos culturais que viabilizam, controlam e, em certos casos, limitam patologicamente suas ações. Mas Habermas adverte: Também uma teoria com intenções práticas não fornece outra coisa senão hipóteses plausíveis; ela precisa ser continuada, e não apenas no sistema das ciências; ela precisa ser continuada na formação discursiva das vontades e da auto-reflexão daqueles que buscam orientação para suas ações” (FREITAG, 1993, p. 44).

- DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. *ethic@*, Florianópolis, v.5, n.1, p. 103-120, Jun. 2006.
- DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e Consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ª ed., Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. *Perspectivas*, São Paulo, 16: 23-45, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria y Praxis*. Trad. Salvador Mas Torres e Calos Moya Espi. Madrid: Tecnos, 1987a.
- _____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987b.
- _____. A nova intransparência: a crise do estado do bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo n.º 18, setembro 87, pp. 103-114, 1987c.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.
- _____. *Teoria do Agir Comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. São Paulo: Artmed Editora, 2009.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos. *Para Leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

Platão: da manutenção da ordem a causa da desordem

José Assunção Fernandes Leite

UFMA

O pensamento de Platão carrega em si uma singularidade filosófica magnífica de conduzir os seus leitores e pesquisadores em veredas que surpreendem a cada dia a investigação filosófica. Em caso mais específico, cito a obra *A República*, onde o referido filósofo pode conduzir o seu leitor a uma reflexão a cerca do que seja o justo e o injusto, sobre a educação, sobre a poesia, sobre as paixões, sobre uma teoria do conhecimento, sobre as formas de governo etc. Esses são apenas alguns dos pontos mais visíveis que podemos indicar, além de outros que ficam intercalados como suporte das questões ditas principais, por exemplo, o significado de cada personagem na história de Atenas e suas teses expostas e implicações na obra.

Aqui trilharemos a vereda da decadência das formas políticas procurando compreender as suas causas. É necessário que se esclareça logo que não acreditamos que somente *A República* (PLATÃO, 1993) dê conta do problema, mas o mais visível da questão sim. Entretanto, existem outros aspectos que pode conduzir o investigador a outros textos, entre eles *O Timeu* (PLATÃO, 2000) quando a investigação passa a observar a constituição da alma. Essa é outra parte que deixarei para investigação posterior e me deterei apenas em *A República*.

Isso exposto, logo no Livro I, Platão (1993) expõe no diálogo entre Céfalo e Sócrates (328d, 331c) algo que se deve levar em conta. Ao chegar à casa do ancião e ser saudado pelo mesmo e logo ouvir a sua

reclamação de que pouco Sócrates o visita e que com a idade vão murchando os prazeres físicos e na mesma aumentam o desejo e o prazer da conversa. É com relação ao prazer da conversa que Sócrates vai continuar o diálogo com o ancião para investigar esse percurso de vida se é ou não prazeroso. Essa situação faz o ancião expor sobre a sua experiência com os seus páreas em suas reuniões onde ouve alguns lamentarem-se com saudades dos prazeres da juventude, ou do gozo do amor, da bebida, da comida e reclamam também dos insultos que sofrem dos parentes agora na velhice.

Ao expor sobre essa característica de alguns anciões acusarem a velhice como causa do sofrimento, por falta dos prazeres da juventude, Céfalo se apresenta como um contrário a esse discurso ao afirmar que essa talvez não seja a verdadeira culpada, pois se ela fosse a causa desse sofrimento ele também deveria se lamentar sobre os mesmos aspectos o que não acontece, pelo contrário sente-se tranquilo com a vida que possui. Essa posição de Céfalo leva Sócrates a perguntar se essa tranquilidade não se deve a riqueza que ele possui e obitem como resposta que ela ajuda, mas não determina.

Aqui Platão aponta para um dos problemas fundamentais de uma cidade: como se organizar, uma cidade, de tal forma que seja capaz de satisfazer os desejos de cada um levado em conta às diferenças e que não exista nem ricos nem pobres. Nesse caso, o referido filósofo, precisa investiga o que seja o homem e como ele funciona para que possa pensar um governo o mais justo possível mesmo sabendo que depois possa decair.

Quanto ao homem (em 370 b) ele informa que “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com natureza diferente, cada um para a execução de sua tarefa” (PLATÃO, 1993). Logo sabemos que somos diferentes e essa diferença não deve ser usada como um problema para a cidade, mas como fundamento para se organizar e satisfizer a todos os desejos e necessidades.

Outro ponto relevante é quanto à alma que constitui o homem. Na passagem 353 d, ele explica que “A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie” (PLATÃO, 1993). Dessa forma sabemos que somos

dotados de uma alma e temos um corpo e que apesar das semelhanças temos diferenças que se manifestarão nas aptidões.

Assim, se somos diferentes temos desejos e prazeres diferentes, uns para comida, outros para bebida, outros para sexo, outros para a conversa. Logo esses desejos são inerentes ao homem, mas deve ser capazes de governá-los uma vez que tem uma alma que deve exercer a sua função de superintender e deliberar. O que se percebe é que se falta os desejos nos homens, revoltam-se e, se não encontram forma de satisfazê-los quando os possuem causam problemas também. A questão é como educá-los primeiro para governar a si mesmo e depois conviver na polis com as diferenças.

Parece-nos que Platão vai ter na imagem de Céfalo um referencial, um homem que encontrou a paz na vida entendendo suas mudanças físicas e aproveitando os novos prazeres que se apresentam com a idade avançada. Mas são poucos os que atingem essa consciência, pois a maioria fica presa a circunstâncias da vida onde os prazeres se davam com maior intensidade e que com o tempo não é mais possível.

Então, se Platão pretende pensar uma polis justa, vai ter de lidar com esses opostos, a força e o ímpeto da juventude e a fragilidade física da velhice com suas especificidades de prazeres e desejos. Para auxiliá-lo nessa conformação dos cidadãos de acordo com sua faixa etária e potencia específica para a polis justa, ele vai precisar do suporte da educação para construir o modelo desejado e pensado por ele. Aqui reside a questão fundamental da polis pensada em *logos*, já que os homens desejam e assim deve ser, mas como adequá-los a uma organização política que venha a bem medi-los, organização essa que espelhará a própria alma de cada um?

Parte então o filósofo para a construção da cidade indicando de imediato o fator de sua fundação: as necessidades. Por ordem (369d) ele indica o grau de importância: primeiro os alimentos; segundo a habitação e terceiro o vestuário. Num primeiro momento, ao fundar essa cidade muito simples, na qual todas as funções voltam-se para a produção que é direcionada exclusivamente à conservação da vida, para a realização de desejos e prazeres básicos. Nessa primeira construção há o problema da produção excedente que não foi pensado. Durante toda a vida que tiverem seus habitantes (372b), diz Sócrates, passarão traba-

lhando e cantando hinos em louvor aos deuses, em convívio amigável; e a quantidade de filhos será regulada segundo os recursos que se tiver e por medo da pobreza e da guerra, duas fontes de dor e desprazer. Desse modo, em 372d, é dito que seus habitantes terão uma existência em paz, com saúde e, ao chegarem à velhice, transmitirão o mesmo modo de vida aos seus descendentes. Então temos a primeira cidade fundada naturalmente, se podemos dizer assim, segundo as necessidades primárias e onde todos terão seus desejos realizados (PLATÃO, 1993).

Este primeiro esboço de cidade é pouco interpretado pelos comentaristas, pois que o consideram muito pouco estruturado. Levando em conta o pequeno número de cidadãos que a cidade teria, Dixsaut (2003) não considera uma cidade, apenas uma associação de pessoas para satisfazerem suas necessidades básicas, apesar de não ser o que se lê no texto. Já Pappas (1996) sente falta das instituições, além das relações de poder que, de alguma forma, tornam complexas as organizações políticas que levariam o nome de cidade. Em razão dessa ausência de instituições e de poderes, Dixsaut (2003) e Pappas (1996) negam o estatuto de polis a tal associação, como também fará Glauco. Outro comentário é que ela jamais poderia ser a *polis* desejada por Platão, pois falta espaço para a filosofia, o que seria inadmissível. Como se trata de um primeiro momento, que tem como objetivo encontrar algo sobre a justiça e a injustiça, essa pequena organização serve como primeiro degrau de desenvolvimento para ampliar o que Platão pensa da polis e da alma humana, pontos que lhe são indispensáveis. Ao criar sua cidade justa, o filósofo fará o que pede Dixsaut e Pappas.

Mas Glauco exige mais de Sócrates e quer ampliá-la, chamando-a de cidade de porcos (372e), inserindo nela delícias e outras variedades não básicas. Então, essa nova cidade vem da exigência de Glauco, pois a primeira definição de justiça já esta dada e não poderá ser mudada, mesmo com a ampliação exigida pelo dialogante. Se não quer viver de forma rústica, mas com luxo e conforto, deixa-se a primeira cidade, que Sócrates considera sadia, e expande-se os desejos secundários (PLATÃO, 1993).

Este é um problema que toca a possibilidade de a alma multiplicar-se em desejos, o que leva à desmedida. Gazolla (1993), ao tratar dos desejos *epitímicos* da alma, isto é, daqueles ligados à imediatez

das coisas que queremos e que são, muitas vezes, coisas necessárias, afirma que desejar em si mesmo não é a questão platônica, pois todos os homens desejam e assim deve ser, mas o problema é como adequar todos os desejos em uma só cidade sem excluir ninguém e onde todos sejam atendidos nas suas necessidades. Para Chanteur (1980) ao tratar da natureza humana, da cidade e suas necessidades, afirma que a cidade é o campo onde se desdobra o cumprimento desses desejos humanos, por isso Platão pensa em três estamentos, levando em conta três largas funções exigidas na cidade, dando a ela uma especificidade fundamental: ele pensa uma estrutura para a alma também tripartida, de modo que todos os tipos de desejos, e não só os *epitímico*, possam emergir de um modo justo. Os interpretes estão em acordo, em geral, nessa leitura. Mas, como Platão conseguirá tal façanha?

Se o projeto é expandir a cidade e seus desejos segundo uma boa medida, conseqüentemente, deve-se aumentar o número de pessoas e auxiliares em todos os níveis, tanto quanto as mercadorias exigidas pelos desejos. Surge, justamente em 372d-e, a necessidade de ampliar o território da cidade para que possa haver alimentos para todos, tanto relativamente às necessidades básicas quanto à aquisição dos bens supérfluos que os cidadãos venham a desejar. Para isso, ela terá, também, de comercialização com seus vizinhos, diz Sócrates quanto ao que não possui e que se quer. Ora, sabe-se que nenhuma cidade é autossuficiente em tudo, e terá que possuir mais terra ou comercializar com outras regiões, daí pensar em guerras não é arbitrário.

Se assim for, é preciso um estamento especializado para guerras e relações internacionais que pode misturar-se com o produtivo: serão os guardiões. Essa segunda classe, juntamente com a dos produtores, técnicos, intermediários, será constituída por pessoas que tenham predisposição para o combate por natureza, e seu trabalho terá como foco proteger a cidade, interna e externamente, dos inimigos. Quanto à proteção interna, devem os guardiões vigiar a ordem e o funcionamento do todo para que cada cidadão exerça apenas aquilo que for de sua competência e não queira mais do que necessita segundo sua natureza. Ademais, que não cobice coisas além do que a cidade pode e deve dar. O próprio estamento dos guardiões deve atentar a si mesmo para que não se desvie, por excesso, de suas obrigações, pois sendo guerreiros

e fortes, é fácil se excederem na força contra e a favor de si mesmo. Isso acontece na decadência da aristocracia platônica para a timocracia como veremos.

Quanto à proteção externa, uma vez que há produção de riquezas, nada impede que outra cidade venha a desejar os bens que produz, e os guardiões serão treinados para o combate e proteção da sua própria. Essa será a diferença para com os *technikoi*: os guardiões não produzem nada, apenas protegem e guerreiam, por isso terão uma predisposição anímica diferente daqueles que lidam com a produção. O que se esperar de sua natureza são qualidades muito específicas e baseadas no que Platão (1993) chamará de “natureza filosófica” (376b).

É essa predisposição anímica para a filosofia que dos guardiões aparecerá o filósofo. Essa terceira classe será responsável pela educação e governo da cidade. O que se observa é que a organização da cidade justa esta fundamentada nas três potencias da alma: epitimética, timocrática e logística. Essas potências precisam ser mais investigadas, o que farei em uma investigação futura. Então, cada um exercerá função específica de acordo com a potencia que mais se sobressaia visando o bem de todos e dessa forma cada um terá seus desejos realizados.

Mas Platão (1993) não ver simplesmente a realização dos desejos como causa da boa ordem. É necessário também desenvolver nos cidadãos um sentimento que os possibilite uma unidade mais harmônica, pois se são diferentes necessitarão de um sentimento comum evitando assim os conflitos internos da *polis*. Para desenvolver esse sentimento de *philia*, o referido filósofo, se utilizará da educação como formadora do caráter de cada um. Isso o faz rejeitar os mitos homéricos como elementos de base e o substituirá pelo mito hesiódico das raças.

O mito da raça (414c - 415d) é utilizado como uma “nobre mentira” que fundamentará a unidade da cidade (PLATÃO, 1993). Esse é um procedimento utilizado apenas pelo governante aos demais fica proibido esse procedimento. Esse mito dar suporte ao principio de Platão ao afirmar que cada homem é diferente por natureza e nessa diferença cada um exercendo o melhor no que possui enquanto potencia teremos os melhores artesãos, guardiões e governante filósofo.

O problema maior na continuação desse governo esta na origem do governante. Ele terá como maior habilidade o uso do logístico e

através dessa habilidade manterá uma harmonia própria, equilibrando os desejos pessoais e sendo capaz de administrar os demais para a cidade. E deve ser capaz também de educar a cidade nas suas *aretais*: coragem, temperança, sabedoria e justiça. Para que se tenha uma geração equilibrada, Platão (1993) propõe que cada estamento gere filhos para cidade entre si, mas ele também afirma que isso não garante nada, que artesãos gerem filhos com potencia para a artesanaria e assim sucessivamente. E deixa registrado que a raça de ouro é rara e não nasce com facilidade. Se durante o ciclo de governo aristocrático não nasce alguém com tal habilidade, logística, a tendência do governo vai se degenerar para outra forma, já que faltará alguém que tenha a larga visão e a capacidade de conhecer a alma de cada um para que seja educado, possibilitando assim a ordem da cidade justa ou aristocrática.

Então como se dá a passagem da Aristocracia para a Timocracia? Platão (1993) havia informado que se deve a sedição que se origina no seio do governo (545d-e) e como afirma o filósofo (546a) tudo o que nasce está sujeito à corrupção, então nem mesmo essa constituição aristocrática estaria livre de ser corrompida se os homens assim como a natureza completarem seus ciclos e não gerarão mais semelhantes (546a - 547a). Sinais disso emergem. Quando essa modificação tem início, primeiramente surge na cidade o desinteresse pelas artes das Musas e pela ginástica, o que resultará em homens menos cultos. Em seguida, ocorre a separação (conforme 545d-e) entre governante e guardiões.

Dessa discórdia (*stasis*) na Aristocracia, são criados dois tipos de homens: um formado pelo ferro e bronze, que se voltará para o lucro, posses de terras e casas (547 b), e outro formado pelo ouro e prata. Este último tipo as Musas dotaram de maior riqueza de alma e conservaram algo da antiga excelência. Após o conflito, os dois tipos estabelecem entre si um acordo para que possam viver de forma a conservarem os interesses de cada grupo, emergindo, assim, uma nova cidade dividida em dois tipos de homens, dois grupos de desejos a serem saciados. Assim temos uma nova cidade dividida em dois grupos: é a Timocracia. Nela, os interesses são duplos: uns têm afeição de riquezas (548a) e outros, impetuosos e dominantes, terão amor pelas disputas e honrarias (548c). Essa constituição estimulará nos seus cidadãos a veneração

pelos seus chefes e a aversão dos guerreiros pelos agricultores, o que se dá pela forma cindida de como são educados (PLATÃO, 1993).

Não se deve esquecer de que o governo será dos Timocratas, impetuosos e guerreiros, mas logo tudo o que sai da confraria guerreira será visto como inferior e de, alguma forma, subalterno a ela. Sendo treinados para a guerra, esses timocratas terão aversão às artes manuais, pois foram educados para o combate (548b-c) (PLATÃO, 1993).

A passagem da Timocracia para a Oligarquia se dá no seguinte contexto (549a-b): na juventude, os homens, levados pelo ímpeto guerreiro, desprezam a riqueza, mas na medida em que se tornam mais velhos, apreciam cada vez mais o acúmulo dos bens, o que os leva à avareza, pois querem sempre acumular mais e mais (PLATÃO, 1993). Por não possuir *arete* logística como predomínio, o homem, o homem timocrático perde parte de sua capacidade de raciocínio, o que confirma não só a degeneração por natureza como pela educação, também neste ponto, e pela educação imitam os outros que têm riqueza e desintegram parte de sua antiga natureza que podia dispensá-las. Que modelo tem o jovem timocrático para seguir esse tipo de governo?

O primeiro modelo é a imagem do pai (549c), considerado um homem de bem e ainda comedido no gosto de riquezas e na avareza, mas que habita uma polis já corrompida quanto a tal gosto. Ao lado do pai, mas no outro polo, tem a imagem da mãe como uma mulher ambiciosa, que demonstra desprezo pela forma de vida do marido e mostra ao filho que se sente diminuída entre as outras mulheres pela falta de ambição do companheiro, bem como por ele ser indiferente à forma de vida com bens crematísticos, dos outros homens da cidade (PLATÃO, 1993).

Além dos pais, o jovem terá os criados a inflamá-lo para que seja mais arrojado e ambicioso que o pai, e na cidade, o jovem vê e escuta coisas semelhantes (550a) às que vê e ouve em sua casa (PLATÃO, 1993). Na educação, portanto, tem-se o jovem em conflito diante de referências diversas. Os homens assim educados não necessariamente maus por natureza, mas sim por terem má educação, conflituosa, com *logoi* diferentes, e acabam por adotarem o modo de ser mais geral, ou seja, dos plutocratas. Assim, a imagem do pai deixa de representar, facilmente, o modelo a seguir.

Explicado essa transição, trata-se de compreender como se apresenta o governo oligárquico. Em 550c-d, é dito que tal governo “[...] tem sua base no censo de propriedade, na qual os ricos governam, mas os pobres, não” (PLATÃO, 1993). Conservando parte da Timocracia quanto ao desejo de acúmulo de riquezas excessivas, acrescenta-se o desejo de gastar em coisas que não são normalmente oferecidas pela cidade, não são contempladas pelas leis, o que leva à desobediência. É uma cidade onde os homens são concorrentes entre si com base na posse de riquezas e, quanto mais cultuam as posses, menos exercitam as virtudes. Comenta Platão (1993): “De amantes das competições e das honras que eram, por fim eles se tornam amantes do lucro e avaros; elogiam e admiram os ricos e os conduzem ao poder, mas desprezam o pobre” (551a-b).

Dessa reflexão sobre a oligarquia e o desejo exacerbado pela riqueza, lembremos que o que acontece no período em que se instala a conhecida “Tirania dos Trinta” em Atenas. Foi um governo de uma oligarquia sedenta de riqueza e de poder, o que resultou em ações como o extermínio da família de Céfalo¹. Agem os tiranos como zangões cheios de fúrias usando de seus ferrões, conforme descreve Platão (1993) sobre os homens de posse e prestígio na tirania. Além da experiência ateniense, também é a riqueza que deseja Giges no mito, como demonstra o filósofo (359c – 360c), pois o pastor, aparentemente tranquilo em sua vida, tem internamente o desejo de ser senhor, foi criada a condição para a realização do desejo do pastor pelo anel, e ele o usou como queria.

O que temos na oligarquia são, assim, homens carregando em si vários desejos que devem ser realizados. Numa linguagem figurada, seriam sementes que a qualquer momento podem germinar, basta que haja condição necessária para desabrocharem. O solo, nesse caso, é a própria alma e as condições sociais que vão criando novos tipos ou modelos de homens nela. No caso da Oligarquia, cria dois tipos: o rico e o pobre. E como se originam os pobres nessa forma de governo? Deve-se responder olhando a formação dos ricos. Qual é a natureza predominante no homem oligárquico? É a avareza. Mais o que é a avareza? É o amor pela riqueza. Esse então é o sentimento que move os homens na cidade oligárquica. O problema é que nem todos terão

¹ Sobre o problema do assassinato da família de Céfalo ver: Lysias (1955).

condição de acúmulo e posse dos considerados bens de riqueza, mas, para se ter legitimidade nessa forma de relação entre rico e pobres, a cidade estabelece lei (551 b), para classificar os seus cidadãos de acordo com os bens acumulados e é estipulada certa cota de bens para que se possa participar nas deliberações do governo (PLATÃO, 1993). Nesse caso, uma minoria manda e uma maioria fica excluída do governo por serem considerados pobres, por não terem a quantidade de bens estipulados para participarem do governo. Essa maioria é desprezada por não ter riquezas.

Dividida entre ricos e pobres, não terá harmonia, mas todos conspirarão entre si. Por ser uma cidade onde falta instrução, criará nela malfeitores, resultado da educação defeituosa adotada nessa constituição, pois como se sabe, a Oligarquia é uma *politeia* que cultua a riqueza excessiva e não tem qualquer temperança, e a libertinagem passa a existir nela.

Assim, a própria oligarquia cria leis que possibilitam aos homens insaciáveis conseguirem dinheiro e levarem, qualquer um, mesmo os ricos, a um estado de penúria, já que é possibilitada a venda de todos os bens. Desse modo, a prática do homem oligárquico (556 a) é a de submeter outros homens ao poder de seu dinheiro (PLATÃO, 1993). Aos antigos ricos a situação de penúria, seja por toma emprestado dinheiro, seja por ter que vender suas propriedades. Logo, a cidade fica plena de homens endividados, desonrados e cheios de ódio. São esses sentimentos que acarretarão a revolução dentro da cidade e que farão surgir a Democracia. Mais uma vez, o germe da sedição instaura-se no seio do próprio governo.

Além dessa relação ditada pela posse, os jovens (55b-c) levarão uma vida de dissipação, de ociosidade, inativo quer fisicamente, quer espiritualmente. Serão indolentes para resistir aos prazeres e aos desgostos, e com pais preocupados em acumular bens, sem outra preocupação (PLATÃO, 1993).

Nascida a Democracia nesse contexto, tem enquanto bem maior a liberdade. Só que a liberdade torna-se excessiva tornando os homens preguiçosos reduzindo-os em escravos. Esse é um governo dividido em três grupos: um é constituído pelos que brigam pela liberdade e estão sempre na frente dos outros (564 d), outro é constituído pelos

que ambicionam a riqueza, e um terceiro é o povo, os trabalhadores que não tem de modo nenhum grandes posses. Esses três grupos estão sempre um contra o outro num conflito sem fim (PLATÃO, 1993).

Instalado dentro do próprio governo a crise, espera-se que tenha uma solução, e como escreve o próprio Platão (1993), que de tanto processos e denuncia, o povo assinala uma pessoa qualquer indicada por sua grandeza diante dos demais como o protetor (565b-d). O tirano aparece exatamente da semente desse protetor.

Como informa o filósofo sobre o perfil desse governante tirano que:

Por ventura não é também assim que aquele que está à frente do povo e que, apanhando a multidão a obedecer-lhe, não se abstém do sangue dos da sua tribo, mas devido a uma acusação injusta, como é habitual, leva-o a tribunal, manchando-se com um crime, ao fazer desaparecer a vida daquele homem, provando com a língua e a boca ímpias o sangue da família, e o exila e o mata, acenando com o cancelamento das dívidas e a distribuição das terras? Acaso para um homem assim não é forçoso, depois disto, e fatal, que pereça às mãos dos inimigos ou que se torne um tirano, transformando-se de homem em lobo? (PLATÃO, 1993 [565e – 566a]).

Esse é o pior dos governos, onde o excesso não só transforma os cidadãos em escravos do tirano, mas o tirano escravo dos desejos e paixões. O que verificamos é que há um movimento constante na alma humana, quando não tem referencia educativa para um controle dos desejos e das paixões, em tornar o homem desmedido, excessivo. Par que se evite tamanha violência com o próprio homem, é necessário que alguém seja capaz de conduzi-lo para modelos melhores, isso cabe ao governante filósofo, mas como sabe essa é uma raça que não nasce com tanta facilidade, depende da vontade divina.

Conclui-se que todo o percurso que Platão faz em sua *A República* é uma reflexão a cerca dos desejos e da dificuldade que se tem para manter o autocontrole dos mesmos. Logo quando o homem não consegue dominar os seus ímpetos não tem como governar uma cidade. Se for para o governo transforma-se em um verdadeiro zagaço em busca de realização dos seus desejos subjulgando o que for necessário para atingir o seu fim. Dessa forma o governo não é nada mais do que o

reflexo da alma de quem está nele, cheio de vícios e cego pelas paixões desenfreadas arrasta a todos para o mesmo fim. Assim o que se tem exposto é só o reflexo da alma nas formas de governo, os governos são o que esta aparente, mas falta uma investigação mais bem elaborada sobre a alma e suas potencias para que si possa conhecer como esses ímpetos podem ou não serem educados. Isso deixaremos para uma investigação futura.

REFERÊNCIAS

- CHANTEUR, Janine. *Platon, Le désir et la cité*. Paris: Sirey Craig, 1980.
- DIXSAUT, Monique. *Platon*. Paris: Vrin, 2003.
- GAZOLLA, Rachel. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LYSIAS. *Discours*. Trad. Louis Gernet. Paris: Belles Lettres, 1955.
- PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Trad. Abílio Queiroz. Lisboa: Ed. 70, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. *Timeu*. Trad. Calos Alberto Nunes. Belém: RFP, 2000.

Sustentabilidade do estado de bem estar social ou sociedade segmentada e violenta

José Marcos Miné Vanzella

Centro Universitário Salesiano de São Paulo

O presente ensaio apresenta a questão: Qual a racionalidade do Estado de bem estar social e como ela ambigualmente se opõe, mas também sustenta uma sociedade segmentada e violenta?

Inicialmente procura-se compreender qual a racionalidade do Estado a partir de uma abordagem do pensamento do filósofo Jürgen Habermas, entre facticidade e validade e o nexos interno entre democracia e direitos humanos.

No segundo momento procura-se verificar o equilíbrio entre o papel normalizado do empregado e o papel valorizado do consumidor, bem como o papel de fidelidade do cliente e de liberdade do cidadão no arranjo domesticador do antagonismo de classes do Estado social.

No terceiro momento procura-se apresentar quais seriam as principais ambiguidades desse arranjo, para compreender seus efeitos de reificação e colonização do mundo da vida, acirrados em tempos de crise.

1 A LEGITIMIDADE ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE, DIREITO E DEMOCRACIA

Habermas entende que só no âmbito da tensão entre facticidade e validade é que a questão da legitimidade de direitos pode ser adequadamente pensada. Só após a explicitação do agir comunicativo pode-se

refletir adequadamente sobre os juízos pragmáticos funcionais, éticos e morais que são constitutivos do *médium* do direito. Segundo o autor: “princípios normativistas correm o risco de perder o contato com a realidade social, e princípios objetivistas, deixam fora de foco qualquer aspecto normativo, [...]” (1997a, p. 23) Porém, se guardadas as devidas reservas vindas das abordagens desmascaradoras do capital e do poder, pode-se manter a partir da teoria do agir comunicativo a suposição: “Direito associação de membros livres e iguais, cuja coesão resulta simultaneamente da ameaça de sanções externas e da suposição de um acordo racional motivado.” (1997a, p. 25) Habermas afirma “Considerada em sentido amplo, como um mundo da vida estruturado simbolicamente, a sociedade se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo” (1990, p. 97) A questão da legitimidade do direito deve ser abordada a partir do enfoque comunicativo, sem que esse perca o contato com a perspectiva objetivista. Nestes termos, segundo nosso autor a pessoa que age comunicativamente, “se situa no nível de expectativas obrigatórias de comportamento em relação às quais se supõe um acordo racionalmente motivado entre parceiros jurídicos.” (1997a, p. 52) O entendimento, precede e é condição de qualquer agir estratégico. Porém, os falantes podem dizer sim ou não na comunicação, contudo: os pressupostos comunicativos [...] têm de ser admitidos *factualmente* por todos os participantes todas as vezes que desejarem entrar numa argumentação, com pretensões de verdade ou validade. (1997a p. 34) Habermas demonstra essa tese no capítulo III de sua vasta obra Teoria do Agir comunicativo. (2012a) Segundo nosso autor o acordo obtido comunicativamente é medido pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, neste sentido:

Essas tomadas de posição são indicativas de que o consenso é precário e guarda sempre em si a possibilidade do dissenso. Entretanto: “A motivação oracional para o acordo que se apoia sobre o “poder dizer não”, tem certamente a vantagem de uma estabilização *não-violenta* de expectativas de comportamento”. (1997a, p. 40)

Habermas coloca a seguinte questão: como é possível surgir ordem social, legítima, a partir de processos de formação de consenso

que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade? Neste sentido ele nos dá uma importante indicação: “Quando, porém, um ator deseja entender-se com outros atores sobre condições a serem preenchidas em comum para que tenha sucesso em suas ações, a regra amarra a sua ‘vontade livre’ através de uma pretensão de validade deontológica.” (1997a, p. 51) Neste sentido a permissão para a coerção jurídica é deduzida de uma expectativa de *legitimidade* vinda da vontade livre. Porém com Marx e Foucault essa compreensão pode ser desmentida através de fatos sociais externos que interferem no sistema jurídico. Habermas não se esquece que: “Sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistemicamente, através de mercados e do poder administrativo”. (1997a, p. 61) Por esse motivo: “Com muita frequência o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo” (1997a, p. 62) Entretanto, esse juízo ético de um poder ilegítimo só pode ser coerentemente alcançado numa abordagem que tendo objetividade não descarte seu teor normativo. Apoiando-se em Habermas, Rainer Forst também afirma que o direito se distingue de todos os meios sociais por estar ligado as três fontes de integração social, solidariedade social, dinheiro e poder, para ele:

Assim, o direito é uma espécie de meio geral que abrange todas as bases do sistema e da sociedade, transformando a comunicação do mundo da vida e a formação de vontade social em uma linguagem capaz de ser compreendida em sistemas diferenciados. (2009, p.181)

O direito é visto não apenas em sua ligação com o poder e o dinheiro, mas em sua tripla conexão que também envolve a solidariedade social. Neste sentido pode-se entender como o direito moderno estrutura-se a partir de um sistema de normas positivas e impositivas que pretendem garantir a liberdade e estão associadas a uma pretensão de legitimidade e não apenas a dominação (1997b, p.307) Portanto, facticidade e validade ficam entrelaçadas nesta abordagem normativa do direito. É importante entender que por articular interesses econômicos, poder, auto-compreensão ética e moral, o direito moderno é em parte funcional e em parte comunicativo.

Na compreensão habermasiana o nexa interno com agir comunicativo, supera a concorrência entre direitos humanos e soberania do povo, ambos são fundamentais para legitimar o direito. Por isso: “A legitimidade do direito deve ser compatível com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal bem como com os princípios éticos de uma conduta de vida auto-responsável.” (1997a, 132-133) O ponto de partida é a constituição da autonomia do cidadão, na qual o *ethos* passa pelo crivo de fundamentações pós-tradicionais. “Através do *médium* de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui *per se* todos os interesses não-universalizáveis.” (1997a, p.135-136) Habermas esclarece então o nexa interno entre a soberania do povo e direitos humanos que não reside simplesmente na autonomia política, mas em seu conteúdo normativo, neste sentido a decisão da maioria tem que ser compatível com os princípios morais e éticos. (1997a, Cf. p.137) Neste sentido também se esclarece o sentido da cooriginalidade da autonomia privada e pública o qual ensina “serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos.” (1997a, p.139) A autonomia privada e pública, bem como seus limites é definida no mesmo processo do exercício autônomo da autonomia política, visto que os direitos privados são intersubjetivos, constituídos no *médium* do próprio direito. O princípio da democracia, que não pode se opor aos direitos humanos tem que preservar cada um dos parceiros do direito. O modo de fazê-lo é garantindo para cada um os mesmos direitos fundamentais. Habermas exprime o princípio da democracia na seguinte forma: “Que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normalização discursiva.” (1997a, p.145) Nesta perspectiva liberdades públicas e privadas não se opõem, pois a liberação do arbítrio dos atores orientados pelo sucesso, na obrigação do agir orientado pelo entendimento constitui apenas o verso da medalha da coordenação da ação por intermédio de leis. (1997a, p.155) São os próprios civis que decidem como devem ser os direitos. Os direitos políticos fundamentais têm que institucionalizar o uso público das liberdades comunicativas *na forma* de direitos subjetivos, direitos públicos e privados possuem, portanto um nexa interno.

Uma vez que se compreende o sentido da conexão interna entre direitos humanos e democracia, autonomia pública e privada, no horizonte dialético entre facticidade e validade cumpre esclarecer a conexão entre Estado de direito, poder administrativo e poder comunicativo. Iniciamos pois pela compreensão da necessidade do Estado de direito segundo Habermas:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos (individuais, políticos e sociais) tem que ser implantados, porque a comunidade de direitos necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados. (1997a, p. 171)

Pode-se verificar que o papel do Estado aponta para um conjunto de prestações de serviços à população. Em nosso contexto a soberania do povo, não se identifica com o poder administrativo, antes “se retira para os círculos de comunicação de foros e corporações, de certa forma destituídos de sujeito. Somente nesta forma anônima o poder comunicativamente diluído pode ligar o poder administrativo do aparelho estatal à vontade dos cidadãos.” (1997a, p. 173) Essa ligação, porém, é intermitente. Situado perante uma esfera pública mais ampla e independente o poder administrativo pode distanciar-se dela. Contudo para Habermas; A produção de um direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos (1997a,p.185) Se o poder da administração do Estado, constituído conforme o direito, não estiver apoiado num poder comunicativo normatizador, a fonte da justiça, da qual o direito extrai sua legitimidade, secará. (1997a, p.186) Isso significa que os condicionamentos sistêmicos, da lógica do poder e do dinheiro podem produzir a dominação. Porém, Habermas entende que o fenômeno “básico do poder é o potencial de uma *vontade comum* formada numa comunicação não coagida.” (1997a, p. 187) Esse poder comunicativo legitimador é disputado pelas organizações nos Estados. Quando a opinião pública se manifesta com veemência e as manifestações tomam as ruas, elas podem orientar, mas não substituir as ações do Estado fazendo frente aos condicionamentos sistêmicos do poder e do dinheiro.

O direito ultrapassa as fronteiras dos discursos de justiça e inclui problemas de auto-entendimento e de compensação de interesses. A prática de *entendimento* distingue-se da prática de *negociação*: “Enquanto um acordo racionalmente motivado se apoia em argumentos que convencem da mesma maneira todos os partidos, um compromisso pode ser aceito por diferentes partidos por razões diferentes.” (1997a,p. 207) Porém é preciso supor que os programas negociados e obtidos discursivamente podem ser justificados moralmente.

O direito constitui o poder político e vice-versa. Isso cria entre ambos um nexos que abre e perpetua a possibilidade latente de uma instrumentalização do direito para o emprego estratégico do poder. [...] No entanto essas relações de troca alimentam-se de uma normalização legítima do direito, a qual, conforme vimos, tem parentesco com a formação do poder comunicativo. (1997a, 211-212)

Apesar do reconhecimento dos condicionamentos da lógica do poder e da economia, não se pode esquecer que o direito também é fruto do entendimento racionalmente motivado. Habermas lembra os tipos de jogos de linguagem que estão na base do direito: “Em negociações [...] pode formar-se uma vontade geral *agregada*; em discursos hermenêuticos de auto entendimento, uma vontade geral *autêntica*; em discursos morais de fundamentação uma vontade geral *autônoma*.” (1997a, p. 225) Entretanto esses processos genéticos do direito exigem ainda que “os discursos conduzidos representativamente sejam porosos e sensíveis aos estímulos, temas e contribuições informais e argumentos fornecidos por uma esfera pública pluralista.” (1997a, p.227) Essa relação de porosidade à esfera pública é importante fonte de legitimidade do direito, pois nela manifesta-se a soberania do povo. Deste modo o poder administrativo conecta-se com o poder comunicativo, tanto pelos discursos internos de negociações, auto-entendimento e morais, como pelas manifestações externas da opinião pública e da vontade.

2. O ARRANJO DOMESTICADOR DO CONFLITO DE CLASSES

Para entender o impacto da crise da econômica sobre o arranjo domesticador dos antagonismos de classe é necessário primeiro com-

preender o papel do Estado pacificador. Encontramos essa descrição no pensamento de Habermas, a partir do momento em que na sua “Teoria do Agir comunicativo” ele analisa como a mediatização do mundo da vida se transforma em colonização. Em suas palavras:

Do ângulo dos subsistemas ‘economia’ e ‘Estado’, as interações com o respectivo mundo da vida se realizam na forma de relações de troca ligadas paralelamente. O sistema econômico troca o salário por trabalho (como *input* específico), assim como bens e serviços (como *output* de produtos próprios) pela demanda dos consumidores. A administração pública permuta realizações organizatórias por impostos (como *input específico*) e decisões políticas (como *output* de produtos próprios) pela lealdade das massas. (2012b, p.577)

Na perspectiva do mundo da vida apresenta-se a cristalização dos papéis sociais do trabalhador e do consumidor, do cliente e do cidadão. Na ordem institucional do mundo da vida emoldurada pelo direito os dois subsistemas operam a colonização do mundo da vida nas seguintes relações: em termos econômicos a pessoa na esfera privada assume o duplo papel de trabalhador e consumidor. Enquanto trabalhador oferece sua força de trabalho e recebe o salário, enquanto consumidor recebe bens e oferece demanda ao mercado. Por outro lado em termos políticos, na esfera pública, assume o duplo papel de cliente e cidadão: enquanto cliente paga impostos e recebe do Estado serviços de organização, enquanto cidadão recebe decisões políticas e concede sua lealdade (2012b, p. 579). Com esses mecanismos as relações de solidariedade do mundo da vida são substituídas por meios de controle abstratos ligados ao dinheiro e ao poder. Nas palavras de Habermas:

Assim como o trabalho concreto tem de ser transformado em trabalho abstrato para que possa ser trocado por salário, assim também as orientações conformes a valores de uso têm de ser transformadas em preferências de demanda, e as opiniões publicamente articuladas e as manifestações da vontade coletiva têm de ser transformadas, de certo modo, em lealdades de massa, para poderem ser trocadas por bens de consumo e por liderança política. (2012b, p. 582)

Porém os meios de controle dinheiro e poder segundo Parsons não podem substituir o entendimento, na esfera da reprodução simbólica e cultural. Escrevendo sobre os meios do dinheiro e do poder Habermas afirma:

fracassam nas esferas da reprodução cultural, da integração social e da socialização; pois nessas funções eles não conseguem substituir o mecanismo do entendimento, coordenador da ação. Sua reprodução simbólica, diferentemente da reprodução material do mundo da vida, não pode ser deslocada para os fundamentos da integração sistêmica sem que haja efeitos secundários patológicos. (2012b p.583)

Porém, com o enfraquecimento da ética protestante os estilos de vida do ‘especialista sem espírito’ e do estético-hedonista do ‘homem do prazer sem coração’ podem: “apropriar-se da mesma pessoa; e nesse momento acontece uma fragmentação da pessoa, a tal ponto que o indivíduo perde a capacidade de imprimir coerência a sua história de vida.” (2012b, p. 584) Essa dilaceração da pessoa faz com que a esfera privada perca sua força orientadora, o que corresponde a uma degradação ética.

Em um sistema político que já não tem à sua disposição força vinculante de cosmovisões metafísico-religiosas está ameaçado com a perda da legitimidade. Weber teme especialmente a sobrecarga resultante de expectativas de legitimidade falsas, não mais resgatáveis, como também a insatisfação dos que não conseguem se conformar ‘com o fato básico’ de que ‘nosso destino consiste em viver numa época distanciada de Deus e dos profetas’ o que os leva a procurar falsos profetas ou sucedâneos. (2012b, p.586)

Habermas entende que as causas da unilateralidade dos estilos de vida devem ser buscadas: “na monetarização e na burocratização da prática cotidiana, no âmbito da esfera privada e da pública.” (2012b, 587) É na colonização do mundo da vida que se encontra a chave do problema, em suas palavras:

À medida que o sistema econômico submete a seus imperativos a forma de vida das economias domésticas privadas e a condu-

ta de vida dos consumidores e assalariados, o consumismo e o individualismo possessivo, bem como os motivos relacionados com o rendimento e a competitividade, se transformam na força configuradora. (2012b, p. 587)

Por outro lado Habermas entende que quando os problemas transmitidos pela tradição podem ser tratados como questões de conhecimento, de justiça e de gosto, chega-se a uma diferenciação entre esferas de valor da ciência, da moral e da arte. (2012b, p.589) Iluministas como Condorcet acreditavam que “as artes e as ciências iriam promover a interpretação do mundo e de si, o progresso moral, a justiça das instituições sociais, e inclusive a felicidade do homem.” (2012b, p. 590) O autor alemão em vários escritos como “Fragmentos filosóficos teológicos” (1999) “Israel e Atenas” (2001) “Entre naturalismo e religião” (2007) “Fé e Saber” (2013) reabilita também a religião. Ele apresenta um potencial de cooperação na concepção da sociedade pós-secular, desde que se purifique do fundamentalismo e se deixe questionar pela razão. Tal cooperação é necessária para combater os desvios da modernidade como a:

racionalização unilateral da comunicação do dia a dia, tem sua origem na autonomização de subsistemas controlados por meios que se reificam além do horizonte do mundo da vida, formando uma realidade anômica, o que lhes permite penetrar, por seus imperativos, nos núcleos do mundo da vida. O solo da hermenêutica do cotidiano. (2012b, p. 591)

A ruptura com a tradição é ambivalente possibilitando, por um lado a anomia, quando se entende que não se conseguiu repor a substância comunicativa, por outro lado a emancipação com incremento da autonomia. Habermas, porém entende que:

quando a cultura, a sociedade e a personalidade se separam e, de outro lado, a base de validade do agir orientado pelo entendimento passa a substituir os fundamentos sagrados da integração social, afloram *indícios de uma comunicação cotidiana pós-tradicional*, autônoma, que impõe limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados. Ela é capaz de romper as cápsulas das culturas de especialistas, conseguindo eludir os perigos da reificação e da desertificação. (2012b, p. 595)

Ciente da ambivalência da perda de sentido e da liberdade Habermas procura demonstrar que estes fenômenos não são fortuitos, desenvolvendo a tese da colonização do mundo da vida. É preciso lembrar que no primeiro volume de sua “Teoria do agir comunicativo” ele já havia criticado o preconceito moderno que desvaloriza as tradições. Quando tratou da compreensão de mundo mítica e moderna (2012a, 93ss).

Pode-se compreender o mecanismo estrutural que estará presente no arranjo pacificador do conflito de classes, a partir dos papéis econômicos normalizado do empregado e valorizado do consumidor e dos papéis políticos de fidelidade do cliente e autonomia do cidadão. A influência do processo de racionalização econômica e política submete a seus imperativos as demais esferas do mundo da vida.

3. A TESE DA COLONIZAÇÃO INTERNA DO MUNDO DA VIDA

Habermas procura mostrar como os subsistemas econômico e burocrático, ao mesmo tempo viabilizam a integração social e reificam o ser humano em concorrência com a integração cultural. Ele apresenta a contribuição da teoria marxiana do valor para uma teoria da reificação, explica a pacificação do conflito de classes no Estado social e religa a doutrina marxiana da ideologia às considerações weberianas da modernidade cultural (2012b, p. 602).

Recorrendo a Marx nosso autor também afirma que: “a transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato equivale a um processo de reificação da vida social e da particular.” Habermas reconhece méritos na teoria de Marx: “Tal teoria fornece regras para a *relação de troca* entre o sistema econômico e o mundo da vida, *fundamental* para a apropriação da força de trabalho regulada pelo mercado. Tais regras permitem traduzir proposições sistêmicas.” (2012b, p. 606) Na sequência afirma “Marx *denuncia* o processo de manutenção da integridade do sistema econômico como uma dinâmica da exploração, que se torna irreconhecível em virtude da reificação.” (2012b, p. 608) Seu reconhecimento dos segredos do capital exige acompanhar os vestígios históricos da destruição que provoca. A verdade sobre o capital é que ele é modificável historicamente (2012b, p. 609). Porém também critica Marx num ponto essencial:

Ele não percebe que a diferenciação entre aparelho do Estado e economia *também* constitui um nível superior de diferenciação do próprio sistema, o qual abre simultaneamente novas possibilidades de controle e impõe uma reorganização das velhas relações de classes feudais. (2012b, p.611)

Marx deparou-se com o aparelho ideológico do Estado burguês, e a ele contrapôs a ditadura do proletariado. Não conheceu, portanto, a democracia social e suas possibilidades de controle e compensações do sistema capitalista. Habermas também ressalta que “Marx não possui critérios para estabelecer uma distinção clara entre a destruição de formas de vida tradicionais e a reificação de mundos da vida pós-tradicionais.” (2012b, p. 613). Como aqueles que vivemos hoje nas democracias de massa. Nesta perspectiva pode-se entender melhor o Intervencionismo do Estado do social e sua limitação dentro do sistema geral:

Entretanto, a substituição de funções do mercado por funções do Estado não pode ameaçar o nível de investimento das empresas privadas, que tem que ser preservado em princípio. O crescimento econômico perderia sua *dinâmica* capitalista *própria* e a economia o seu primado se o processo de produção fosse controlado pelo meio “poder” (2012b, p. 619)

Nesta perspectiva o Estado manipula condições marginais e reativas de defesa e compensação de efeitos colaterais, pois: “O mecanismo propulsor de uma economia controlada pelo meio ‘dinheiro’ determina esse modo lacunar de se servir do poder de decisão administrativa. (2012b, p. 619) Nesta altura comenta os trabalhos de Claus Offe que procuram explicar as crises e manobras de controle. Essas explicações encontram-se Em especial nos capítulos “Critérios de racionalidade e problemas funcionais de ação político-administrativa”, “A ingovernabilidade: sobre o renascimento das teorias conservadoras da crise” (OFFE, 1984, 216ss) Offe demonstra que “a carência e a repressão tornaram-se ‘locais’ escapando assim a uma política organizadora unificadora, porque assumem formas desiguais...” (1984, p307) Deste diagnóstico Offe projeta a necessidade de novas formas de institucionalização para que um efeito de agregação avance. Com base em Offe, Habermas esclarece a tensão que existe entre o capitalismo e a democracia:

Existe uma *indissolúvel* relação de tensão entre o capitalismo e a democracia, uma vez que eles configuram uma concorrência entre dois princípios opostos de integração social. Se dermos fé à autocompreensão expressa nos princípios da constituição democrática diremos que as sociedades democráticas afirmam o primado do mundo da vida contra os subsistemas que se separaram de suas ordens institucionais. O sentido normativo da democracia pode ser formulado numa teoria da sociedade da seguinte maneira: os limites do preenchimento das necessidades funcionais de esferas de ação integradas sistemicamente têm de ser procuradas na integridade do mundo da vida, isto é nas exigências das esferas de ação que dependem da integração social. (HABERMAS, 2012b, p. 621).

Como vimos anteriormente os princípios fundantes da democracia, implicam os direitos humanos, a articulação das liberdades públicas e privadas, numa sociedade de pessoas livres e iguais que cooperam. Por outro lado nosso autor sabe que as necessidades funcionais têm de ser preenchidas por uma tecnicização do mundo da vida. “O choque entre esses dois imperativos acontece especialmente no âmbito da esfera pública política, em que a autonomia do mundo da vida tem de se comprovar perante o sistema de ações administrativas.” (2012b, p. 622) Porém é importante notar que: “O consenso social é considerado como *primeiro elo* da corrente de formação da vontade política e como *base* da legitimação.” (2012b, p. 623) Por este motivo o Estado social precisa prestar contas tanto ao sistema quando as massas, por isso é de certa forma ambíguo e tem que resolver contradições internas. Nas palavras do autor:

Descobrimos, pois, que o sistema político não pode se emancipar pura e simplesmente das orientações do valor de uso dos cidadãos, uma vez que ele não consegue produzir *ad libitum* a leadade das massas, ou seja, é obrigado a fazer *ofertas de legitimação testáveis*. [...] Ora, a política social absorve inseguranças e desfavorecimentos externos sem tocar, no entanto, nas relações de dependência, de propriedade e de rendimentos, estruturalmente desiguais. (2012b, p. 625)

Por um lado o sistema capitalista precisa de estabilidade, infraestrutura e crescimento. Essa base sistêmica é condição de uma política

direciona para a edificação do Estado social, para poder fazer intervenções corretivas no modelo de distribuição das compensações sociais, que provocam reações dos grupos privilegiados. Nas palavras de Habermas: Por isso, existem limites fiscais que regulam o volume de investimentos do Estado social; além disso, o tipo de prestações e a organização da seguridade social têm de se adaptar à estrutura de troca. (2012b, p. 626) Desse modo o Estado social não elimina as velhas fontes da desigualdade social denunciadas por Marx, nem as desigualdades de tipo novo ligadas a disparidades e conflitos marginais. Porém nosso autor pode afirmar que: “O compromisso do Estado social modifica as condições das quatro relações de troca que se estabelecem entre o sistema (economia e Estado) e o mundo da vida (esfera privada e pública)” (2012b, p. 628). Tem-se como resultado o seguinte:

Esse novo equilíbrio entre o papel normalizado do empregado e o papel valorizado do consumidor é, conforme salientado, resultado de um arranjo por parte do Estado social, que se torna possível sob as condições da democracia de massa. [...] A implantação de direitos políticos fundamentais no quadro da democracia de massa significa, de um lado, a universalização do papel do cidadão; de outro lado, a segmentação desse mesmo papel em relação ao processo de decisão e o esvaziamento da participação política, que passa a não ter mais conteúdo participativo. (2012b, p. 629-630)

O Estado social possibilita assim uma pacificação razoável dos conflitos, porém não sua superação ou eliminação. Trata-se apenas de um arranjo domesticador dos conflitos de classes. Com o esvaziamento da participação política torna-se ambíguo, pois, ao mesmo tempo viabiliza a implantação de direitos fundamentais e os desvaloriza nos seguintes termos:

O Estado social compra a neutralização do papel generalizado de cidadão utilizando a moeda dos valores de uso, adquiridos pelos cidadãos enquanto clientes das burocracias do Estado do bem-estar-social. Clientes são os indivíduos que chegam ao gozo do Estado Social; e o papel de cliente é o *pendant* que torna aceitável uma participação política diluída abstratamente e esvaziada de sua efetividade. (2012b, p. 630)

Fica fácil compreender que com a crise da dinâmica do crescimento capitalista, o antagonismo de classes presente no sistema econômico aumenta o que transpareceu com toda clareza nas eleições brasileiras de 2015. O debate entre proteção do emprego e conquistas sociais e viabilidade do crescimento econômico para viabilizar bem estar social, empreendido pelos partidos que chegaram a reta final da eleição. Mostrou que eles são variantes políticas mais à direita ou à esquerda, de um mesmo modelo de fundo, que pretende administrar o conflito entre o sistema capitalista e a democracia. Eles representam, portanto, perspectivas diferentes de regulação do mesmo sistema a disposição do conflito de classes e grupos, sem grandes rupturas, seja para a direita ou para a esquerda. Isso, porém, não evitou que os ânimos se acirrassem, ao ponto da linguagem da campanha criar cisões que abrem espaços a ações de grupos mais extremos.

Habermas ainda procura combinar certa recepção de Marx com a crítica cultural de Weber, no que tange as imagens de mundo metafísicas e religiosas. Observa-se que o retorno ao religioso é ambivalente, pode significar retorno à irracionalidade justificadora, ou contribuir na luta contra a reificação do sistema. Por um lado “Os clássicos *movimentos de emancipação da burguesia* provocaram *reações tradicionalistas* regressivas, típicas de uma imitação da substancialidade pré-burguesa.” (2012b, p. 635-636). Por outro lado são fontes de princípios e valores pré-políticos, motivadores da solidariedade cidadã. HABERMAS (2007, p. 33ss) Por outro lado o: “mundo da vida racionalizado perde suas possibilidades estruturais de formular ideologias” (2012b, p. 637). Em seu livro “A crise de legitimidade do capitalismo tardio” (1999, p.47ss) Habermas mostra a tendência de crise do capitalismo avançado, seu impacto sobre as pessoas, os Estados e o meio ambiente. Ele elabora um quadro de tendências de crise e explicações, que aborda a crise econômica, de racionalidade, de legitimação e de motivação que desenvolve nos capítulos seguintes (1999, p.67). Nossa abordagem limita-se a compreensão da questão à “Teoria do Agir comunicativo” deixando para outra oportunidade esses desdobramentos. Nela Habermas comenta quanto ao impacto do sistema na consciência das pessoas:

A consciência cotidiana se sente ligada a tradições cuja pretensão de validade foi suspensa; por isso, ela se encontra irremediavel-

mente *fragmentada*, a não ser nos casos em que cai nas redes do tradicionalismo. Hoje em dia, a consciência '*falsa*' é substituída pela *fragmentada*, que evita qualquer tipo de esclarecimento sobre o mecanismo da reificação. E a partir desse momento ficam preenchidas as condições para uma colonização do *mundo da vida*. (2012b, p. 638)

Nossa condição cultural é mais complexa, além das influências ambivalentes das tradições religiosas, encontram-se as ideologias, também desvalorizadas e a cultura fragmentada. Sua conclusão é que "a teoria da reificação do capitalismo tardio, reformulada em termos de mundo da vida/sistema, tem de ser complementada por uma análise da modernidade cultural..." (2012b, p. 639). É certo que os subsistemas interferem na reprodução cultural, porém segundo nosso autor a colonização só tem lugar em condições:

- quando as formas de vida tradicionais estiverem desmanteladas a ponto de os componentes estruturais do mundo da vida (cultura, sociedade, personalidade) poderem se diferenciar.
- quando as relações de troca entre os subsistemas e o mundo da vida estiverem reguladas por meio de papéis diferenciados
- quando abstrações reais, que permitem disponibilizar a força de trabalho dos empregados e mobilizar os votos dos cidadãos eleitores, forem aceitas pelos interessados em troca de compensações conforme os sistemas.
- quando tais indenizações – de acordo com o padrão do Estado social – são financiadas pelo incremento do crescimento capitalista e canalizadas para os papéis do consumidor e do cliente, nos quais vêm se alojar as esperanças privatizadas de autodeterminação e de auto realização, extraídas do mundo do trabalho e da esfera pública. (2012b, p. 639-640)

Nesta altura fica claro como a passagem da integração social para a integração sistêmica assume a figura de juridificação, no *Estado social* e no *Estado de direito democrático*. Entendidos como "constitucionalização de uma relação de poder social ancorada em estruturas de classe. [...] Também se trata de juridificações destinadas a equilibrar o poder *no interior de uma esfera de ação já constituída juridicamente*." (2012b, p.649) Quanto ao duplo sentido do direito Habermas é claro:

Por isso, a política do Estado social vem acompanhada desde o início da seguinte *ambivalência*: *garante a liberdade e, ao mesmo tempo, a subtrai*. Agora, no entanto, a rede de garantias oferecidas pelo Estado social deve absorver os efeitos externos de um processo de produção apoiado no trabalho assalariado. . (2012b, 649- 650)

A ambiguidade manifesta-se na medida em que as garantias fornecidas pelo Estado social visam, ao mesmo tempo, à integração e à desintegração social de contextos vitais. Isso acontece: “quando se dá uma intervenção social conforme ao direito, tais contextos vitais são desconectados do mecanismo coordenador do entendimento e transferidos para meios tais como o dinheiro e o poder.” (2012b, p. 654) Isso acontece devido o modo burocrático de implementação do direito. Por outro lado Habermas também afirma:

O desenvolvimento gradual rumo ao Estado de direito democrático se volta contra as modernas condições de violência e de dependência, decorrentes da empresa capitalista e do aparelho burocrático do poder, em suma, das esferas de ação da economia e do Estado, organizadas formalmente; (2012b, 659)

Mais tarde Habermas desenvolve uma concepção procedimentalista do direito. (1997b, p. 170ss) Nesta perspectiva fica fácil entender que: Certamente o princípio da participação social e da compensação social [...] constitui uma instituição inserida no direito constitucional, que pode ser ligada sem problemas às ordens legítimas do mundo da vida moderno. (2012b, p. 660) Entretanto efeitos de reificação “aparecem porque as *instituições do direito*, que garantem compensações sociais, só se tornam eficazes mediante um *direito social utilizado como meio*.” (2012b, p. 660) Dessa forma Habermas afirma a tese da colonização do mundo da vida nos seguintes termos: “os subsistemas ‘economia’ e ‘Estado’ se tornam cada vez mais complexos em decorrência do crescimento capitalista, introduzindo-se cada vez mais profundamente na reprodução simbólica do mundo da vida.” (2012b, p. 661)

Tal situação coloca algumas tarefas para a teoria crítica, quais sejam as de encarar as questões substanciais, a crescente complexidade o esclarecimento das estruturas de formas de vida e imagens de mundo (2012b, p. 672ss). A partir desta compreensão complexa Habermas afirma:

Ora tal teoria já não pode tomar como ponto de partida os ideais concretos inseridos nas formas de vida tradicionais. Por isso, ela toma como ideia orientadora a possibilidade de processos de aprendizagem, os quais não podem ser reduzidos a simples quimeras, uma vez que já se atingiu um determinado nível histórico de aprendizagem. E essa teoria já não pode julgar criticamente nem classificar normativamente totalidades, ou seja, formas de vida e culturas, formações sociais ou épocas em sua *totalidade*. (2012b, p. 689)

Tomando como ponto de partida a possibilidade de aprendizagem, já não julga totalidades. Porém compreendendo os efeitos da colonização do mundo pelos sub-sistemas que as contradições só se manifestam quando: “quando as realizações da economia e do Estado ficam manifestamente aquém de um certo nível de pretensão preestabelecida, prejudicando a reprodução simbólica do mundo da vida, ao provocar nele conflitos e reações de oposição.” (2012b, p. 693) Como vimos anteriormente a crise e suas soluções podem ser transmitidas de um sistema para o outro e também abarcar o colonização do mundo da vida. Por esse motivo Habermas também afirma:

Para dominar as crise e estabilizar a sociedade, ataca-se a cultura e a personalidade [...] no lugar de manifestações anômicas [...] sugerem fenômenos de alienação e de insegurança nas identidades coletivas. Atribui tais fenômenos a colonização do mundo da vida, caracterizando-os como reificação da prática comunicativa cotidiana. (2012b, p. 694)

Habermas porém mantém o sentido da emancipação e considera que “os novos conflitos surgem nos pontos de sutura entre mundo da vida e o sistema.” (2012b, p. 712) A compreensão dos problemas em sua complexidade é fundamental para o desenvolvimento de um agir comunicativo, capaz de encontrar caminhos que confirmem a democracia.

CONCLUSÃO

Compreende-se que a racionalidade do Estado, em seu sentido dialético, entre facticidade e validade, abarca as abordagens objetivista, e normativista. Neste sentido entende-se o nexos interno entre demo-

cracia e direitos humanos, na medida em que não há como preservar os conteúdos normativos dos direitos humanos sem democracia, nem da democracia sem direitos humanos. Sendo os destinatários também os autores do direito. O direito é meio de transmissão entre poder, dinheiro e sociedade, justificando-se com o Estado que organiza e presta serviços. O direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos.

Verificou-se que o papel normalizado do empregado é desvalorizado pelo sub sistema econômico, enquanto o papel de consumidor é valorizado. Também o sistema político, procura transformar o cidadão em cliente fidelizando-o através de compensações e prestações de serviços, entretanto também necessita da liberdade do mesmo como condição de sua legitimação.

Por fim mostrou-se que o arranjo que a princípio pacifica os conflitos de classe é frágil e tem que administrar um capital marginal, mantendo a economia em crescimento. Produzindo contradições que desarmam a cidadania, neutralizam as liberdades comunicativas e colonizam o mundo da vida, o que também produz uma sociedade segmentada com novos conflitos, cuja legitimidade é questionada com a crise econômica. Tem-se então o dilema de aprofundar a democracia ou sucumbir à violência de uma sociedade cada vez mais segmentada.

REFERÊNCIAS

- FORST, Rainer Jürgen Habermas: Facticidade e Validade. In FRANKENBERG, Günter e MOREIRA, Luiz orgs. *Jürgen Habermas, 80 anos: Direito e Democracia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris
- HABERMAS, *Fé e saber* Trad. Fernando Costa Matos. São Paulo: Unesp, 2013
- Jürgen Teoria do agir comunicativo: Racionalidade da ação e racionalidade social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012^a, 1^ov.
- Teoria do agir comunicativo. Sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012b, 2^ov.
- , *Entre naturalismo e Religião*. Estudos Filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebenichler. Rio de Janeiro, 2007b
- , *A crise de legitimidade do capitalismo tardio*. Trad. Valmireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

-----. *Fragmentos Filosófico-Teológicos*. Trad. Juan Carlos Velasco Arroy. Madrid: Trotta, 1999a.

-----. *Israel e Atenas*. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid:Trotta, 2001.

-----. "*Direito e Democracia*" entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 1997a, 1^o v.

-----. "*Direito e Democracia*" entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 1997b, 2^o v.

HABERMAS J. & RATZINGER J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Trad. Alfred J. Keller Aparecida: Ideias e letras. 2007

OFFE, Claus *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Trad. Barbara Freitag, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 1984

O projeto político-ontológico de autonomia na filosofia de Cornelius Castoriadis

Leandro Soares da Silva

UFRN

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo principal apresentar em linhas gerais o pensamento de Cornelius Castoriadis (1922 – 1997), mais particularmente o seu projeto político-ontológico de autonomia e de que maneira podemos, a partir do papel da educação na formação humana, é possível articular a compreensão do processo de formação do indivíduo e o projeto de autonomia tal como estabelecido por Castoriadis como condição para o exercício da cidadania. Interessa-nos, sobretudo, investigar em que medida as instituições de ensino podem contribuir para a geração ou mesmo para a ampliação da *autonomia*. A pertinência da questão levantada se justifica na medida em que compreender o processo de formação do indivíduo (*psíquico e social*) nos habilita a articular o projeto de autonomia de Castoriadis como condição para o pleno exercício da cidadania.

A partir de uma análise sobre a compreensão do domínio *social-histórico*, como espaço de *criação ontológica*, é possível estabelecer uma discussão acerca da possibilidade do exercício da autonomia como condição de auto-alteração do modo de ser da sociedade. O projeto de Castoriadis coloca o tema da *autonomia* (individual e coletiva) em seu centro, longe de ser entendida como pseudo-individualismo, se apresentando, então, como questão central na formação do indivíduo.

A partir da noção de autonomia trabalhada por Castoriadis as seguintes questões emergiram em nosso estudo: Quais as possibilidades da autonomia humana? E ainda qual a real capacidade para o exercício da autonomia? Dito isso, as relações existentes entre a significação da autonomia com os processos de identificação nos permitem perceber como esses processos de identificação, de cada sociedade em particular, representam a um só tempo o domínio *social-histórico* como espaço para criação dos sentidos e modos de ser de cada sociedade. Como nos esclarece Castoriadis:

(...) a significação da autonomia (que não se deve confundir com o pseudoindividualismo) aparece como que atravessando uma fase de eclipse ou de prolongado ocultamento, ao mesmo tempo em que o conflito social e político praticamente se esfumaça. A única significação verdadeiramente presente e dominante é a significação capitalista, a expansão indefinida do “domínio”, que, ao mesmo tempo, se encontra – é este é o ponto capital – esvaziada de qualquer conteúdo que podia lhe fornecer validade no passado, e que permitia que os processos de identificação, de uma forma ou de outra, pudessem se realizar (CASTORIADIS, 1982)¹

Nesse sentido, não podemos nos deixar levar pela idéia de um projeto de autonomia apenas na esfera individual, pois a autonomia como prática social sempre será permeada pelas condições materiais de existência e por outros indivíduos, pois “... a idéia da autonomia é da responsabilidade de cada um por sua própria vida podendo facilmente se tornar mistificação se a separarmos do contexto social e se a estabelecermos como resposta que se basta a si mesma” (Castoriadis, 1991, p. 131). Os exemplos citados por Castoriadis de uma sociedade, de fato, autônoma, são a democracia ateniense no século V a. C., a Revolução Francesa e os movimentos de emancipação derivados do século XX. Definitivamente um marco que o autor deixa bastante claro como modelo de uma democracia verdadeiramente autônoma e isso, principalmente em função da “atitude crítica e interrogadora que eles mantinham ante suas próprias instituições” (CASTORIADIS, 1987, p. 279). Assim, é na Grécia que efetivamente começa uma discussão filosófica e mesmo um *lócus social-histórico*:

¹ Cornelius Castoriadis, “A idéia de revolução”, In: *Encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1982.

A Grécia é o locus social-histórico onde foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estão esgotados – estou profundamente convencido de que não o estão – a Grécia é para nós um germen: nem um “modelo”, nem um espécie entre outros, mas um germen (CASTORIADIS, 1987, p. 280).

A autonomia apresentada por Castoriadis implica a sociedade pôr em questão as próprias instituições e assumir com os membros da sociedade que estes (e não as os deuses, por exemplo) dão a estas instituições o poder que eles têm. Trata-se, portanto, de uma ruptura ontológica. A idéia de autonomia é o oposto de todo o totalitarismo. Com relação a prática social, portanto, a autonomia será sempre, e não poderia deixar de ser, o produto de uma conjuntura histórica e nunca a resposta definitiva para contradições e conflitos sociais, insondáveis e imprevisíveis. (MARTINS, 2002, p. 14.)² O exercício da autonomia, por sua vez, implica na auto-alteração da sociedade. Como afirma Castoriadis no texto *a lógica dos magmas e a questão da autonomia*, publicado no segundo volume das encruzilhadas do labirinto; a autonomia é abertura ontológica, (p. 434), pois tem por objetivo alterar o sistema cognitivo e organizacional já existente, criando, assim, um novo *eidos* ontológico. É nesse sentido que Castoriadis apresenta *a noção de autonomia como criação humana* e sua relação indissociável com a política:

Julgar e escolher, no seu sentido mais radical, foram atitudes criadas na Grécia; é este um dos sentidos da criação grega da política e da filosofia. Entendo por política não intrigas de corte, nem lutas entre grupos sociais que defendem seus interesses ou posições (coisas que ocorreram em outros lugares), mas uma atividade coletiva cujo objetivo é a instituição da sociedade enquanto tal (CASTORIADES, 1987, p. 299).

E assim, por sua vez, a idéia de instauração de uma sociedade autônoma por meio da ruptura com a influência da lógica das iden-

² Em capítulo de sua tese de Doutorado, Ângela Maria Martins, faz uma ampla discussão sobre o desenvolvimento histórico do conceito de autonomia. Nesse capítulo em especial ela argumenta à luz do pensamento de Castoriadis, a visão da autonomia enquanto empreendimento humano, assim, tendo suas possibilidades e seus limites determinados historicamente.

tidades, ou como a chama o autor, da lógica conjuntista-identitária, portanto, determinada. Entende-se por sociedade autônoma a atividade de auto-instituição explícita e lúcida. Essas idéias compõem os principais elementos que configuram o projeto político de instauração de uma sociedade autônoma. A autonomia que vem com o mundo grego é o estabelecimento da possibilidade de que os indivíduos questionem suas próprias instituições, e nesse sentido, a sua representação do mundo e de suas significações imaginárias sociais.

O PROJETO POLÍTICO-ONTOLÓGICO DE AUTONOMIA

O tema da autonomia se encontra no centro da discussão feita por Castoriadis em relação ao papel do *imaginário* enquanto raiz – por isso mesmo radical – de tudo o que uma dada sociedade institui para existir como esta sociedade, dotada de sentido e produtora de significantes e significado. Nesse sentido, essa construção não deve ser reduzida a uma ordem a partir da qual tudo ganharia sentido para um determinado grupo social-histórico. Antes essa construção deve ser pensada como sentido de mundo que emerge “do tecido imensamente complexo de *significações* que impregnam, orientam e dirigem toda a vida daquela sociedade e todos os indivíduos concretos que, corporalmente, a constituem. Esse tecido”, afirmará ainda Castoriadis, “é o que eu chamo o *magma* das *significações imaginárias sociais* trazidas pela instituição da sociedade considerada, que nela se encarnam e, por assim dizer, a animam” (CASTORIDIS, 1987, p. 230). Essa construção que é realizada no e pelo *imaginário social* deve ser entendida como criação no sentido mais próximo da própria fabricação, na medida em que são os sujeitos que a compõem os responsáveis por instituí-las e ao mesmo tempo em que estes já são instituídos por ela. Ainda para esclarecer esse enigma da instituição social-histórica, Castoriadis, atribui esse empreendimento a figura de um *coletivo anônimo*. coletivo aqui pensado como força criadora:

As instituições e as significações imaginárias sociais são criações do imaginário radical, do imaginário social instituinte, da capacidade criadora da coletividade anônima, tal que se manifesta claramente, por exemplo, na e pela criação da linguagem, das

formas de família, dos costumes, das idéias, etc. A coletividade somente pode existir como instituída (CASTORIADIS, 1992, p. 158-159).

Aqui, podemos refletir acerca do que, efetivamente, mantém uma sociedade coesa, Castoriadis afirma que é a própria *instituição* através de suas normas, valores e a própria linguagem que são capazes de garanti-la. A fim de verificar as experiências utilizadas entre o imaginário e a linguagem nas suas denominações:

Abordamos o problema das significações imaginárias sociais no terreno mais extenso e mais familiar: o das significações na linguagem. A significação é aqui o co-pertencer de um determinado e daquilo a que ele remete, progressivamente, direta ou indiretamente. Ela é um feixe de *remissões* a partir e em torno de um termo. Assim, uma palavra remete a seus significados lingüísticos canônicos, quer sejam “próprios” ou “figurados”, e a cada um deles à maneira da designação identitária (CASTORIADIS, 1982, p.390).

Nesse sentido, toda sociedade é criação, construção, e mesmo, instituição do *imaginário social* no domínio *social-histórico*. A criação da instância, como sociedade, como o estabelecimento de significados que produzem um determinado mundo (grego, romano, Incas, etc.) Dessa forma, pode-se afirmar que o *social-histórico* cria um novo tipo ontológico de ordem (CASTORIADIS, 1987). Nessa medida, as instituições de ensino seriam responsáveis em contribuir para formação de novos sujeitos, capazes de alterar suas próprias instituições em que estão inseridos. Castoriadis trabalha e cria o termo *social-histórico*, enquanto espaço de criação de onde emergem o campo de criação ontológica. Como afirma o autor já no prefácio da sua principal obra de 1975 – a instituição imaginária da sociedade - Um caos, um abismo, ou ainda, um sem fundo. É, sobretudo, o espaço da criação por excelência, e criação ex nihilo, ou seja, absolutamente do nada. Assim, nos fabricamos no ser. O ser ainda é pensado como por-ser. Dessa forma, o tempo é pensado como criação ontológica (criação autêntica), ou seja, o ser é, nesse sentido a criação de novas formas, novos eidos. Castoriadis, denuncia que a ontologia tradicional encobriu essas noções fundamentais

do Ser, Tempo e Criação por considerá-las e partir das categorias da determinidade (ou seja, da lógica conjuntista-identitária). Nesse domínio do social-histórico emergem duas questões centrais e fundamentais: o que mantém uma sociedade coesa? (alteração da ordem social, instauração de uma nova ordem) O que faz surgir diferentes e novas formas de sociedade? (crítica ao funcionalismo, ao estruturalismo, ao marxismo, funcionalismo) é que causas constantes não poderiam produzir efeitos variáveis (CASTORIADIS 1983, p. 201). Respondendo as questões: o que mantém uma sociedade coesa? Evidentemente é a sua instituição. Entrando na segunda questão, o social-histórico cria um novo tipo ontológico de ordem, assim, a sociedade é autocriação que se desdobra como história. Assim, a fonte criadora no campo ontológico, para o autor é o social-histórico, responsável pela criação e pelo fazer ser, sempre contínuo.

Dessa maneira, os múltiplos sistemas de interpretação de cada sociedade não poderiam ser considerados como sua identidade, antes, sua identidade se constituiria nesses mesmos sistemas de interpretação, ou seja, o sentido do mundo, nessa perspectiva, emergiria do *tecido complexo de significações*; tecido aqui entendido, exatamente, como o próprio *magma de significações imaginárias sócias*, que por sua vez nos permite pensar a capacidade criadora do coletivo anônimo. Aspectos como a cultura, por exemplo, seria produto de uma criação social-histórica. É impossível explicar como surgem: elas são criadas. O campo sócio-histórico é essencialmente caracterizado por *significações imaginárias sociais*, que devem ser incorporados em instituições, em nossa abordagem, trabalhamos AS INSTITUIÇÕES DE ENSINO. Elas, as significações imaginárias sociais, não podem ser explicadas apenas por meio de parâmetros lógicos, pelos menos, não na lógica da identidade, mas sim por um novo paradigma e novas categorias, como a lógica magmática proposta por Castoriadis.

A reflexão feita por Castoriadis acerca do papel da autonomia é a possibilidade de cada sociedade questionar sua própria instituição social, sua representação do mundo e ainda de pensar criticamente suas próprias significações imaginárias sociais. A instituição precisa criar suas significações sociais, que por sua vez, são obra do coletivo anônimo. Essas significações precisam, assim, fazer sentido. Nessa medida é

possível afirmar que a instituição é poder criador da sociedade, essas criações podem ser expressas por meio da linguagem, da ordem, do simbólico, das leis, das artes e, sobretudo, dos deuses:

É essencial que a linguagem forneça sempre a possibilidade de tratar as significações que ela acompanha como um conjunto formado por termos determinados, rigorosamente cingíveis, cada um idêntico a si distinto de todos os outros, separáveis e separados. E é essencial que forneça sempre a possibilidade de que novos termos venham a emergir, que as relações entre termos existentes sejam redefinidas, portanto, também que os termos existentes, inseparáveis de suas relações, o sejam [...] (CASTORIADIS, 1982, p.398).

Depois de criadas, essas instituições aparecem como dadas e é exatamente por meio dessa autonomização que se expressa a alienação, sendo essas instituições atribuídas aos antepassados, aos deuses, a natureza, a razão, as leis e até mesmo a história. O que acaba por ocultar sua “verdadeira” origem, que é a origem pela criação humana. Castoriadis chama de sociedade heterônoma, as sociedades que negam, ou não reconhecem que suas instituições sejam, - de fato – criações humanas. A heterônoma se explica, entre outras razões, pelo fato de que os indivíduos são “absorvidos” pelas instituições, seja por meio da sua formação cultural, da educação e mesmo por serem fabricados pela sociedade a qual esta inserindo, sobretudo, por meio da integração cultural.

AUTONOMIA E EDUCAÇÃO

Pensar o que constitui uma sociedade como singular e dotada da capacidade de estabelecer sentido para os indivíduos que nela estão inseridos é pensar os modos de ser – jamais arbitrários – pelos quais esses sentidos e significados são construídos e determinados a cada tempo com suas particularidades. Essa determinação, por sua vez, é o que permite que os indivíduos existam, conscientemente, como membros de determinado povo ou sociedade, a cada tempo, de um modo particular. Uma questão que podemos lançar é a de como identificar quais elementos são responsáveis pela instituição dessa determinação – indispensável à construção da identidade social - no e pelo tempo

dos diversos modos do ser social? Qual dinâmica seria responsável por tal determinação? Em sua obra **A Instituição Imaginária da Sociedade** (1975), Castoriadis, desenvolve o conceito de *Imaginário Social* como responsável pela instituição, ou mesmo, pela fabricação/criação da possibilidade de identificação do indivíduo com o grupo. Assim, é o *Imaginário* que cria a dinâmica identitária de cada sociedade.

Por essa razão, é Castoriadis quem mais pode contribuir para uma compreensão satisfatória do “enigma” da instituição social-histórica dos diversos *modos de ser* da sociedade. Assim, pode-se verificar que a origem dos fatos históricos, a determinação dos valores e ainda a construção dos diversos modos de ser de cada sociedade particular se apresenta sempre como um processo em aberto. Aqui reside a discussão da autonomia humana, ou seja, pensar a questão da instituição da sociedade é pensar a possibilidade da autonomia humana. Por isso mesmo o tema da autonomia – legislação ou a regulação por si mesmo - é central no pensamento de Castoriadis, e se apresenta em duas dimensões, uma de ordem individual e outra, de ordem coletiva.

O que nos interessa, sobretudo, é investigar em que medida as instituições de ensino podem contribuir para a geração ou mesmo a ampliação da *autonomia*. A pertinência da questão levantada se justifica na medida em que compreender o processo de formação do indivíduo (*psique e sociedade*) nos habilita a articular o projeto de autonomia de Castoriadis como condição para o exercício da cidadania.

A plena realização do projeto de autonomia implicaria, por meio da ação política, e com vistas à *construção de novas intuições*, fazer surgir assim, um novo tipo de sujeito histórico. Um desafio que se apresenta em relação às instituições de ensino será o de contribuir, pela *práxis* pedagógica, para a emergência da autonomia, noutras palavras, o de colaborar para o surgimento de sujeitos capazes de, permanentemente, atualizarem o *ethos* do qual participam, de recriarem o sentido do seu mundo e do Mundo, ao contrário de *con-formarem-se* a ele.

Sendo a atividade pedagógica *práxis*, isto é, prática não encerrada em fins próximos, podemos pensá-la capaz de possibilitar a emergência de seres autônomos, na medida em que é possível pensar um projeto de sociedade cujas instituições favoreçam o posicionamento crítico dos sujeitos sociais frente a essas mesmas instituições. Aqui, a

meu ver, tem lugar uma das principais implicações éticas da prática educativa e nesse horizonte cremos estar o desafio lançado a ela por Castoriadis:

A impossibilidade da psicanálise e da pedagogia consiste nisto, que devem, as duas, apoiar-se em uma autonomia que não existe ainda, a fim de ajudar a criação da autonomia do sujeito (...) Mas a impossibilidade parece consistir, particularmente no caso da pedagogia, na tentativa de fazer ser homens e mulheres autônomos no contexto de uma sociedade heterônoma e, para além disto, no enigma aparentemente insolúvel: ajudar os seres humanos a atingir a autonomia, ao mesmo tempo que – ou ainda quando – eles absorvem e interiorizam as instituições existentes. A solução deste enigma é a tarefa “impossível” da política – tanto mais impossível que ela deve, aqui também, apoiar-se em uma autonomia que não existe ainda, a fim de fazer surgir a autonomia. A solução de nosso enigma é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de uma política de autonomia, isto é, democrática: ajudar a coletividade a criar instituições cuja interiorização pelos indivíduos não limite, mas alargue sua capacidade de tornarem-se autônomos. (1992, p. 159-161).

Em última análise, a discussão que se presentifica é a de como a formação dos indivíduos pode ser pensada como chave para a democracia. Lilian do Valle, afirma em seu livro *Os Enigmas da Educação*, “criando a democracia, os atenienses teriam passado a estar ‘condenados à inventividade’, nesse sentido mais radical que C. Castoriadis definiria como instalação de uma “interrogação permanentemente aberta”³. Nessa perspectiva, a professora Lilian do Valle, sinaliza que descontada a triste passividade com que o ambiente escolar se resigna a amortecer os jogos de palavras oficiais, adotando rapidamente os jargões que legitimarão a manutenção das velhas práticas, perplexidade e desânimo parecem ser as reações possíveis para aqueles que se vêem, de fato, concreta e cotidianamente, confrontados ao paroxismo das exigências educativas da escola pública em nossa violenta realidade

³ Lilian do Valle, “Democracia como participação”, In: *Os Enigmas da Educação: a Paidéia democrática entre Platão e Castoriadis*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 33.

(2001, p. 3).⁴ Indubitavelmente, Castoriadis, oferece significativa contribuição para uma melhor compreensão acerca do Imaginário, levando em conta que ele é situado, datado e representado primeiramente, por uma força instituidora e, como tal, unificadora da sociedade e ainda dinâmico e por isso mesmo, aberto para a produção do novo (VALLE, 1997, p. 53-54).

CONCLUSÃO

O objeto de pesquisa deste trabalho reside na articulação entre a compreensão do processo de formação do indivíduo e o projeto de autonomia tal como estabelecido pelo filósofo Cornelius Castoriadis como condição para o exercício da cidadania. Assim, sem ter a pretensão de oferecer respostas – pelo contrário – concluímos parcialmente compartilhando as principais questões que norteiam e representa grande desafio nas leituras que certamente, estão apenas em seu início, quais sejam: I - Analisar a possibilidade da autonomia tomando por referência (e aprofundando) a *filosofia do imaginário* de Cornelius Castoriadis, II - Analisar a questão de como as instituições de ensino podem contribuir para a geração e ampliação da autonomia e do exercício da cidadania e por fim, III - Investigar de que forma o processo educativo participa, pela formação dos sujeitos, da criação no domínio sócio-histórico.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima)*. Tradução. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

BRASIL – MEC. *Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias*. Brasília: MEC/SEMT, 1999.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

———. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

⁴ A autora discute em seu artigo *Ainda sobre a formação do cidadão: é possível ensinar a ética?* o caráter, em alguma medida, revolucionário da autonomia. Revolucionário enquanto projeto político que busca no agir político, na ação do indivíduo autônomo uma auto-alteração da própria *Instituição*.

———. *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

———. *A Criação Histórica*. 1992. Porto Alegre: Artes e ofícios.

ERMÍNIA, Maricato...[et al.]. *Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. 1º Ed. - São Paulo, Boitempo: Carta Maior, 2013.

LOSADA, M. *Imaginário Radical: a proposta de Castoriadis a atual crise dos paradigmas no campo das ciências naturais e sociais*. In: Boletim Interfaces da Psicologia da UFRuralRJ, RJ, 2004, p. 44-62.

MARRAN, Ana Lúcia. *Estágio Curricular Supervisionado: algumas reflexões*. Mato Grosso do Sul, S/D.

MARTINS, M. *Autonomia e educação: a trajetória de um conceito*. Fundação Carlos Chagas, Cadernos de Pesquisa, n. 115, p. 207-232, março/2002.

NOBRE, Marcos. *Choque de Democracia: razões da revolta*, SP, Companhia das letras, 2013.

NÓVOA, António. (Coord.). *O passado e o presente dos professores*. In: ———. *Profissão Professor*. Lisboa: Porto Editora, 1995.

OLIVEIRA, Tânia R. B. In: *Docência universitária: lições da experiência / organizadores Fred Sizenando Pinheiro, Maria Carmozi de Souza Gomes, Sandra Maria Borba Pereira*. – Natal, RN: UFRN, 2013.

PERRUSI, M. Aspectos da criação no pensamento de Castoriadis. In: *Revista Symposium*, PE, ano 3, junho 1999, p. 32-44

PIMENTEL, Carla Silvia. *Estágio Supervisionado: reflexões sobre uma prática*. In: 10º ENPEG, Porto Alegre - PR, 2009

ROSA, João Guimarães. “A terceira margem do rio”. In: *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SÁ JÚNIOR, Lucrécio A. & BIELLA, Jaime (Org.) **Filosofia no Ensino Médio: Desafios e Perspectivas** – EDUFRN, 2013.

SÁ JÚNIOR, Lucrécio A. (Coord.) *Formação Inicial de Professores de Filosofia: reflexões sobre fundamentos, conteúdos e métodos*. In: *Projeto de Monitoria* – Ateliê de Filosofia, Projeto de Ensino, SIGAA, 2012.

SILVA, Leandro. S. & LOUREIRO, C. *Estratégia metodológica para o ensino de filosofia*. In: *Formação de Professores: Interação Universidade – Escola no PIBID/UFRN: André Ferrer P. Martins (Org.)* EDUFRN – 2012

VALLE, Lilian. *A Escola Imaginária*/Lilian do Valle. Rio de Janeiro: P&A Editora, 1997.

———. *Os Enigmas da educação; a Paidéia democrática entre Platão e Castoriadis/Lilian do Valle*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

———. Cornelius Castoriadis: pistas luminosas para pensar o humano. In: Valeska Fortes de Oliveira. (Org.). *Experimentações sob a ótica do imaginário*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2011.

———. *Ainda sobre a formação do cidadão: é possível ensinar a ética?* Cadernos, Educação e Sociedade da UFRJ, ano XXII, nº 16, Outubro/2001.

Sobre a justificação normativa da tolerância no pensamento político de Habermas*

Luiz Bernardo Leite Araujo

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O tema da tolerância constitui elemento fundamental para a compreensão do pensamento político habermasiano, nele reiterando-se uma característica notável dos principais programas de investigação concebidos por Habermas, tanto na filosofia teórica quanto na filosofia prática: a dissolução de antinomias tidas como insuperáveis. Com efeito, o filósofo alemão advoga uma moral da inclusão equitativa de acordo com uma interpretação pós-metafísica, e também pós-secular, do moderno conceito de tolerância, a qual se funda num tipo de reconhecimento menos aparentado à estima por modos de vida, convicções e práticas do que ao pertencimento comum a uma cultura política democrática. Nessa ótica, a ideia de razão pública de John Rawls, norteadada pelo princípio da igualdade cívica, e a teoria da tolerância reflexiva de Rainer Forst, apoiada no direito recíproco à justificação, inspiram Habermas a superar os paradoxos da arbitrariedade e da assimetria comumente associados ao próprio funcionamento de

* Comunicação apresentada no XVI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, realizado de 27 a 31 de outubro de 2014 em Campos do Jordão. O trabalho foi apresentado anteriormente no IX Colóquio Habermas, realizado de 4 a 6 de junho de 2013 no Rio de Janeiro e promovido pelo IBICT, e no homônimo IV Colóquio Habermas, realizado de 15 a 17 de junho de 2011 em Marília e promovido pela UNESP. A versão integral do texto foi publicada em: MARTINS, C.; POKER, J. (orgs.). *Reconhecimento, Direito e Discursividade em Habermas* (São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014).

um Estado democrático de direito (cf. Rawls: 1996, 1999; Forst: 2003, 2008, 2009).

Não há inclusão sem exclusão e o limite entre elas é definido por quem pode incluir ou excluir. Sobre o primeiro paradoxo da tolerância - a arbitrariedade - Habermas diz que ele reside “no fato de que todo ato de transigência tem de circunscrever, ao mesmo tempo, um âmbito de características daquilo que precisa ser aceito e, com isso, tal ato traça, inevitavelmente, um limite à própria tolerância (...). E à proporção que esse traçado de limites se desenvolve de modo autoritário e, por conseguinte, unilateral, o ato de tolerar traz impressa a mácula de uma exclusão arbitrária” (Habermas: 2007, p. 281). Acerca do segundo paradoxo - a assimetria - Habermas nota que a tolerância possui a marca de um fardo a ser suportado, assemelhando-se assim “a um ato de clemência ou a uma demonstração de favor. Um lado permite ao outro alguns desvios da ‘normalidade’, sob uma condição: que a minoria tolerada não ultrapasse o ‘limite do suportável’” (Habermas: 2006, p. 28). Ora, não é de hoje que Habermas sugere que o problema não é a tolerância - sendo ela, ao contrário, uma solução engenhosa para a coexistência política razoável entre visões de mundo irreconciliáveis -, e sim o modelo clássico de justificação que, além de não permitir a superação de seus paradoxos, deixa-se atingir por uma crítica destrutiva. Sem deixar de criticar concepções e práticas existentes de tolerância, mas plenamente convicto de que a completa desconstrução do conceito incorre numa armadilha, Habermas considera que “a expectativa de tolerância requer em grau crescente uma justificação *normativa* capaz de satisfazer à reivindicação de que as regulamentações jurídicas que regem a convivência pacífica e a integridade mútua das formas de vida sejam justas, isto é, racionalmente aceitáveis por todas as partes” (Habermas: 1996, p. 1501; grifo meu).

Trata-se de contrapor às concepções tradicionais da tolerância, fundadas na perspectiva unilateral da filosofia do sujeito - individual ou coletivo, conforme o caso - uma justificação de cunho dialógico ou intersubjetivista, baseada em critérios de ‘generalidade’ e de ‘reciprocidade’ suscetíveis de estabelecer contornos não arbitrários - racionais - aos limites da tolerância e não hierárquicos - simétricos - às regras do trato tolerante. Para Habermas, “os cidadãos só poderão especificar

consensualmente a fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente, se tomarem suas decisões à luz de um modo de deliberação que leva as partes, ao mesmo tempo atingidas e participantes, à assunção recíproca de perspectivas e à equitativa ponderação dos interesses” (Habermas: 2007, p. 282), de maneira a sustentar o entrelaçamento de duas intuições normativas fundamentais que atendam ao critério moral do universalismo igualitário, exigindo igual respeito e consideração por todos, e ao critério ético do individualismo, permitindo a cada um conduzir sua vida de acordo com as próprias preferências e convicções. Nesse sentido, a distinção entre integração política em torno de princípios de justiça e integração ética fundada em valores próprios é crucial para uma visão da tolerância compatível com “uma inclusão *não niveladora e não apropriadora* do outro em sua alteridade” (Habermas: 2004, p. 57; trad. mod.), porquanto “mesmo entre os cidadãos de uma mesma coletividade cada um é um outro para os demais e possui o direito de *permanecer* um outro” (Habermas: 2001, p. 28). Essa versão da tolerância assume uma conotação distinta daquela predominante nos séculos XVI e XVII, e ainda presente em larga medida, cujo caráter paternalista sempre foi rejeitado pelos espíritos mais críticos como uma forma insultuosa e desdenhosa de benevolência.

É com razão, segundo Habermas, que Rainer Forst dirige sua crítica contra a concepção da tolerância como *permissão*, contrapondo-lhe outra concepção da tolerância como *respeito*. Na verdade, Forst destaca ainda as concepções da tolerância como *coexistência* e como *estima*, cada qual implicando um modo diferente de demarcação dos limites da tolerância. No primeiro caso - a concepção de *permissão* -, a tolerância “é uma relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria dissidente, ‘diferente’. Tolerância significa, então, que a autoridade (ou maioria) concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria). Contudo que a expressão de suas diferenças permaneça dentro de limites, isto é, um assunto ‘privado’, e contanto que não reivindiquem *status* público e político iguais, eles podem ser tolerados tanto em termos pragmáticos como de princípio” (Forst: 2009, p. 20). Evidentemente, essa é a concepção clássica da tolerância, presente em documentos his-

tóricos como o Edito de Nantes (1598), do rei francês, o *Act Concerning Religion* (1649), do governo da colônia norte-americana de Maryland, e o *Toleration Act* (1689), do rei inglês, à qual um autor como Goethe (1749-1832), já na época das revoluções, se referia como um “insulto”¹, concepção que Kant também tinha em mente ao criticar “o arrogante nome de *tolerância*” (Kant: 1992, p. 17). A concepção da tolerância como *coexistência*, por seu turno, equivale a uma espécie de *modus vivendi* entre grupos rivais que, bastante similares em força e poder, preferem a coexistência pacífica ao conflito e enxergam no regime de mútua tolerância a melhor alternativa possível para a paz social, diferindo assim da primeira no fato de que não se trata de uma concessão outorgada por uma autoridade ou uma maioria a uma minoria, mas de um acordo estratégico mutuamente vantajoso para grupos diferentes².

Em contraste com ambas, a terceira concepção da tolerância como *respeito*, apresentada por Forst e adotada por Habermas, “é aquela na qual as partes tolerantes reconhecem uma a outra em um sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais, no sentido de que sua estrutura comum de vida social deve - na medida em que questões fundamentais de reconhecimento de direitos e liberdades e de distribuição de recursos estejam envolvidas - ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma ‘comunidade ética’ específica, por assim dizer” (Forst: 2009, p. 21). Influenciado pela distinção habermasiana entre a justificabilidade das normas morais e a parcialidade dos valores éticos - o bom para mim e para nós não é necessariamente bom para todos -, Forst considera que apenas essa concepção permite traçar com justeza, por estar baseada no respeito moral pelo outro como titular de um direito à justificação,

¹ “A tolerância deveria ser uma atitude apenas temporária: ela deve conduzir ao reconhecimento. Tolerar significa insultar” (Goethe, “Maximen und Reflexionen,” in: *Werke* 6. Frankfurt: Insel, 1981, 507; *apud* Forst: 2009, p. 20).

² Dentre os cinco regimes de tolerância elencados por Michael Walzer (1999) - impérios multinacionais, sociedade internacional, consociações, Estados-nações e sociedades imigrantes -, e vistos como formas institucionalizadas historicamente de arranjos políticos diferentes para a incorporação da diferença, a concepção da tolerância como coexistência encaixa-se no terceiro modelo de sociedade tolerante.

os limites entre objeção e rejeição, componentes importantes, ao lado da aceitação, do conceito normativamente dependente de tolerância.

Em primeiro lugar, uma crença ou prática tolerada tem de ser considerada falsa ou má para candidatar-se, por assim dizer, à tolerância, uma vez que na ausência do componente de *objeção* tem-se simplesmente a afirmação ou a indiferença. Em segundo lugar, para além dessas razões para a objeção, tem de haver razões de acordo com as quais seria errado não tolerar essa falsa crença ou má prática, isto é, razões de *aceitação*, que não eliminam as primeiras, mas podem superá-las em determinado contexto: “as práticas ou as crenças em questão são erradas”, diz Forst, “mas não intoleravelmente erradas” (Forst: 2009, p. 19). Em terceiro lugar, quanto ao componente de *rejeição*, é necessário haver um ponto, que marca precisamente os limites da tolerância, no qual as razões para a aceitação *não* são tão fortes quanto as razões para a rejeição, as quais apontam para o terreno do intolerável, daquela crença ou prática julgada *ao mesmo tempo* eticamente objetável e moralmente rejeitável, não podendo assim ser tolerada com base nos critérios de reciprocidade e de generalidade. Destarte, “enquanto uma objeção ética é aquela que pode ser rejeitada com base no critério da reciprocidade e, dessa forma, levar a um ‘desacordo razoável’, uma rejeição moral é baseada em razões que os outros não podem recíproca e genericamente rejeitar” (Forst: 2009, p. 23).

Tal concepção normativa da tolerância como respeito, baseada no uso público da razão, é ainda distinta de uma quarta concepção que aparece nos debates atuais sobre a tolerância, a qual Forst chama de tolerância como *estima*. Ela implica uma noção de reconhecimento mútuo entre os cidadãos mais completa e mais exigente do que a anterior, na medida em que a tolerância não significaria apenas o respeito pelos membros de outras formas de vida cultural como política e moralmente iguais, mas acarretaria também algum tipo de estima ética - total ou parcial - por aquelas formas de vida como opções sociais valiosas. É essa concepção que permite a Charles Taylor afirmar, por exemplo, que “o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora”, de modo que “o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos con-

ceder às pessoas. É uma necessidade humana vital” (Taylor: 2000, pp. 241-242). A mesma concepção da tolerância como estima parece animar Axel Honneth - ao situar a “falta de reconhecimento” na base dos conflitos interpessoais e ao distinguir três formas irreduzíveis de reconhecimento (amor, respeito e solidariedade), respectivamente estruturantes para as modalidades fundamentais das identidades individuais (autoconfiança, autorrespeito e autoestima) -, a identificar na busca pela estima social “uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (Honneth: 2003, p. 207).

Para Habermas, contudo, precavido de que a tolerância não é somente uma questão de adoção e aplicação de leis, constituindo ato jurídico de uma ordem democrático-constitucional que garante tolerância, mas igualmente uma atitude ou forma de ser, designando a disposição para o comportamento ou a virtude política do trato tolerante - distinção que aparece com maior nitidez na língua inglesa através dos termos *toleration* e *tolerance*, respectivamente - a inclusão do outro “deve estar fundada numa base comum de reconhecimento mútuo que torna possível a superação de dissonâncias repugnantes. O tipo de reconhecimento requerido”, afirma Habermas, “não deve ser confundido com *estima* por uma cultura e forma de vida alheia, ou por convicções e práticas rejeitadas. Precisamos mostrar tolerância apenas em face de visões de mundo que consideramos erradas e de hábitos que não apreciamos. A base do reconhecimento não é a estima por esta ou aquela qualidade ou realização, mas uma consciência de pertencer a uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais, na qual cada um é responsável perante todos os outros por suas declarações e ações políticas” (Habermas: 2009, p. 69)³.

A despeito de suas reservas com respeito ao liberalismo clássico, Habermas não adota a falsa pista de uma oposição entre política de universalização dos direitos individuais e política de consideração pelas diferenças culturais, mas procura corrigir uma compreensão ina-

³ O artigo “What is meant by a ‘post-secular society’?”, de onde se traduziu a passagem, também foi publicado com o título “Notes on post-secular society”. *New Perspectives Quarterly*, 25 (2008): 17-29 [original alemão: Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung”. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4 (2008): 33-46].

propriedade dos princípios liberais a fim de demonstrar que o sistema de direitos, corretamente entendido, “jamais fecha os olhos para as diferenças culturais” (Habermas: 2004, p. 242), e não precisa ser contraposto a “um modelo que introduza direitos coletivos estranhos ao próprio sistema” (2004, p. 246). O republicanismo kantiano que inspira a compreensão democrático-procedimental dos direitos de Habermas pode ser entendido, nesse sentido, como uma radicalização democrática do liberalismo, já que são os procedimentos deliberativos e inclusivos da formação democrática da vontade que tornam possível a aplicação imparcial de direitos fundamentais reciprocamente reclamáveis por todos os cidadãos enquanto membros de uma única e mesma comunidade política, os quais não dependem da indulgência de uma autoridade estatal mais ou menos tolerante. A tese habermasiana da relação necessária entre Estado de direito e democracia, entre direitos humanos e soberania popular, entre autonomia privada e autonomia pública, é a chave para uma interpretação adequada do moderno sistema de tolerância, isto é, baseada na complementaridade entre igual cidadania e diferença cultural⁴, a partir da qual o filósofo alemão defende que: (i) apenas um universalismo igualitário sensível às diferenças pode preencher os requisitos indispensáveis para a proteção da integridade vulnerável de indivíduos com histórias de vida distintas; (ii) embora a implementação de direitos culturais para membros de grupos discriminados siga o mesmo desenvolvimento jurídico governado pelo princípio da igualdade cívica, é fundamental que tal expansão do conceito clássico de cidadania não viole direitos individuais em nome de direitos de grupos, os quais, não sendo suspeitos *per se*, no entender de Habermas, são legítimos na medida em que derivam dos direitos culturais do membro individual do grupo; (iii) não apenas as normas, mas também as restrições assimétricas delas decorrentes, aceitas em bases normativas, são uma expressão do princípio de igualdade cívica que norteia o uso público da razão (cf. Habermas: 2007, pp. 301-347).

A questão espinhosa, a juízo de Habermas, reside menos na neutralidade de “objetivo” de uma ordem política liberal, que deve garantir igual tratamento às doutrinas filosóficas, morais e religiosas sujeitas ao desacordo razoável entre os cidadãos, tratando-se aqui da implementação progressiva de direitos reivindicados por intermédio das

⁴ Sobre essa complementaridade, permito-me remeter o leitor ao meu artigo: Araujo: 2007.

lutas pelo reconhecimento, do que na neutralidade de “efeito”, a qual traz à tona o dilema da exclusão de visões fundamentalistas de mundo e de grupos não liberais, agudizando assim a tensão entre a facticidade e a validade do sistema de direitos, cuja realização integral parece exigir a implementação de direitos culturais para os membros de grupos discriminados a fim de corrigir efeitos assimétricos irrazoáveis das normas governadas pelo princípio da igualdade cívica⁵. Interessa a Habermas aqueles casos em que o reconhecimento mútuo da igualdade dos cidadãos é violado na dimensão fundamental do pertencimento a uma mesma cultura política liberal, requerendo uma transformação das relações interpessoais com vistas à superação de uma inclusão incompleta e desigual dos membros da comunidade política. Por essa razão ele reconhece a importância de uma distinção analítica entre as dimensões da justiça social, que “atinge as relações verticais entre cidadãos de uma sociedade estratificada”, e do pertencimento, que “tem a ver com relações horizontais entre membros da comunidade política” (Habermas: 2007, p. 327), ambas inerentes à noção de igualdade cívica, cuja realização é medida, de um lado, pela justa distribuição de oportunidades e recursos, e, de outro, pelo reconhecimento recíproco de direitos culturais: “À luz desta diferenciação, torna-se claro por que o sentido de direitos culturais é falseado quando os integramos em uma forma de Estado social ampliado. Diferentemente dos direitos sociais, os direitos culturais têm de ser justificados tendo em vista as possibilidades da inclusão simétrica de todos os cidadãos. Tal consideração nos obriga, é verdade, a uma ampliação do conceito clássico de pessoa de direito, talhado conforme dois papéis distintos: o de cidadão da economia e o de membro da comunidade” (Habermas: 2007, p. 328)⁶.

Nesse sentido, o sistema moderno de tolerância religiosa, cuja justificação está vinculada conceitualmente à democracia como base de legitimação do Estado secularizado, representa um precursor dos direitos culturais atualmente reivindicados, uma vez que a demanda cognitiva feita pelo Estado liberal às comunidades religiosas é exatamente a mesma endereçada às comunidades seculares ‘fortes’ - mino-

⁵ Sobre os vários sentidos da neutralidade política, cf. Rawls: 1996, pp. 172-211.

⁶ Essa distinção analítica entre reconhecimento e justiça distributiva aproxima Habermas mais da posição de Nancy Fraser do que da perspectiva de Axel Honneth na disputa entre ambos (cf. Fraser and Honneth: 2003). Sobre isso, cf. Ingram: 2010, pp. 234-244.

rias nacionais ou étnicas, subculturas de imigrantes ou de moradores autóctones, descendentes de escravos, etc. -, as quais, nas palavras de Habermas, “trazem o cunho de tradições comuns e já formaram uma identidade própria. Tais tradições também abrem ‘perspectivas de mundo’ que podem, por seu turno, entrar em concorrência, *do mesmo modo* que as imagens de mundo religiosas. Tolerância mútua exige, por isso, das próprias comunidades seculares ‘fortes’, o engate cognitivo de seu etos interno à moral da humanidade, a qual prevalece no entorno social e político” (Habermas: 2007, pp. 299-300). Contudo, embora a exigência seja idêntica, os recursos conceituais não são os mesmos, especialmente quando a cultura em questão está entrelaçada com uma visão religiosa de mundo, para a qual o requisito institucional da separação entre religião e política não deveria ser transformado num fardo adicional indevido que exigiria uma espécie de partição da identidade num aspecto público e noutra privado, obrigando cada indivíduo, como membro de uma comunidade política, a expressar e a justificar suas convicções e crenças apenas numa linguagem secularizada⁷.

Tal assimetria impõe custos desigualmente distribuídos entre os cidadãos em decorrência dos efeitos não neutros da tolerância, razão pela qual, para Habermas, a ética da cidadania, que se define pelas condições simétricas de participação numa prática comum de auto-determinação democrática, exige, por seu turno, atitudes epistêmicas de acordo com as quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todos os indivíduos engajados em processos de aprendizagem complementares. Ora, a recente incursão habermasiana na discussão acerca do papel e do significado da religião na esfera pública é reveladora daquela característica marcante de seu pensamento antes assinalada. Com efeito, Habermas desenvolve sua concepção de tolerância como respeito *pari passu* com uma noção de sociedade pós-secular que, consciente da persistência da religião, de sua contribuição positiva para a vida social e política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas insuportáveis para os cidadãos religiosos, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública com base em processos de aprendizagem complementares

⁷ Acerca da crítica habermasiana a uma interpretação assaz restritiva do papel da religião na esfera pública, permito-me novamente remeter o leitor a um artigo de minha autoria: Araujo, 2009.

envolvendo crenças religiosas e razões seculares, impõe a distinção entre argumentos incompatíveis com a natureza secular do Estado moderno e objeções justificáveis contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado de direito. É uma marca patente de tolerância - quer dizer, em conformidade com a concepção da *tolerância* como *respeito*, não como permissão, nem como coexistência, e tampouco como estima - em se tratando de um pensador cuja carência de musicalidade religiosa nunca deixou de registrar ao longo de sua obra.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, L. B. L. "Liberalismo, Identidade e Reconhecimento em Habermas". *Veritas*, 52, pp. 120-136, 2007.

_____. "Razão Pública e Pós-Secularismo: Apontamentos para o Debate". *Ethic@*, 8, pp. 155-173, 2009.

FORST, R. "Toleration, Justice and Reason", in: CASTIGLIONE, D. & MCKINNON, C. (orgs.) *The Culture of Toleration in Diverse Societies: Reasonable Tolerance*. Manchester, Manchester University Press, 2003, pp. 71-85.

_____. "Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration". In: WALDRON, J. & WILLIAMS, M. (orgs.) *Toleration and its Limits*. New York, New York University Press, Nomos XLVIII, 2008, pp. 78-113.

_____. "Os Limites da Tolerância". *Novos Estudos*, 84, pp. 15-29, 2009.

FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, Verso, 2003.

HABERMAS, J. "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law". *Cardozo Law Review*, 17, pp. 1477-1558, 1996.

_____. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2 vols., 1997.

_____. *A Constelação Pós-Nacional*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo, Littera Mundi, 2001.

_____. *A Inclusão do Outro*. Trad. George Sperber, Paulo Soethe e Milton Mota. 2. ed., São Paulo, Loyola, 2004.

_____. *O Ocidente Dividido*. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *Entre Naturalismo e Religião*. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.

- _____. *Europe: The Faltering Project*. Cambridge, Polity Press, 2009.
- HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo, Editora 34, 2003.
- INGRAM, D. *Habermas: Introduction and Analysis*. Ithaca, Cornell University Press, 2010.
- KANT, I. “Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?” In: _____. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 11-19.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1996.
- _____. “The Idea of Public Reason Revisited”. In: FREEMAN, S. (org.) *Collected Papers*. Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 573-615.
- TAYLOR, C. “A Política do Reconhecimento”. In: _____. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Sobral. São Paulo, Loyola, 2000, pp. 241-274.
- WALZER, M. *Da Tolerância*. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

O artifício do poder contra a violência da morte

Maria Constança Peres Pissarra

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUCSP

Segundo Yves Zarka, para entender o que é a liberdade segundo Thomas Hobbes, é preciso reinscreve-lo na “*problématique de son temps, plutôt que dans celle du nôtre*”, por mais que sua definição sobre a liberdade negativa esteja presente nos nossos dias.

Para ele, é um equívoco afirmar que esse conceito seja apenas negativo. Ao contrário, “*Hobbes est en effet l’inventeur d’une liberté individuelle nouvelle qu’il nome lui-même the true liberty: la liberté de résister et de désobéir*”¹. Mas, não é possível ignorar que a definição de Hobbes é negativa quando ele afirma que a liberdade significa a “*ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem*”².

A teoria do direito natural, segundo Thomas Hobbes, propõe pensar a origem e a organização do Estado a partir da violência da morte, ao explicitar nos seus textos políticos, qual a pior violência que o outro pode me infligir.

E, a pior violência, é que o outro é igual a mim, dotado de liberdade e de igualdade naturais. A natureza fez todos os homens iguais tanto quanto às faculdades do espírito, quanto às faculdades do corpo. Se a liberdade significa a ausência de impedimentos externos, como expresso na frase citada acima, isso equivale a dizer que os homens

¹ ZARKA, Y. C. (org.) *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains*. Paris: Vrin, 2012, p.5.

² HOBBS, T. *Leviatã*. SP: Abril Cultural, 1974, Parte I, cap. 14, p. 82.

têm igualdade de esperança quanto a atingirem os seus fins. A igualdade natural, não tem como consequência a solidariedade humana, ao contrário, ela provoca a desconfiança e a guerra, porque desconfiamos uns dos outros e temos medo também uns dos outros. Dessa forma, a vida humana é violência e necessidade de proteção da sua integridade: a única forma de alguém se garantir em relação ao outro, é antecipando suas ações. Daí a necessidade do Estado para a proteção absoluta dos seus membros.

A proposta deste texto é discutir esta questão.

*

*

*

No seu texto mais conhecido, o *Leviatã*³, Hobbes propõe como objetivo pensar o mundo como uma totalidade, ou seja, a essência do mundo e seus acidentes não se separam, não são partes diversas. Daí que para determinar a natureza humana, o ponto de partida é a vida civil para compreender – exatamente – o que é a vida civil!

Hobbes parte de uma observação mecanicista da natureza. Emoções, vontades, instintos, paixões são determinadas mecanicamente, o que equivale a afirmar que não é o livre arbítrio que determina nossa vida psíquica e sim um mero materialismo mecânico. Como afirma no capítulo V, “quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. (...) Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer”⁴.

A coisa pensante se reduz ao corpo, às sensações. Os fenômenos da natureza são explicados pela linguagem matemática e não pela aridez do espírito não inteligível. O fundamento de sua filosofia é mecanicista: o real é evidente posto que é feito de movimentos e de corpos; já a razão, tem a capacidade de atribuir nomes⁵ àquela evidencia natural. Nada além disso.

³ Publicado em 1651, mesmo ano da coroação de Charles II no trono inglês.

⁴ *Leviatã*, parte I, cap. V, p. 31.

⁵ Por isso, Hobbes é chamado de nominalista.

A conduta humana resulta desse jogo de forças mecânicas e de uma submissão às paixões, e estas, como que assediam o homem a ponto de torná-lo a um só tempo, fonte e objeto de violência. Procura tornar-se senhor do outro ao conquista-lo pela violência ou pelo conflito. Ora, pergunta-se Hobbes, e o que é a natureza humana? O homem, no estado de natureza, é definido apenas por suas paixões: rivalidade, desconfiança, desejo de segurança e da reputação pessoal.

Por natureza, afirma Hobbes no início do capítulo XIII, *“os homens [são] tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele”*. Mas, não apenas quanto à força corporal os homens são iguais, também o são quanto às faculdades do espírito e, *“desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins*.

E, porque dois homens desejam a mesma coisa mas não podem tê-la ao mesmo tempo, tornam-se inimigos *“e no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro”*. Nessa disputa, pautada pela *“desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação”*. Assim, os homens não podem ter prazer algum na companhia mútua, ao contrário têm *“um enorme desprazer, quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”*. Daí as três causas da discórdia referidas no início deste parágrafo e que são para Hobbes a expressão da condição natural da humanidade quanto à sua felicidade e miséria: *“primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”*⁶.

Esse estado de natureza sem direito reina em coabitação com o desejo permanente do homem de dispor de uma certa segurança e a necessidade de escapar à morte. Pois a partir do momento que ele se autoriza a ser violento, ao mesmo tempo ele se oferece à violência do outro.

Os homens, por natureza, não existem para viver em conjunto. A concepção hobbesiana do direito natural é uma leitura fundada nas teorias da física moderna, os homens seriam dotados de uma força que

⁶ *Leviatã*, cap. XIII, p. 78-79.

lhes permitiria viver segundo essa força. O homem não é bom nem mau por natureza. Nem a maldade nem a bondade podem prevalecer sobre a decisão daquilo que é bem ou daquilo que é mal, há uma inocência primitiva. Mas, deixada livre, sua natureza leva a uma situação insustentável. Cada um promove seu interesse pessoal aí engajando toda a intensidade egoísta de sua força, movido por seus desejos.

Assim, estado de natureza e estado de guerra, identificam-se, pois *“desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum, não há lei. E onde não há lei não há injustiça”*⁷. Produto da paixão dos homens, o estado de natureza é lugar de luta pela sobrevivência. Dessa forma, se justifica o primado da segurança em relação à liberdade, que vem em segundo lugar e nessa reação só há um valor inalienável – a vida – bem pelo qual todos os animais lutam, inclusive o homem. A morte, como o oposto da vida, é o perigo sempre latente no estado de natureza, a ameaçar todos os animais.

O homem é um ser do artifício, do signo, que procede por cálculos e combinações, ou seja, pensar é calcular e não partir de uma afirmação abstrata para outra em uma relação de causa e efeito. Movido pela curiosidade, o homem é um ser que deseja: *“o desejo de saber o porquê e o como, chama-se curiosidade, e não existe em qualquer criatura viva a não ser no homem. Assim, não é só por sua razão que o homem se distingue dos outros animais, mas também por esta singular paixão”*⁸. Quero aquilo que satisfaz meu desejo agora, aquilo que o satisfará no futuro e que terá como consequência meu reconhecimento e é esse o papel da razão: um instrumento mediador que me auxilia a alcançar meu desejo.

Mas, o desejo é insaciável, ele é movido pelo movimento e não pela posse. Alcançar um desejo, é querer outro e mais outro, ininterruptamente. O homem é um ser desejante: instaura-se o conflito, posto que o espaço nada mais é do que o lugar do enfrentamento dos diversos desejos. Par) a Hobbes, *“o desejo é algo irreduzível e fundante. É ele quem nos fornece a verdade do sujeito. É diverso nos diferentes sujeitos e no próprio sujeito no desenrolar do tempo”*⁹.

⁷ Idem, p. 81.

⁸ *Leviatã*, cap. VI, p. 39.

⁹ MONZANI, L. Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Unicamp, 1996, p. 87.

A dialética da natureza humana se constrói sobre duas paixões: a dominação do outro e a preservação da sua própria existência. Como essas duas antíteses podem desembocar em uma esfera de conciliação? É necessário sair o mais rápido possível do estado de natureza: *“esta miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza”*, deve ser deixada para trás. Mas, como? Ao final do capítulo XIII Hobbes nos dá a resposta: *“as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza”*¹⁰.

A liberdade de todos os homens de usarem seu poder para preservarem sua vida é um direito natural, ou seja, por natureza o homem tem o direito de fazer *“tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indicarem como meios adequados”*¹¹ para se manter vivo. O instinto de sobrevivência determina isso em todos os animais e a razão, no homem, indica-lhe os meios a que deve recorrer, ou seja, o poder dos homens de usarem seu poder para defenderem a vida, é um *direito natural*, enquanto que o preceito que a razão estabelece, é uma *lei natural*. Aí está a diferença entre os homens e os animais.

Isso equivale a dizer que o direito natural não é de fato um direito – somente o direito civil é um direito, como será visto a seguir – isto é, o direito natural é a descrição de um estado, do estado de natureza, enquanto a lei natural prescreve o que deve ser feito; *“uma lei de natureza é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la”*¹².

Ora, a única forma de escapar da morte violenta que um homem pode causar a outro, é transformar o desejo de poder gerador de violência em uma força que preserve a vida, ou seja, em um contrato fundador da sociedade civil e do Estado, única forma de garantir a paz, a vida a propriedade, a segurança, e a liberdade. O direito natural deve desaparecer no direito positivo enraizado na potência do Estado. E

¹⁰ Idem, cap. XIV, p. 82.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

porque o homem privilegia a vida, a segurança deverá ser a finalidade principal da ação política, cabendo ao poder soberano garanti-la.

Para construir essa força única, é necessário que por um consentimento mútuo os homens deixem seu direito de natureza e o transfiram a outro, a um soberano, a quem será delegado o poder político. “A transferência mutua de direitos é aquilo que se chama contrato”¹³. O Estado nada mais é do que uma construção artificial e racional dos homens, isto é, eles trocam seu direito de natureza por um consentimento mútuo e geral, o que equivale a dizer, absoluto. Contrariamente à situação irracional do estado de natureza, o Estado é uma construção da razão humana; ele é “o maior dos poderes humanos (...) aquele que é composto pelos vários poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, (...) que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado”¹⁴.

Essa transferência equivale a reduzir todas as vontades a uma só vontade, à vontade de uma pessoa artificial por meio “de um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim civitas¹⁵. E é neste grande Leviatã, continua Hobbes, que consiste a essência do Estado: “uma pessoa cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”¹⁶.

Só essa pessoa artificial assim constituída pode ser chamada de soberano e somente dela se pode dizer que tem poder soberano; todos que não portam esse título, só podem ser chamados de súditos. O soberano é uma pessoa fictícia que fala em nome dos homens reais, os único)s que podem criar esse Leviatã, esse monstro capaz de transformar uma multidão sem rosto, em um Estado garantidor da ordem e da segurança, o legítimo representante da vontade dos indivíduos.

¹³ Idem, cap.

¹⁴ Idem, cap. 10, p. 57.

¹⁵ Idem, cap. XII, p. 109-110.

¹⁶ Idem, p. 110.

Estes autorizam o soberano em todas as suas ações e seus julgamentos como se fossem seus, ao instituí-lo, por meio do seu voto, como seu representante legal.

Assim, ao estabelecer as condições formais do Estado, Hobbes “constrói”, toda uma geometria política com a qual ele pretende fundamentar a política como ciência. No Prefácio *Do Cidadão*, intitulado do Autor ao Leitor, ao se referir de forma crítica a todos que trataram da ciência política, afirma que todos “vieram a trata-la como coisa fácil, exposta e prostituída ao engenho nativo de cada um, e que supõem – hoje como antes – passível de se atingir sem maior esforço ou estudo”¹⁷.

Procura, ainda, esclarecer seu leitor, que pretende, de forma oposta à tradição, tratar a política como ciência, posto “que ela diz respeito tão de perto aos príncipes, e a outros que têm por emprego o governar a humanidade; e também porque a maior parte dos homens se deleita com uma falsa imagem sua; e, ainda, porque os espíritos mais elevados dos filósofos com ela lidaram”¹⁸.

Em pleno século da revolução científica, o rigor do conhecimento exige um método, para que os resultados alcançados possam ter algum grau de verdade. E é assim que na sequência Hobbes afirma: “quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso – também – principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí remontar até sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces”¹⁹.

¹⁷ *Do Cidadão*. SP: Martins Fontes, 1992, p. 12.

¹⁸ *Idem*, p. 12.

¹⁹ *Idem*, p. 15-16.

Apenas por esse método resolutivo-compositivo, Hobbes entende possível edificar uma teoria racional do poder fundada em uma natureza humana que é preciso reduzir a cada uma das suas partes, para a partir delas, reconstruir o todo. Admirador da geometria euclidiana, ele quer estender à ética e à política, seus pressupostos metodológicos. Estas três áreas do conhecimento “*são obra do próprio sujeito*”, ao contrário da física, posto que “*os objetos da natureza não são criados por nós mas oferecidos aos nossos sentidos*”²⁰.

Os homens são assim dissolvidos, hipoteticamente, – é essa a função do estado de natureza – de todas as suas relações sociais e políticas, são apenas pensados livres no espaço como todos os corpos na natureza, sem qualquer relação entre si que não seja determinada por esse impulso vital, por esse *conatus* que possibilita que *o mais fraco tenha sempre força suficiente para matar o mais forte!* Dito de outra forma, o mais forte não é suficientemente forte para invariavelmente permanecer o mestre. Diante da morte, todos os indivíduos são iguais. Apenas a força do poder do Estado pode deter a violência da morte a que os homens estão expostos pela sua condição natural.

Termino também com uma frase de Y. Zarka, mas em outro texto: “*para Hobbes, o conjunto do edifício político não vale um segundo de existência, se não tiver por objetivo preservar o ser dos indivíduos que o compõem*”²¹.

BIBLIOGRAFIA

MONZANI, L. Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Unicamp, 1996,

ZARKA, Y. Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes: Uma História Nazista da Filosofia Política? Revista Eletrônica do Curso de Direito da PUC Minas – Serro/MG – Brasil

²⁰ MONZANI, L. R. *op. Cit.* p. 72.

²¹ ZARKA, Y. Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes: Uma História Nazista da Filosofia Política? Revista Eletrônica do Curso de Direito da PUC Minas – Serro/MG – Brasil.

Filosofia e Arte na Política?

Nietzsche e Guarnieri : consonâncias e dissonâncias

Maria Cristina Oropallo

Pontifícia Universidade Católica

Apresentado pelos críticos como um legítimo representante do nacionalismo pós- Semana da Arte Moderna, Camargo Guarnieri traz consigo a perfeição da forma, aliada ao refinamento estilístico, à diversidade rítmica e à criatividade melódica e contrapontística. Sua música é capaz de mesclar os diversos matizes que compõem a cultura brasileira: as raízes indígenas, o sabor aventureiro e requintado do europeu lusitano, a dor e o misticismo presentes na senzala, o calor e o vigor dos imigrantes italianos, a melancolia do caipira, a aridez nordestina e o canto nostálgico do caboclo.

O nacionalismo que o perpassa não é forçado ou imposto por intermédio do uso explícito de temas presentes no folclore, ao contrário, é traduzido por melodias que se cruzam, se completam, se fundem numa polifonia que nos levam a sentir a verdadeira alma brasileira. Dessa forma, Guarnieri não é um compositor nacionalista, mas um compositor impregnado de brasilidade.

Podemos indicar o dia 28 de março de 1928, como marco decisivo da sua produção musical, quando Guarnieri foi levado pelo pianista Antônio Munhoz à residência de Mario de Andrade, dando início a uma das mais produtivas amizades e parcerias. Foi Mario de Andrade que preconizou a importância de Guarnieri para o cenário musical brasileiro, cabendo a ele a orientação estética e a formação humanística do jovem compositor paulista.

Camargo Guarnieri promoveu sua autoinserção na história da música brasileira, por meio da frase: “*A forma é minha alucinação*”. Entretanto, essa devoção ao rigor formal não o impediu de utilizar, já em suas primeiras composições, talvez de maneira até inconsciente, recursos contemporâneos que foram por ele, inclusive, duramente criticados durante os anos em que esteve atrelado aos movimentos musicais mais tradicionais. Dessa forma, as alterações de seu posicionamento estético podem ser sentidas em sua produção de maneira muito mais contundente do que em qualquer manifestação expressa de sua parte.

Uma análise rigorosa da escrita guarnieriana nos leva ao encontro de um abstracionismo e de uma liberdade interpretativa significativa. A ausência de tonalidade, a assimetria rítmica, a acentuação inesperada e a incursão pela música serial apontam para um Guarnieri muito mais contemporâneo do que à primeira vista possa parecer. Assim também podemos caracterizar os rumos imprevisíveis dos temas trabalhados. Suas células temáticas carregadas de emoção, muitas vezes levam o ouvinte a esperar uma *coda* de caráter pessimista, ou mesmo demonstrativa de certa resignação, o que na realidade não ocorre. Toda a música de Guarnieri é fundamentalmente afirmativa; todos os seus temas, mesmo os mais intimistas e mais escuros, são desenvolvidos até o limite, trazendo ainda que no último acorde, a possibilidade de superação. Sua última obra, o inacabado Choro para fagote, harpa e orquestra de câmara, escrito pouco antes de sua morte, é um exemplo contundente. Essa obra expressa um dos momentos mais dramáticos vividos pelo compositor na sua vida pessoal, o acidente de seu filho. Entretanto, toda a tragédia e melancolia presentes no primeiro movimento são desenvolvidas de tal forma que se transfiguram em pura alegria e otimismo no final. Nesse mesmo sentido, melodias impregnadas de paixão e turbulência, encontram em suas notas finais o ponto de esperança e de luz ao porvir.

Se deixarmos para os especialistas e críticos musicais a análise teórica de sua obra, se colocarmos ao largo o rigor formal a que o próprio compositor se refere, considerando-o apenas uma casca ordenadora, concentrando-nos no pulso interno que conduz a sua criação musical, constataremos a presença no cenário musical brasileiro de um músico absolutamente entregue às emoções da vida.

Será este pulso interno inerente aos percalços apresentadas pelo “viver” que Guarnieri irá traduzir na forma da assimetria, desigualdade, imprecisão e irregularidade rítmica, trazendo para o interior de seu universo sonoro, a real frequência cardíaca do homem, que atravessa a ponte da vida, entregando-se, envolvendo-se com a força de suas emoções mais sinceras e verdadeiras, procurando o equilíbrio entre a dor do viver e a alegria diante do inesperado.

Mas, como aproximar Guarnieri, um compositor brasileiro nascido nos trópicos solares do hemisfério sul em 1907, e Nietzsche, filósofo alemão nascido em 1844, nos ares frios e cinzentos europeus? Como identificar cruzamentos entre o pensamento de dois indivíduos distantes geográfica e temporalmente um do outro, uma vez que o primeiro nasce sete anos após o falecimento do segundo, em um período em que a obra do segundo ainda permanece praticamente desconhecida e inacessível a leitores sul-americanos?

Podemos apontar como ponto de partida, a extemporaneidade de ambos, expressa tanto nas frases ditas por Guarnieri “*Só vão se lembrar de mim depois que eu morrer*”, ou, “*minha música só será conhecida após minha morte*”, como nas palavras nietzscheanas “*...este não é ainda o tempo...Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos...*”¹

Indicando alguns cruzamentos significativos, no caso de Guarnieri, e seguindo as palavras do musicólogo Mario de Andrade, não é de imediato que o amante da música se encanta pelo seu estilo. O “Guarnierismo” não é capaz de apaixonar à primeira vista um ouvinte desatento, incauto. É necessário preparar ouvidos para apreciar o contraponto cerrado, as variações rítmicas, a melodia ora furiosa, ora intimista, ora enérgica, ora dolente, acompanhada de diferentes ambientações e complexidades técnicas. É preciso ter ouvidos seletos! Mário de Andrade já havia previsto esse fato, nas palavras que dirigiu ao compositor logo que o conheceu: “*Você vai sofrer muito em sua vida, porque sua música não se faz amar à primeira vista*”. Da mesma forma, Nietzsche diz em seu af. 285 de Para Além do Bem e Mal: “*Os maiores acontecimentos e pensamentos – mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos – são os que mais tardiamente são compreendidos: as gerações que lhes são contemporâneas não vivem tais acontecimentos – sua vida passa por eles. Aqui acontece algo como no reino das estrelas. A luz das estrelas mais*

¹ Nietzsche. *Ecce Homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, pag 52

distantes é a que mais tardiamente chega aos homens; e, antes que chegue, o homem nega que ali – haja estrelas”

Em seguida, identificar a admiração do jovem Nietzsche pelos homens de seu tempo: Schopenhauer, filósofo representante do pessimismo romântico, e Wagner, músico nacionalista que resgata as raízes germânicas nos temas da mitologia do povo alemão e, o forte elo estabelecido entre Guarnieri, aos 21 anos, e seu mentor nacionalista, o escritor Mario de Andrade, que nos levam ao ponto de encontro entre ambos, localizado n’*“O nascimento da Tragédia no espírito da música”*. Será, esse texto, que irá refletir a escrita musical das primeiras obras de Guarnieri, traduzidas linguisticamente nas palavras redigidas por ele na *Carta Aberta aos músicos e críticos do Brasil*, datada de 1950.

Nesse documento, amplamente discutido pelas autoridades musicais e pela imprensa brasileiras, Guarnieri se colocou em franca oposição ao dodecafonismo, considerado por ele uma degenerescência cultural, música de laboratório, preocupando-se em valorizar as raízes folclóricas nacionais. Segundo suas próprias palavras:

“ O dodecafonismo, é assim de um ponto de vista mais geral, produto de culturas superadas, que se decompõem de maneira inevitável; é um artifício cerebralista, anti-nacional, anti-popular, levado ao extremo; é química, é arquitetura, é matemática da música – é tudo o que quiserem – mas não é música! É um requinte de inteligências saturadas, de almas secas, descrentes da vida; é um vício de semi-mortos, um refúgio de compositores medíocres, de seres sem pátria, incapazes de compreender, de sentir, de amar e revelar tudo que há de novo, dinâmico e saudável no espírito de nosso povo.

Que essa pretensa música encontre adeptos no seio de civilizações e culturas decadentes, onde se exaurem as fontes originais do folclore (como é o caso de alguns países da Europa); que essa tendência deformadora deite as suas raízes envenenadas no solo cansado de sociedades em decomposição, vá lá! Mas que não encontre acolhida aqui na América nativa e especialmente em nosso Brasil, onde um povo rico e de poder criador tem todo um grandioso porvir nacional a construir com suas próprias mãos!”

Em consonância com esse texto, encontramos na primeira obra de Nietzsche datada de 1872, a mesma polêmica desperta pela interpretação da tragédia grega como elemento transfigurador do horror da existência, na exaltação da filosofia de Schopenhauer e da música

wagneriana, representantes desse pessimismo trágico e renovadoras do espírito alemão.

*“Para apreciar corretamente a aptidão dionisíaca de um povo, devemos pensar não só na música, mas também, com igual necessidade, no mito trágico desse povo, como o segundo testemunho dessa aptidão. Pois agora, dado o estreitíssimo parentesco entre música e mito, cabe conjecturar, da mesma maneira, que a degeneração e a depravação de uma há de estar ligada à atrofia do outro: embora, de outra parte, no fraquejamento do mito venha a expressar-se o enfraquecimento da capacidade dionisíaca. .. Música e mito trágico são de igual maneira expressão de aptidão dionisíaca de um povo e inseparáveis uma do outro. Ambos procedem de um domínio artístico situado para além do apolíneo; ambos transfiguram uma região em cujos prazenteiros acordes se perdem encantadoramente tanto a dissonância como a imagem terrível do mundo...”*²

Continuando mais adiante: *“... O homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionador ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico? A gente se pergunta se a febril e tão sinistra agitação dessa cultura é algo mais do que o agarrar ansioso e o esgaravatar do esfomeado, à cata de comida – e quem desejaria dar alguma coisa a semelhante cultura, que não consegue saciar-se com tudo quanto engole e a cujo contato o mais vigoroso e saudável alimento costuma transformar-se em ‘História e Crítica’?”*³

Nietzsche se encanta com as raízes populares por elas conterem em seu cerne um caráter ingênuo e autêntico e pelo fato de suas origens estarem fincadas nas manifestações musicais gregas das comemorações ao deus Dioniso. Música popular e canção popular se engendram e se fundem numa aliança entre *mythos* e *logos*, *melos* e *rithmos*, expressa no uso do folclore e da palavra, do som e do pulso interno que lhes são inerentes. Emergindo da melodia, seu elemento primitivo e comum, aliado à poesia lírica, a canção popular constitui o que se pode denominar *“subsolo sonoro sobre o qual se desenvolvem os instintos do homem”*⁴. Dessa forma, o compositor não teria um poema ou texto

² NT, 24 e 25.

³ NT, 23

⁴ Henry Burnett, pág. 127

como ponto de partida para sua composição, ao contrário, a melodia surgiria antes pela percepção do gênio que, a partir do estímulo musical, escolheria para si o texto adequado e as imagens poéticas.

A música erudita nacionalista cuja raiz empírica é baseada na pesquisa folclórica tem forte influência na música popular, mais precisamente, na canção popular, que se configura como elemento cultural importantíssimo no que concerne à perpetuação da memória e do patrimônio cultural de um povo. Esta era a preocupação do musicólogo Mario de Andrade que talvez por este motivo tenha acolhido com tanta alegria a música do compositor paulista. Há em Guarnieri uma inclinação natural, espontânea, instintiva, para a produção de música vocal, geralmente acompanhada pelo piano, seu instrumento de formação e com o qual manteve ao longo de toda sua vida uma grande afinidade. Este é um ponto que também o aproxima do Nietzsche/compositor.

Sabemos que os *Lieds*, canções típicas do século XIX, de raízes austríacas e germânicas, procuram basicamente traduzir e interpretar poemas, estados d'alma tão bem elaborados e descritos pelos poetas românticos. Nietzsche, como representante da filosofia romântica afirmativa, lança mão de textos poéticos e os transforma em música, procurando, por meio de sua escrita melódica simples, evitar o refinamento estilístico, levando o ouvinte a experimentar as emoções humanas das mais singelas às mais complexas.

Se a melodia e a escrita simples predominam sobre a harmonia nos *Lieds* de Nietzsche, em Guarnieri a erudição se faz presente de maneira muito natural, no seu absoluto domínio da técnica, favorecendo o uso do contraponto em detrimento da harmonia. Vozes que se afinam nas dissonâncias das emoções presentes na alma humana, música nas palavras, nos poemas, no discurso. É assim que podemos descrever a escrita apaixonada do compositor, mescla de delicadezas e impetuosidades, de simplicidades e requintes, como as que emergem nos "Cinco Poemas de Alice".

As transformações culturais e o esgotamento criativo do século XIX servem como pano de fundo às reflexões estéticas do jovem Nietzsche, assim como as influências estrangeiras exercidas no Brasil, por uma Europa tida pelos movimentos políticos de esquerda, como descredida, decadente, enfraquecida por uma sucessão de guerras e

conflitos, durante os anos 40 e 50, configuram-se como cenário para o posicionamento de Guarnieri contra a música cosmopolita dodecafônica. As ideias do compositor, fortemente influenciado pelo movimento modernista dos anos 20, estão voltadas para a defesa de um nacionalismo exacerbado, expresso em termos musicais, na utilização da riqueza folclórica brasileira e na rejeição às técnicas inovadoras composicionais e, nesse sentido, a influência de Mario de Andrade foi determinante para a produção inicial de Guarnieri.

Importante salientar que, embora o conteúdo da *Carta Aberta* seja coerente com o pensamento de seu mentor Mario de Andrade, passando a ideia de uma universalidade da arte a partir da valorização da própria nacionalidade, Guarnieri desenvolve uma crítica ao dodecafonismo diferente a do escritor. Enquanto para Mário e para outros representantes do Movimento Modernista, o dodecafonismo seria inútil à construção de uma música com identidade nacional, para Guarnieri representaria uma ameaça a essa própria cultura, que já estaria previamente construída por meio do folclore. Nesse sentido, a importação de recursos estrangeiros não valorizariam a cultura nacional, mas a deturpariam irremediavelmente de seus traços fundamentais.⁵

Apesar desse posicionamento radical considerado por muitos como “xenofóbico”, a música de Guarnieri demonstra o contrário. Podemos notar em suas composições posteriores à publicação da *Carta*, dando como exemplo a Cantata “Casa do Vestido”, a utilização de “recursos composicionais característicos da linguagem musical do Séc.XX: atonalismo, harmonia por quartas, intenso cromatismo, dissonâncias, dinâmica utilizada em seus extremos, polifonia contrastante (ora densa, ora rarefeita). A voz é abordada em suas diversas gamas de possibilidades: voz falada, voz cantada e Sprechsang - um efeito vocal criado pelo compositor Schönberg, um dos maiores representantes do expressionismo musical e criador do dodecafonismo, a técnica de composição duramente criticada por Guarnieri na *Carta Aberta*. Esses recursos utilizados pelo compositor não poderiam jamais estar enquadrados em uma representação de um nacionalismo musical brasileiro radical. Os caminhos percorridos levaram-nos ao encontro de um compositor que, com sua sensibilidade aliada a um grande domínio técnico, move-se

⁵ Cf artigo publicado na Revista Científica FAP, Curitiba, v.1, p., jan./dez.2006, titulado “A Carta Aberta de Camargo Guarnieri” de autoria do Prof. Ms. André Egg, da Faculdade de Artes do Paraná e da Faculdade Teológica Batista do Paraná.

com segurança entre o tradicional e as conquistas do Séc.XX. Os elementos utilizados na sua criação fundem-se em um todo numa coerência lógica."⁶

Nessa reflexão, podemos nos ater a alguns itens presentes na filosofia de Nietzsche para nos permitir a indicação de pontos de cruzamento com Guarnieri.

Para o filósofo, toda a vida representa uma batalha entre instintos e impulsos; feixes de forças que se chocam, compondo-se, configurando-se em arranjos circunstanciais e transitórios, permanecendo, transformando e extinguindo-se na mesma medida em que novos vão sendo criados e novas relações estabelecidas. Sentir, pensar, escolher, decidir, criar, são múltiplas forças, fios que se relacionam e se arranjam de maneira precária e contingente, determinando as pulsões que serão dominantes em momentos específicos. Assim, racionalidade, instinto e paixões são apenas impulsos entre outros, que ora prevalecem, ora se extinguem, ora dominam, ora são subjugados, de acordo com a formação do momento, não obedecendo a nenhuma lógica pré-estabelecida. Esse arranjo ocasional de forças constituiria a própria filosofia, tecida pelo filósofo que lança fios ao porvir. Portanto a música não pode ser considerada uma atividade puramente formal, teórica, intelectual, caracterizando-se basicamente pelo predomínio das forças ligadas à racionalidade. Antes de tudo, a música representa um discurso voltado para o emprego de forças instintivas e, principalmente, emotivas.

Nesse sentido, podemos notar em Guarnieri, uma característica especial ligada ao fato de que sua obra desprende-se progressivamente do radicalismo tradicional teórico, ao mesmo tempo em que se manteve honesta em relação aos seus pontos de vista de como escrever música. O próprio compositor, pouco tempo antes de morrer, afirmou em uma entrevista concedida à Rádio Universitária da Universidade Federal de Uberlândia, MG, que o caráter nacional de sua obra estava preso irremediavelmente ao seu coração.

A arte aparece na filosofia nietzschiana revestida de importância capital para o processo de conhecimento. É, por meio dela, que a vida

⁶ Texto sobre a "Cantata 'Casa do Vestido': a questão do Nacionalismo em Camargo Guarnieri" apresentado na ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História, na cidade de Londrina, Paraná em 2005, de autoria da Profa. Ms. Denise de Almeida Felipe da UFG – Universidade Federal de Goiás. A Cantata "Casa do Vestido" foi composta em 1970 para voz solista e orquestra, com utilização do poema homônimo de Carlos Drummond de Andrade

passa a ser representada e efetivada em toda a sua contingência, incerteza e indeterminação. Diante das infinitas possibilidades de arranjos ocasionais, a vida se descortina, mostrando uma nova forma de vivenciá-la não na forma de valorização do sofrimento, mas como superação da seriedade e da dor, transfigurada em pura alegria e afirmação. O *amor fatti* aceita e transvalora os perigos da vida parodiando-os, abandonando o caráter rígido e fixo dos valores morais, transformando-os em energia criativa, dinâmica e inovadora.

Nietzsche propõe uma estética da existência, ou seja, considerar a vida uma obra de arte, cheia de incertezas, desordens e desvios, mas que vale a pena ser vivida pela capacidade humana, traduzida em vontade de potência, de ordenar o caos primitivo, tornando-o belo, afirmativo e inserido no devir, ao transgredir limites, ultrapassar acasos, desafiar valores, esquecer infortúnios, resistir, destruir, renovar, construir, criando novas possibilidades a partir da dor, morrendo a cada instante para lançar novos fios ao porvir.

Camargo Guarnieri, como compositor, ultrapassa a rigidez formal e a escrita musical metódica, sistemática e lógica, enveredando-se por caminhos de vanguarda, adentrando o atonalismo, abandonando o rigor rítmico, arriscando-se por novas veredas, compondo um universo sonoro onde agudos e graves, tons claros e escuros, se ajustam de forma a evocar, através da música, os mesmos conflitos e desestabilizações próprios da existência humana, afirmando-a apesar de tudo.

A harmonia, em Guarnieri, se rende diante da riqueza polifônica e é, exatamente aí que a mistura cultural que compõe a identidade nacional encontra a sua expressividade, na sua unificação em torno da simplicidade e da força emotiva do povo brasileiro.

A tradução dessas emoções é expressa pela música guarnieriana por meio da dinâmica, de dissonâncias, pelo emprego de polifonias diversas que não apenas dialogam entre si, como também se contrapõem e caminham autônomas no discurso musical, ao se desligarem do todo. Dessa forma, a harmonia e o contraponto, encontram no compositor, o tradutor perfeito para a 'multiplicidade de estados interiores' inerentes ao homem, para as inquietações e tensões internas do coração.

Momentos de Nietzsche e momentos de Guarnieri, identificados: 1.- no caráter atemporal de suas obras, pois ambos foram destina-

dos à imortalidade; 2.- na extemporaneidade, no sentido de que tanto o filósofo como o músico só foram compreendidos fora do tempo em que criaram seus escritos; e, 3.- na liberdade criativa, capaz de fazer, refazer, deixar de lado, retomar, criar, adivinhar, inventar.

Em Guarnieri, o espírito dionisíaco, da exuberância criativa encontra sua medida no espírito apolíneo, das formas perfeitas e ordenadas, sendo capaz de transcendê-las, tornando assim os dizeres de Nietzsche: *“Sem música, a vida seria um engano”*, perfeitos para representar o compositor de Tietê, para quem a música e a vida se fundem, sendo traduzidas em *“pura emoção e sentimento”*.

Através da criação de consonâncias nas dissonâncias e do uso de uma dinâmica muito peculiar, o compositor paulista celebra o fatalismo, incorpora as contradições da vida, projetando-as em forma de esperança em novas possibilidades; a expectativa de triunfo e de superação da dor.

“Este fenômeno primordial da arte dionisíaca, de difícil apreensão, torna-se singularmente compreensível tão-somente por um caminho direto e é imediatamente captado: no sentido maravilhoso da dissonância musical [...] se pudéssemos imaginar uma encarnação da dissonância - e que outra coisa é o homem? -, tal dissonância precisaria, a fim de poder viver, de uma ilusão magnífica que cobrisse com um véu de beleza a sua própria essência” (GT/NT parág. 24 e 25).

Em Nietzsche, a filosofia é transgressora, irregular na escrita, afirmativa em seu cerne; encontra na arte a reflexão sobre o sentido para a existência; torna-se música, verdadeiro poema sinfônico cantado pela boca de Zarathustra. Em Guarnieri, a forma e o pulso interno vitais embalam sua obra, ora lenta, nostálgica, disciplinada, ora inquieta, revolucionária, torturada, afetada em seu âmago por um *pathos* orgânico, psicológico, emocional, capaz de organizar o caos interno e sobreviver de forma plena e dançante às contingências da vida.

Nesse sentido, podemos incluir Guarnieri no rol dos gênios, homens raros, cavalheiros audazes, descritos por Nietzsche no Nascimento da Tragédia, que viajam por caminhos penosos e acidentados, capazes de degustar a glória e de criar um mundo produzindo luz a partir de si mesmos?

Nietzsche apresenta duas formas de interpretação do gênio: a *der Genius*, quando se refere de maneira genérica ao espírito criativo incorpóreo, e *das Genie*, em um sentido particular, ao homem de gênio⁷.

A capacidade invulgar de canalizar energias, de aventurar-se por caminhos desconhecidos, a habilidade em criar condições para que as catástrofes da vida forneçam os elementos necessários para que seja possível uma nova edificação sobre os escombros, o uso das mãos para destruir convicções, sejam elas morais, lógicas e religiosas, para equilibrar-se nos limites do “talvez”, constituirão o que Nietzsche denomina talento, o germe primordial da gênese do espírito livre.

A definição de gênio aparece nos afs. 206 e 248 de Para Além do Bem e Mal com dois sentidos diferentes: como aquele que quer e é capaz de *fecundar*, ou, aquele que prefere ser fertilizado e *dar à luz*. Os dois tipos de gênio tentam se completar, se engendrando como elementos de gêneros diferentes, masculinos e femininos, na busca de uma nova harmonia e de criação de novos valores⁸.

A correspondência entre a produção do gênio e a sua capacidade de utilizar as contingências da vida, tem o condão de conferir-lhe uma glória que justifica a crença e o culto à sua genialidade, direcionando-a principalmente ao artista, ao filósofo e ao orador. Nietzsche aponta que, tal direcionamento não diz respeito apenas àqueles que desempenham essas funções, mas sim àqueles que adquiriram grandeza em suas qualidades por apresentarem seriedade em seu ofício, aprendendo a fazer o bom uso dos sentidos⁹ e a desenvolver uma visão imediata da essência do mundo, além de ter uma capacidade reflexiva sobre os motivos das ações humanas que, na falta do caráter e da inteligência, tem como motor, o destino e a necessidade¹⁰.

O) surgimento do gênio, apesar de raro, distante e fruto do acaso, estaria associado à capacidade do próprio espírito em se valer das grandes qualidades que lhe são intrínsecas, superando pelo aniquilamento, o pessimismo trágico e entregando-se ao prazer do devir.

⁷ Segundo a nota 71 de Paulo Cesar de Souza em sua tradução de Humano, demasiado Humano.

⁸ “Ao antagonismo desses dois poderes artístico-naturais está vinculado o desenvolvimento da arte, com a mesma necessidade que o desenvolvimento da humanidade está vinculado ao antagonismo dos sexos” (*O Eterno Retorno* in *A Vontade de Potência*, 1050)

⁹ HDH, 163.

¹⁰ “Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é amor fati” (ER, 1049)

A genialidade tende a ser incompreendida, difamada, ignorada, mas sempre encontra um meio para se manifestar. Sua sina é surgir na primavera, crescer como uma árvore, para às alturas em busca da luz mais próxima do raio, e para baixo com poderosas raízes em direção ao mal, às profundezas e à escuridão¹¹; desenvolve sua relação com o bem e com o mal, permanecendo além das estimativas de valor.

Um gênio pode fecundar a si mesmo quando traz consigo a originalidade da criação. São os chamados talentos que utilizam a memória como matéria-prima, mas ao abandonarem-se, perdem sua ajuda, tornando sua produção vazia. Tal concepção encontra respaldo nas *Considerações Extemporâneas II*, no qual podemos encontrar a advertência de que não é possível viver sem esquecer, ou seja, fazer um bom uso da memória tornando-a seletiva. Para que o homem crie, avalie e queira, isto é, viva, é necessário que saiba esquecer para agir, pois o excesso de ruminação pode levá-lo à paralisação.

Será, portanto, pelas forças selvagens e violentas, pela transposição do fenômeno dionisíaco e a superação da tragédia pelo *pathos* filosófico, que a grande energia criadora, plena de melancolia, angústia, fúria e agonística solidão, produzirá o gênio, dando-lhe mobilidade aos seus pés e marcando o tempo de seu metabolismo¹².

Segundo Nietzsche, os gênios diferenciam-se dos grandes homens que, assim como as grandes épocas, explodem onde a energia interna é tensionada. Embora apareçam de forma independente do tempo, tais homens são capazes de dominá-lo, embora corram o perigo de esgotarem toda essa energia ao absorvê-la em demasia, tornando-se, assim, estéreis e vazios em si mesmos. Já os gênios são homens fortes, ímpares, imprudentes e audazes, capazes de viver nos gelos e nos cumes, com instinto de autoconservação suspenso, o que muitas vezes os confundem com heróis. Na verdade, os gênios não absorvem energia como esponjas, mas procuram gastá-la em abundância, transbordando-se, sem se pouparem da produção¹³. Dessa forma, os gênios fecundam, germinam, tornam a vida possível, e ao mesmo tempo, são germinados, fecundados, ficam prenhes de vida, criam.

¹¹ GC, 371.

¹² EH, *Por que sou tão inteligente*, 2

¹³ CI, IX, 45.

Camargo Guarnieri surgiu no cenário musical brasileiro contrariando a posição de muitos de seus antecessores que foram herdeiros da música europeia. Utilizou sim seus recursos técnicos como bom ferramenteiro para produzir mais de setecentas obras, mas sua mão criativa nunca se manteve afastada da autenticidade e da inspiração nativa de seu povo. Sua energia emerge de sua fidelidade ao espírito brasileiro¹⁴ que se expande, transbordando-se, produzindo uma criatividade fecunda e multiplicadora. Poderíamos então colocá-lo entre os homens raros, considerando-o um dos legítimos representantes da genialidade nietzschiana?

REFERÊNCIAS

- BARROS, Fernando de Moraes. *O Pensamento Musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2007
- _____. *Música epistolar: Nietzsche e Carl Fuchs*. In: *Cadernos Nietzsche*, n.30, São Paulo, 2012
- BITTENCOURT, Renato Nunes. *Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação do mundo*. In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, vol. 4, n.1, 2011
- BIZET, Georges. *Carmen*. Trad. coletiva. Lisboa: Editorial Notícias, (não consta ano)
- BORNHEIM, Gerd. *Nietzsche e Wagner: o sentido de uma ruptura*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 14, São Paulo, 2003
- BURNETT, Henry. *Nietzsche, Adorno e um pouquinho de Brasil*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011
- _____. *Povos e pátrias: Wagner e a política*. In: *Cadernos Nietzsche*, n.18, São Paulo, 2005
- GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2004.

¹⁴ Pertinente se faz a citação de Nietzsche, CI, VII, 1: "...quero ser justo com os alemães: nisso não gostaria de ser infiel a mim mesmo..." e CI, VII, 6: "...uma aplicação prática do ter aprendido a ver: como "aprendente" a pessoa se torna lenta, desconfiada, recalcitrante. Inicialmente deixa aproximarem-se coisas desconhecidas, *novas* de todo tipo, com hostil tranquilidade – recuará as mãos diante delas. Manter as portas todas abertas, servilmente prostra-se ante cada pequenino fato, sempre estar disposto a lançar-se no lugar de, a *mergulhar* nos outros e em outras coisas, em suma, a célebre "objetividade" moderna, é mau gosto, é *ignóbil* por excelência –"

- D’LORIO, Paolo. *Nietzsche fra Tristano e Carmen*. In: Filosofia e Música, organizado por Carlo Tatasciore. Itália: Editora Bruno Mondadori, 2008.
- MARTON, Scarlett. *Décadence, um diagnóstico sem terapêutica - Sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter*. In: *Cadernos Nietzsche*, n.6, São Paulo, 1999
- MÉRIMEÉ, Prosper. *Carmen e outras novelas*. Trad. Mário Quintana. Rio de Janeiro: 1987.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: Sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- _____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. Trad. Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6, São Paulo, 1999.
- MUÑOZ, Y. G. GAMBOA. *Escolher a Montanha: Os curiosos percursos de Paul Veyne*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.
- _____. *Nietzsche como um paradigma?* in Revista Margem n.16. São Paulo: PUC, dez/2002.
- _____. *Fios, Teias e Redes: O solo Foucaultiano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *O Caso Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: 2011
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- _____. *A Genealogia da Moral*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2009
- _____. *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: 1998.
- _____. In: *Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SAFATLE, Vladimir. *Nietzsche e a ironia em música*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 21, São Paulo, 2006.

SAFRANSKI, Rudger. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SILVA, Flávio. *Camargo Guarnieri. O tempo e a Música*. Rio de Janeiro: Funarte; São Paulo: Imprensa Oficial. 2001

SLOTERDIJK, Peter. *El Pensador em Escena: El materialismo de Nietzsche*. Trad. Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2000.

OROPALLO, M. C. *A Presença de Nietzsche no Discurso de Foucault in Plural*. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, vol. 1, n° 2, set/2002, p 8/30.

OROPALLO, M. C. *A Presença de Nietzsche no Discurso de Foucault*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USJT, 2005.

VERHAALLEN, Marion. *Camargo Guarnieri. Expressões de uma vida*. Trad. Vera Silvia Camargo Guarnieri. São Paulo: Edusp. Imprensa oficial. 2001

A construção social da natureza

Rachel Souza Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro

1. INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho inspira-se em questões presentes na atualidade que perpassam diversas áreas do conhecimento referentes ao meio ambiente, à natureza, à ecologia, à ciência e à tecnologia, à economia e à filosofia, apontando para uma possível problemática atual nestes campos. A questão que me proponho a abordar neste estudo é a questão ambiental a partir de uma análise filosófica de seus preceitos, tanto observando a ideia de natureza que constitui todo um aparato teórico que embasa as principais práticas humanas e a sua relação com a natureza, bem como discutindo a filosofia moral que permeia a visão ética que se vem adotando secularmente.

Com o objetivo de trazer à tona a discussão ambiental para o âmbito filosófico, o trabalho propõe questões éticas que se inserem num discurso acerca do meio ambiente e da sociedade refletindo sobre o modo como a humanidade se relaciona com a natureza, ora considerada parte de suas próprias práticas, ora considerada um objeto externo ao homem e passível de ser transformada. É possível, através desta análise, apontar para a necessidade de construção de uma visão ética que tangencie a relação homem-natureza de forma a inserir a natureza no cerne das questões morais da humanidade, juntamente com as questões sociais. O discurso que me proponho a apresentar neste

estudo é o discurso ético que se opõe à visão antropocêntrica dominante, retirando, portanto, o domínio da humanidade sobre a natureza e atribuindo a esta um valor moral significativo. Ao homem cabe, no entanto, o papel da responsabilidade socioambiental por suas práticas e a ampliação de sua visão moral de modo a inserir a preocupação direta para com a natureza.

Será apontada inicialmente uma reflexão sobre a questão ambiental a partir de um viés construtivista da natureza, apontando para a ideia de que a natureza só pode ser concebida em relação às práticas sociais da humanidade. O conceito de natureza não pode mais ser tomado como algo fixo e universal, mas deve ser compreendido dentro das práticas dinâmicas que produzem a natureza através de suas próprias intervenções. Observar a natureza a partir da concepção construtivista significa compreendê-la de forma mais abrangente e crítica, rompendo com a visão romântica ou mecanicista desta. Tendo em vista a perspectiva construtivista da natureza fora possível traçar um paralelo entre a ideia de natureza agora compreendida em sua relação dialética com as práticas sociais e teorias que abordam a questão da produção da natureza e dos riscos inerentes a esta produção numa análise sociológica do meio ambiente.

Será abordada também a questão do risco ambiental global atrelada à visão ética que aponta para o nível das intervenções humanas como excessivo. Assim, ao passo que a produção de uma nova natureza se apresenta como um discurso isento de observações críticas, num segundo momento, a produção do risco vem a alertar acerca do caráter excessivo e incomensurável de riscos presentes nas práticas atuais. A discussão proposta insere, assim, a questão ambiental e as problemáticas enfrentadas por instituições governamentais e privadas ao redor do planeta numa conjuntura ética que busca encontrar soluções para o modelo político e econômico da atualidade.

1.1 O DUALISMO DA NATUREZA

A ideia de natureza é compreendida a partir de inúmeras definições distintas e complexas, assumindo um caráter amplo e até mesmo ambíguo no que tange aos diferentes usos do termo na linguagem

comum. É possível compreender ‘natureza’ como algo exterior ao ser humano e também como algo do qual o ser humano é parte, notabilizando-se o dualismo inerente à construção do termo. Neste sentido, é preciso identificar do que se pretende falar quando o termo ‘natureza’ for abordado numa perspectiva ético-ambiental e quais são as dificuldades que o termo pode angariar para a compreensão do problema ambiental.

As discussões filosóficas a respeito do conceito de natureza trazem à tona uma perspectiva histórica acerca do modo como tal conceito fora construído ao longo dos séculos, desde a antiguidade até os dias atuais. É importante que se destaque a forma como o termo ‘natureza’ foi compreendido ao longo da história da humanidade e o que isto pode ter acarretado para a compreensão futura do termo e o modo de interagir com o meio.

De acordo com a filósofa Kate Soper em sua obra *What is Nature?*, é possível identificar uma perspectiva de natureza como aquilo que é exterior, o que está fora, isto é, o que é distinto do ser humano e livre de intervenções humanas (*nature as otherness*). Deste modo a natureza é vista como algo cuja ‘pureza’ se caracteriza como um valor, ou seja, o que ainda não fora tocado ou descoberto pelo ser humano possui um valor superior ao que já fora transformado pelo homem. Esta compreensão do termo ‘natureza’ está presente na distinção comum que se faz entre o ‘natural’ e o ‘artificial’ de modo que o ‘natural’ sobressai numa perspectiva de valor que atribui maior peso àquilo que não sofreu alterações humanas. Tal perspectiva é comumente associada ao modo como definimos ‘meio ambiente’, termo utilizado para designar efetivamente a natureza externa com a qual o homem se relaciona. Pode-se observar esta afirmação na definição etimológica do termo ‘ambiente’ descrita por José de Ávila Coimbra:

A palavra *ambiente* é composta de dois vocábulos latinos: a preposição *amb(o)*, ao redor, à volta, e o verbo *ire*, ir, que se fundem numa aritmética muito simples, *amb + ire = ambire*. Desta simples operação resulta uma soma importantíssima, “ir à volta”. *Ambiente*, pois, é tudo o que vai à volta, o que rodeia determinado ponto ou ser. “Ambiente” começou como participio presente do verbo *ambire*(*ambiens, ambientis*), passou a ser adjetivo para assumir depois, em casos precisos como o nosso, a gloriosa posição

de substantivo, designando uma entidade que vai à volta de um determinado ser mas que existe em si mesma. (COIMBRA, 2005, pp. 23-24)

Desta forma, compreende-se o termo 'ambiente' como aquilo que circunda o ser humano e que, por sua vez, como um substantivo, designa uma 'entidade' em si mesma. Logo, o termo 'natureza', na medida em que se apresenta similar ao que se entende por 'meio ambiente', não significa simplesmente algo exterior e diferente do homem, mas algo que possui a sua existência em si. Tal perspectiva corrobora com a ideia de uma 'natureza superior' ou aquilo que não fora criado pelo homem. O 'meio ambiente' é também compreendido como o arcabouço de recursos naturais a serem utilizados pelo homem e assim, como aquilo que fornece os materiais necessários para a sobrevivência humana. Neste sentido, o ideal preservacionista antropocêntrico toma esta concepção como paradigma para nortear as relações entre o homem e o meio.

A complexidade do termo 'natureza' e o seu uso comum é discutida por diversos filósofos que tratam a questão a partir de um viés histórico, buscando encontrar as origens dos diferentes usos do termo. Segundo Neil Smith, o termo 'natureza' pode apresentar-se também como contraditório ao analisarmos os modos como são empregados:

Nature is material and it is spiritual, it is given and made, pure and undefiled; nature is order and it is disorder, sublime and secular, dominated and victorious, it is a totality and a series of parts, woman and object, organism and machine. Nature is the gift of God and it is a product of its own evolution; it is a universal outside history and also the product of history, accidental and designed, wilderness and garden. (Smith, 1984, pp. 1-2)

A caracterização acima demonstra, de fato, as contradições e oposições encontradas nos usos do termo em diversos momentos históricos. É notável que a construção do termo 'natureza' esteja imbuída numa visão dualista presente na história da humanidade. Prossequindo em sua caracterização dos usos do termo 'natureza', Smith complementa que toda esta complexidade é "organizada num dualismo essencial que domina a concepção de natureza" (Smith, 1984,

p. 2). Partindo disto, pode-se agora voltar o olhar para as distinções feitas acima a fim de elucidar o modo como tal dualismo pode ser abordado nesta análise.

A referência aos termos em questão é comumente associada àquilo que está fora, que é distinto do ser humano. Quanto a esta concepção há de se ressaltar alguns aspectos que dizem respeito ao modo como esta visão fora instaurada na sociedade ocidental. Tanto o predomínio da tradição judaico-cristã como a filosofia moderna e o processo de dominação da natureza são responsáveis pela visão que retira do homem o seu aspecto de 'ser da natureza' e define o seu meio como algo externo a este. A natureza é, então, compreendida como uma criação divina para os fins do ser humano. Este se torna, assim, responsável pela manutenção do meio que o cerca, ao passo que também tem o domínio sobre todas as coisas.

A visão de natureza como criação divina atribui a esta também um valor de unicidade na medida em que ela é irreproduzível pelo homem. Esta concepção leva à visão de natureza como algo a ser preservado das intervenções humanas, uma vez que tais intervenções são sempre prejudiciais. Observa-se, como isto, a dualidade de perspectivas sobre a natureza, que ora pode ser concebida como criação para servir aos objetivos humanos, ora deve ser protegida das mesmas interações humanas.

No entanto, ao longo da história é possível ressaltar a visão dominante do ser humano sobre a natureza física e o modo como este intervém neste ambiente de forma degenerativa. A externalidade da natureza pode, assim, caracterizá-la como algo cujo valor é sobrepujado pelo domínio humano e esta se torna um mero objeto para as transformações empreendidas pelo homem. Quanto a esta perspectiva, pode-se questionar o que caracteriza a 'natureza pura' como algo de valor intrínseco superior ao que foi alterado pelo ser humano e por que tais alterações são determinantes para distinguir o caráter e o valor do que se considera natural. A distinção em questão diz respeito à concepção de uma natureza idealizada na medida em que se trata de uma natureza anterior à história. Ao longo da história da humanidade identifica-se a natureza com aquilo sobre o qual o homem exerce o seu domínio, e não mais com uma 'entidade pura'. Teriam sido as inter-

venções humanas que retiraram da natureza o seu caráter prístino ou intocável? Uma vez que é impossível pensar uma natureza que não contemple intervenções de seres vivos, é necessário repensar a questão do valor atribuído à ‘natureza pura’ e quais intervenções, humanas ou não-humanas, seriam consideradas prejudiciais ou benéficas.

Pautando-se na concepção de que “a natureza nunca foi simplesmente natural. [...] Antes, ela é intrinsecamente social” (Castree, 2001, p. 5), teóricos da política propõem, tal qual Marx, que a natureza não pode preceder a história da humanidade, mas as relações sociais humanas constituem integralmente as transformações na natureza. Segundo esta concepção (construtivista), as teorias que assumem a dicotomia ‘homem-natureza’ promovem o conhecimento e a ética a partir de uma perspectiva limitada ao proporem investigações sobre a natureza independentemente de questões sociais que possam estar atreladas a determinados contextos ambientais. De acordo com a teoria construtivista da natureza o homem aparece como um dentre os diversos atores que interferem em seu meio.

A natureza passa a ser compreendida dentro desta teoria, não mais como algo isolado que sofre as intervenções de outros organismos, mas as características da natureza não podem ser pensadas separadamente. Estas são, portanto, ‘contingentes’ às práticas sociais que ocorrem a todo o momento. Tanto a cultura, como a política e a economia intervém na natureza de modo que não se pode separá-la deste contexto social.

A ideia de uma relação mútua entre o homem e a natureza é expressa na dialética marxista como o processo denominado ‘metabolismo’, no qual tanto ‘a natureza é humanizada quanto o homem é naturalizado’ (Schmidt *apud* Smith, N., 1984, p. 19). A dialética marxista torna-se o ponto central para a instauração da ideia de uma ‘natureza socialmente construída’, isto é, uma natureza que não é livre ou independente de intervenções humanas, e, mais do que isso, não pode ser pensada anteriormente ao processo de construção da sociedade. O homem, portanto, ao modificar a natureza, retira desta o seu caráter de ‘estranheza’, e a transforma em produtos que serão utilizados pela sociedade. Apesar de esta relação parecer demonstrar a capacidade humana de ‘dominar a natureza’, a relação dialética pressupõe a igual-

dade entre as partes que integram a própria relação de modo que a natureza deixa de ser vista sob o olhar externo do homem, mas é agora compreendida como “Sujeito-Objeto do trabalho” humano (Schmidt *apud* Smith, 1984, p. 20).

A questão da construção social da natureza não visa apenas apontar para as modificações empreendidas como parte de um processo dialético entre o homem e a natureza, mas também possui um caráter crítico, não quanto às intervenções em si, mas quanto ao modo como estas foram realizadas ao longo da história e continuam a ocorrer na atualidade.

De acordo com os teóricos construtivistas da natureza, a questão da construção da natureza não se limita às questões ambientais, mas esta engloba um vasto campo de saberes e problemas que advém destas intervenções. Tanto no campo das ciências e suas técnicas científicas quanto no campo da prática das atividades humanas mais básicas, a teoria da construção da natureza mostra-se como uma visão inovadora no modo como se compreendem as relações entre objetos, fatos, homem e natureza.

A teoria construtivista da natureza propõe, portanto, que não há nada que não esteja inserido na natureza e da mesma forma, não há nada na natureza que não seja ‘intrinsecamente social’. Neste sentido, David Harvey, como um dos pioneiros na crítica às perspectivas tradicionais que são pautadas na dicotomia ‘social/natural’, afirma que “não há nada particularmente antinatural na cidade de Nova Iorque” (Harvey *apud* Swyngedouw, 1999, p. 445), tendo por objetivo demonstrar a relação de integração entre conceitos que antes só poderiam ser pensados como opostos. As práticas humanas de transformação da natureza, de criação do seu espaço e construção de um ambiente urbano não são vistos, sob esta perspectiva, como um problema ambiental atrelado à destruição do ambiente natural, mas como parte das atividades humanas de modificação da natureza em um processo vital.

A construção do espaço urbano é abordada nesta perspectiva que integra o social ao natural, definindo um novo conceito denominado ‘socionatureza’. Neste conceito estão imbricadas as ideias de ‘natureza’, ‘meio ambiente’, ‘sociedade’, ‘humanidade’. A partir disto, pode-se pensar a sociedade e a natureza de forma equivalente, rompendo

com a tradicional dicotomia estabelecida por perspectivas anteriores. A ideia de socionatureza implica na transformação dos ambientes social e natural e na observação de cada um dos elementos e objetos de estudo das ciências inseridos nesta perspectiva, isto é, inter-relacionados e integrados. Não é mais possível conceber a natureza de modo anterior à própria história da humanidade e, mais do que isso, atualmente a humanidade modifica o seu entorno de modo desenfreado, criando uma problemática acerca da socionatureza.

Tal como é descrito por Eric Swyngedouw na obra *Modernity and Hybridity*, a construção do espaço social é um conjunto de diversos elementos:

Urban areas, regions, or any other outcome of sociospatial process or conditions exist in a network of interwoven processes that are simultaneously human, natural, material, cultural, mechanical and organic. The myriad processes that support and maintain social life, such as, for example, water, energy, food or computers always combine society and nature in infinite ways; yet simultaneously, these hybrid socionatural “things” are full of contradictions, tensions and conflicts. (Swyngedouw, 1999, p. 445)

Segundo o autor, todos os processos de modificação e construção do espaço social são constituídos a partir de uma série de conexões entre elementos diversos de maneira que mesmo elementos que são considerados naturais, numa visão tradicional, em oposição ao que é humano ou social, não podem mais ser concebidos dessa forma. É explicitado na obra de Swyngedouw o processo de extração, uso e consumo da água em diversos locais do mundo, e tal descrição é embasada na perspectiva da ‘socionatureza’, que articula uma relação entre os elementos ‘naturais’, tais como a água, num processo complexo do que será chamado de ‘hibridização’ ou ‘hibridismo’.

Os híbridos são também denominados ‘quasi-objetos’, ‘parte natural, parte social’ (Latour, 1993) que compõem toda a dinâmica das sociedades humanas. Tais denominações se devem à visão de que tudo o que é parte da vida humana é modificado por este num processo de construção. Portanto, as modificações no espaço não visam à destruição, mas a princípio, referem-se à construção de objetos que integram, numa visão dialética, a natureza e o trabalho, compondo, assim, ele-

mentos que não podem ser classificados nem como puramente naturais, nem como puramente humanos. De acordo com Swyngedouw, tudo o que existe pode ser denominado ‘socionatureza’.

1.2 A QUESTÃO DO RISCO AMBIENTAL

A produção humana de uma nova natureza que abriga agora elementos híbridos pode ser compreendida, neste contexto, como uma produção contestável na medida em que introduz elementos nunca antes vistos na natureza e que podem, num primeiro momento causar impacto na forma como a socionatureza vinha sendo estruturada. O que Beck aponta como o problema do risco não está associado a uma visão da natureza como uma instância física, intocável e cujos valores são imutáveis, mas Beck pensa a natureza também como parte de uma transformação humana. No entanto, a produção de híbridos pode levar a concepção de uma sociedade de risco na qual o risco tornara-se algo completamente imprevisível.

Para ilustrar a forma como a sociedade atual produz a natureza, transformando-a num híbrido que ultrapassa os limites do que antes era reconhecido pela humanidade, Beck ressalta o processo de produção tecnológica própria deste momento da modernidade e a urgência com que os riscos que advém deste processo devem ser colocados em pauta:

We are therefore concerned no longer exclusively with making nature useful, or with releasing mankind from traditional constraints, but also and essentially with problems resulting from techno-economic development itself. Modernization is becoming *reflexive*; it is becoming its own theme. Questions of the development and employment of technologies [...] are being eclipsed by questions of the political and economic ‘management’ of the risks of actually or potentially utilized technologies. (Beck, 1992, p. 19)

A era da tecnologia apresenta-se, assim, em oposição a um período da modernidade que visava à produção de objetos úteis para o homem ou ao emprego de técnicas que poderiam levar a um risco menor do que este que se apresenta na contemporaneidade. Em um momento anterior, as sociedades já industrializadas questionavam-se sobre as possibilidades de escassez de recursos e buscavam meios de suprir as

demandas sociais. O risco aparecia na medida em que o homem via-se imerso num ambiente devastado e incapaz de produzir meios de subsistência. O avanço tecnológico fez com que a visão da escassez de recursos fosse deslocada para a produção de uma nova natureza. Com a tecnologia, torna-se possível produzir os recursos capazes de suprir as necessidades humanas.

Beck chama atenção para uma visão da modernidade em que os riscos em potencial devem agora ser ‘gerenciados’ a fim de que suas consequências sejam minimizadas. O período atual da modernidade deve questionar as bases que legitimam que tecnologias sejam desenvolvidas em nome de um progresso desmedido a fim de criar uma nova natureza, como ocorre nas últimas décadas, bem como exigir que a tecnologia se volte sobre si mesma, questionando as suas possibilidades de riscos e redução dos danos em potencial associados às atividades produtivas.

O imperativo ético que se coloca sobre a modernidade tecnológica diz respeito ao que pode ser descrito como aceitável ou tolerável e o que deve ser moderado para que não se produzam consequências irreparáveis para a humanidade e para o planeta. É possível agora, pensar não somente em problemas ético-ambientais referentes à escassez e ao uso predatório de recursos em sua transformação da natureza, mas abre-se um largo espaço para o questionamento ético dos efeitos destes produtos da modernidade. Tal ética pode ser atrelada à visão do risco de um colapso global, bem como estabelecer as bases de uma conduta em que os riscos são amenizados quando estudadas todas as possibilidades de ocorrências e suas medidas de reparação válidas.

Não se trata aqui de uma oposição ao progresso ou de uma apologia à visão dos riscos, mas apenas a inserção de uma visão crítica acerca dos parâmetros adotados pelas sociedades capitalistas que não promovem os aspectos sociais e ambientais sobre os aspectos econômicos (técnico-científicos). A conclusão deste trabalho aponta, portanto, para uma visão ética que se proponha a repensar as bases morais das sociedades atuais, fomentando os ideais de justiça social e ambiental.

1.3 CONCLUSÃO

A visão ética que se impõe a partir de uma perspectiva socioambiental vai de encontro à ética capitalista, estabelecendo críticas a esta por apresentar tanto uma ética que não considera os impactos causados sobre uma sociedade ou meio ambiente como conflitantes quanto uma forma insatisfatória de reparação de danos, pautando-se numa visão compensatória dos prejuízos causados ao meio ambiente ou às populações vulneráveis.

Há de se considerar também que tanto a ciência quanto a tecnologia podem, de fato, desenvolverem-se de modo produtivo e reparador dos males do modo de produção capitalista. Cabe à modernidade também reconhecer os avanços propiciados pela ciência tais como os estudos sobre “chuvas ácidas, aquecimento global, o buraco na camada de ozônio” (HARVEY, 1996, p. 378). A visão que toma a ciência ou o modo de produção capitalista tal como foram descritos pela visão *standard*, assumem uma postura crítica, mas também uma postura condicionada à visão da ciência e da ‘nova natureza’ como criações perniciosas ao equilíbrio da natureza.

Não cabe aqui, portanto, enaltecer uma visão crítica das ciências de um modo geral, mas antes a visão ética que pensa a integração entre sociedade e natureza dirige uma crítica ao sistema de produção capitalista que incorpora os avanços técnico-científicos ao escopo de sua rede de poder, tornando a ciência apenas uma ferramenta reparadora dos danos causados por um processo exploratório isento de preocupações éticas com o futuro.

A perspectiva que aponta para os riscos advindos da modernidade sugere a mudança no modo como os indivíduos se colocam frente aos avanços tecnológicos, contudo, é importante notar que os riscos potencializados de um colapso devem-se antes à progressão do sistema produtivo que se apropria de uma tecnologia voltada aos interesses econômicos e não à ciência voltada para a ecologia ou aos avanços em estudos profícuos à sociedade. Faz-se necessário, assim, o desenvolvimento de uma ética global capaz de refletir sobre os impactos causados pelo modo de produção atual e repensar as estratégias desta produção, bem como estabelecer medidas que estabeleçam os parâmetros daqui-

lo que é tolerável como risco para a humanidade compreendida de forma integrada a natureza.

REFERÊNCIAS

- BECK, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Translated by Mark Ritter. London: SAGE Publications, 1992.
- CASTREE, N. e BRAUN, B. (Org.). *Social Nature: Theory, Practice, and Politics*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- CASTREE, Noel. Socializing Nature: Theory, Practice, and Politics. In: CASTREE e BRAUN. (Org.). *Social Nature: Theory, Practice, and Politics*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. p. 1-22.
- _____. Marxism, Capitalism, and The Production of Nature. In: CASTREE e BRAUN. (Org.). *Social Nature: Theory, Practice, and Politics*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. p. 189-208.
- GIDDENS, Anthony. *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- HARAWAY, Donna, J. *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- HARVEY, David. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- PÁDUA, José, A. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- SINGER, Peter. *Um só mundo: A ética da Globalização*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SMITH, Neil. *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- SOPER, Kate. *What is Nature?* Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- SWYNGEDOUW, Erik. *Social Power and the Urbanization of Water: Flows of Power*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. Modernity and Hybridity: Nature, Regeneracionismo, and the Production of the Spanish Waterscape, 1890-1930. In: *Annals of the Association of American Geographers*, 1999. v. 89, n. 3, p. 443-465.

Brecht e o Marxismo

Rita Alves Miranda

PUC-SP

Que acontecimentos da História foram determinantes para construir a perspectiva de Bertolt Brecht acerca da profunda crise do drama, e, assim, que o estimularam para propor a formulação de um novo modelo de representação para o teatro? A aproximação de alguns processos históricos é chave necessária para compreender mais profundamente como, para cada período na história, sempre houve um lugar determinado para a arte dentro da sociedade; ou seja, como ela de alguma forma sempre desempenhou uma função social. Foi nessa ideia, pelo menos, que Brecht se apoiou para construir seu pensamento, o qual o levou a discutir a nova função para a arte proposta pelo seu tempo. Desde o início, parecia haver somente uma saída, diante das expectativas frustradas geradas pela construção do mundo moderno: o teatro precisava voltar urgentemente ao lugar que unia diversão e reflexão sobre os fatos da vida.

Entretanto, naquele tempo o clima era de desacordo. Nos palcos eram mostradas exibições falsas sobre a vida, que coincidiram quando ambas as tradições, aristocrática e burguesa, resolveram ignorar de forma abrupta os questionamentos da sociedade, conferindo-lhes um olhar superficial através de representações pomposas. O culto a esse tipo de exibição serviu para evidenciar a origem da crise da arte e também para a análise de Brecht.

Anterior à época de Brecht surgiram questionamentos, que também discutiam a relação entre a mudança da função da arte e os frutos gerados pelo modo de organização capitalista. As coisas tinham seguido um rumo distante daquele esperado como resultado da Revolução Francesa e do Iluminismo na França, e do Esclarecimento (Aufklärung) na Alemanha. Com isso, quando Brecht e seus contemporâneos começaram a buscar soluções para a crise da arte e a pensar nos problemas da sociedade de uma forma geral é porque percebiam a importância em não repetir escolhas como aquelas. Naquele momento, estava em pauta o destino das novas gerações e, apesar do otimismo de Karl Marx ao defender a hipótese do capitalismo evoluir para uma grande sociedade igualitária, no começo do século XX todos eram intimidados pelo sistema explorador, em seu auge, de forma ainda bem pouco consciente. Assim, era preciso tomar cuidado com o que viria a seguir.

Por conseguinte, quando Brecht partiu para a análise da tradição, já tinha clara a dimensão da problemática que o desenvolvimento do sistema capitalista trouxera à arte. Salvo devidas generalizações, Marx já havia percebido que também a arte passara a ser vista como produto e, assim, a ter um vínculo direto com o público nesse sentido: como objeto de consumo e como ponto de fuga para os acontecimentos reais que desanimavam a sociedade. Se antes o teatro, seus temas e formas de representação estavam relacionados a uma pompa real, que idealizava a sua origem com os gregos, a burguesia certamente submeteu o teatro a uma nova função social, caracterizada por um estilo chamado Naturalismo.

Mas, antes de Marx, Hegel já havia anunciado a morte da poesia romântica. Mesmo assim, e desrespeitando a ruptura exigida pelas mudanças, principalmente no novo modo de pensar – o científico –, o teatro continuou a existir sob a mesma forma ultrapassada, ainda derivada de apropriações da obra de Aristóteles. Ao mesmo tempo em que ainda se insistia numa estética com aquelas normas duradouras, pois para os tradicionalistas História e arte eram dois movimentos separados, a realidade constatada era outra, que demandava que alguma atitude fosse tomada.

Como uma tentativa burguesa de salvar o drama, surge o naturalismo, que acabou por agir no sentido contrário, servindo para eviden-

ciar a decadência de um teatro que exaltava o subjetivismo. A política, a ética e a arte sofriam também as consequências. A arte mudou a sua função social, mas não mudou a abordagem. Embora o teatro já não falasse para reis e aristocratas, e o foco fosse a classe burguesa, a forma dramática que tentaram a todo o custo manter em pé sofreu uma reformulação: ao invés de ser definitivamente superada, ela foi adaptada aos temas dos novos “senhores”.

Posteriormente, concluiu-se que, em se tratando de inovações artísticas, não se fez com o drama mais do que pôr em cena os novos assuntos na mesma configuração dos velhos, ou seja, sob as formas antigas de representação. Com o naturalismo ocorre uma troca de personagens e uma banalização dos temas. Ao inaugurar essa nova fase, o teatro passou a ter também, uma nova função social, que colocou o homem comum, trabalhador, pai de família no centro das tramas. Mas a mudança não atingiu os níveis que poderia ter atingido e limitou-se antes aos assuntos do cotidiano burguês, assim, conformando o teatro a um estilo monótono e supérfluo como aquele praticado para entreter os aristocratas. A nova abordagem não originou outra espécie de diálogo no campo da arte, que oferecesse questionamentos à sociedade, mas solidificou a aceitação, por parte dos indivíduos, das coisas como consequências de um curso natural, que ainda parecia o único caminho possível.

Como nunca, o teatro assumia posto de aliado aos novos interesses sociais. Por estes se basearem numa ordem que se fortalecia através do crescimento econômico, cujo princípio era justamente a desigualdade entre classes, era interessante que o teatro não falasse de desordem, ou de forças contrárias que questionassem os efeitos desse crescimento. Ao invés, que ele emocionasse as pessoas, as quais, diante de representações, eram levadas a acreditar na existência de uma realidade sem conflitos – o que, por sua vez, era promessa de uma conduta bem regida; ou seja, transmitir a ideia de que o caminho que a sociedade seguia era o certo. Dessa forma, num primeiro momento, a isenção de uma participação da arte que refletisse os verdadeiros problemas existentes na vida daqueles homens não pareceu problemática; pelo contrário, ela garantia adesão dos indivíduos a uma espécie de conformismo.

Eles, (os novos e membros-chefes da sociedade) produziam e colecionavam coisas. Aqueles que tinham dinheiro para administrar como queriam as suas casas podiam mandar em seus filhos e, assim, sentiam-se mais livres por possuírem, dentro da sociedade, um valor: o de patriarcas. Achavam-se soberanos daquela condição e não lhe destinavam muita reflexão, não se preocupavam, por exemplo, com as massas desfavorecidas por esse novo sistema. Elas permaneciam esquecidas. Sob o véu de um desenvolvimento que parecia natural, estavam encobertos os cargos de explorados e exploradores, o que, em realidade, era como tudo funcionava. A sociedade racional foi construída mediante essas relações, que apesar de parecerem novas continuavam baseadas na desigualdade política, econômica e social, e isso explica por que hoje a história pós- Revolução Francesa é vista sob uma nova ótica. Depois dela, os indivíduos não se tornaram mais livres, nem a sociedade passou a ser igualitária, não havia alimento para todos, e a ideia de uma mudança estrutural caía em descrédito.

Ora bem, é bastante geral a análise anterior e talvez seja até insuficiente para explicar em quais valores a burguesia e o sistema capitalista se apoiaram para se tornarem os centros da sociedade moderna e passarem a influenciar também a arte. Ainda assim, serve para compreender como, dentro desse sistema, a única saída para o teatro foi desenvolver uma visão que estivesse de acordo com essa estrutura – ou que pelo menos não oferecesse nenhuma espécie de confronto. Ou seja, uma visão derivada de uma consequência histórico-social e que ao mesmo tempo tornava possível a seguinte verificação: quando Brecht observa que, em todo o período histórico, o teatro desempenhava a sua função, seu empreendimento só poderia ser, também, o de mudar a concepção naturalista que nele surge após a constatação no século XIX de que existia uma crise do drama e de que a arte em sua nova era estava ligada à ideia de entretenimento – um modo de diversão alienador, e que para os indivíduos passou a servir como refúgio do mundo, quando queriam esquecer um dia duro de trabalho:

A história do teatro moderno começa com o naturalismo. Foi aí que se deram os primeiros movimentos definidos em direção a uma nova função social. A tentativa de dominar a realidade começa com dramaturgos passivos e heróis passivos. O estabelecimento da

causalidade social tem início com descrições de situações. Em todas, as ações humanas são puras reações. Causalidade é premeditação. Típica é a peça de explosão. Nuvens se concentram em cima da cabeça de certas pessoas, de famílias, de grupos, aí rebenta a tempestade. O meio social tem o caráter de um fetiche, é destino. A gente representa o último ato de qualquer coisa. O novo drama começa com o não-dramático. [BRECHT, 2002, p.150]

A alienação dos indivíduos permitia um desinteresse pelos problemas da realidade, onde o homem, ao invés de se aproximar, afastou-se cada vez mais de si e dos outros. Permanecia em aberto a sensação de que era necessário fazer algo que aproximasse os homens de sua situação real. Para tanto, eles precisavam se interessar antes por compreendê-la:

As falsas reproduções da vida real que eram efetuadas nos palcos, incluindo as do chamado naturalismo, levaram-no a solicitar reproduções cientificamente exatas, e o insípido espírito de 'iguaria', de deleite sensorial através dos olhos e da alma, levaram-no a exigir a excelente lógica da tabuada. Este teatro rejeitou, com desdém, o culto do belo, culto então alimentado ao lado de uma aversão ao saber e de um desprezo pelo útil; e o que induziu a essa renúncia foi, sobretudo, a circunstância de não estar produzindo nada de belo naquela época. Aspirava-se a um teatro próprio de uma época científica e, como era muito difícil para os planejadores desse teatro requisitar ou furta do arsenal dos conceitos estéticos vigentes sequer apenas o bastante para manter os estetas da imprensa à distância, preferiram simplesmente ameaçar afirmando o seguinte propósito: 'extrair do instrumento de prazer um objeto didático e reformar determinadas instituições transformando-as de locais de diversão em órgãos de divulgação, ou seja, emigrar do reino do apazível. A estética, legado de uma classe depravada que se tornara parasitária, encontrava-se num estado tão deplorável que um teatro que preferisse apodar-se de theater logo adquiria, por si, tanto prestígio como liberdade de ação. [BRECHT, 2005, p.126]

Isto nos leva a olhar para o posicionamento político adotado por Brecht que por querer estar sempre próximo da realidade, e da mudança, enfrentou aqueles que lhe exigiam que escolhesse um lado. No

meio desse confronto entre personagens da época, está o embate de Brecht com Lukács:

Se queremos ter uma literatura verdadeiramente popular, viva, combativa, totalmente imbuída da realidade e abrangendo totalmente essa realidade, temos de ser capazes de acompanhar a rápida evolução da realidade. As grandes massas trabalhadoras estão já em marcha. A atividade e a brutalidade dos seus inimigos é prova disso. BERTOLT BRECHT

No começo do texto, mostramos que uma vez entendido que a evolução do modelo capitalista de produção reservou para a arte uma função observada como doentia, ou equivocada, pois equivalia a uma transformação da arte em algo, a serviço de um ideário, percebe-se a necessidade de se pensar a superação dessa função através da criação de outra. Nesse momento, nasce de modo mais significativo a discussão que pensou essa mudança, além de pensar a cisão entre forma e conteúdo, algo teoricamente impossível na concepção de uma obra de arte.

Na época do Debate sobre o Expressionismo que colocou Lukács e Brecht em confronto, Brecht já se distanciava de um projeto partidário, marxista no sentido ortodoxo, porque embora ele reconhecesse a importância da militância, que poderia ajudar a concretizar a mudança radical do ponto de vista social, ela sozinha não atingia o cerne do problema da arte, da forma como Brecht acreditava que ele deveria ser abordado. Mesmo assim, seu posicionamento acabou parecendo para muitos descaso, insuficiência intelectual, e ele foi comparado a mais um pequeno artista burguês ainda que sua postura tenha ido além.

Logo, como diretor, lidava diretamente com a montagem das peças, estava sempre em contato com a prática. Já era de se esperar que se irritasse com o fato de, enquanto artista, ter de se justificar em relação àquilo que os críticos não compreendiam, muitas vezes porque não eram produtores como ele. Só quando experimentou diversas técnicas é que Brecht percebeu que construir um modelo formal fechado não resolveria o problema da arte, e se necessário ele estava disposto a acrescentar, a tirar e a modificar o que fosse até alcançar os efeitos desejados.

Nesse caminho, também cheio de incertezas, mas com objetivos reais, não só a oposição entre presente e passado acontecia, mas tam-

bém, entre movimentos da mesma época e até de bases ideológicas iguais, como é o caso do marxismo. Brecht não quis submeter suas ideias aos interesses de nenhum partido político, entretanto, isso não quer dizer que não tivesse uma visão política. Além disso, uma vez que o teatro só existia porque era antes de tudo um evento público, para Brecht ele seria sempre um evento político. Mas até mesmo nesse ponto, o que entrou em questão para ele, a partir de determinado momento, foi descobrir em que consistia esse “político” e como ele poderia ser manejado para que não se caísse mais uma vez numa espécie semelhante ao teatro burguês, ou seja, alienante.

Antes de prosseguir à apresentação do que se constitui para Brecht a ação do político sobre os espectadores de teatro, é necessária uma exposição sobre suas relações particulares com o marxismo, ao mesmo tempo distanciando-se das intenções do partido comunista. Ao se aproximar do marxismo ortodoxo como do partido comunista Russo e das visões de muitos intelectuais que estabeleciam a ação revolucionária pelas correntes da instrução e do convencimento, Brecht logo se afastou, passando a desenvolver suas ideias paralelamente às ações partidárias, e acabou vendo um perigo nessas ações, quando percebeu que elas seguiam um rumo semelhante ao do realismo burguês.

Não obstante, Marx teve sim um papel fundamental para Brecht, como analisa José A. Pasta. Diferente do marxismo escolar (como o marxismo ortodoxo), quando Brecht realmente se aproximou de Marx deixando de lado as leituras comuns, foi que ele descobriu por si a validade daquela aproximação, a que Pasta chamou de ‘afinidade eletiva’. Para ele, foi esse contato que provocou o primeiro “refluxo” de Brecht em relação à sua própria obra, e a partir dali ele começou a examinar seus trabalhos anteriores, distanciando-se de sua própria produção para depois dar um novo rumo a ela. É esse espírito político que nasce em Brecht depois de um entrosamento mais verdadeiro com Marx, que faz com que o dramaturgo comece a buscar um relacionamento de outra ordem, com a influência política de seus espetáculos sobre os espectadores. Foi então que ele passou a formular perguntas ao invés de tentar convencer o público de aceitar o que ele entendia por certo:

Brecht irá vivificar pela perspectiva própria e empenhada o seu estudo do marxismo, ao mesmo tempo que irá ampliar a sua

ação da teoria marxista e extrair muitas de suas consequências, à semelhança de Benjamin, em um domínio que não é preferencialmente analisado pelo próprio Marx. A percepção brechtiana do marxismo será, por isso, uma contribuição, inventiva e heterodoxa: perfeitamente diversa de um estudo do marxismo que se fizesse exclusivamente a partir da observação da alheia inserção econômica, a experiência brechtiana do marxismo se fará a partir de sua própria inserção, de artista e intelectual, organização da produção, e será assumida no corpo mesmo de seu trabalho” [PASTA, 2010, p.284]

Para Pasta, Brecht se reconheceu e, ao mesmo tempo, se estranhou no marxismo. Assim como a visão de política, o sentido especial que Marx teve para Brecht não pôde ser sentido ainda nas produções da época do debate com Lukács, mas certamente para ele já se manifestou uma tensão entre aquilo que ele ainda não conseguiu definir bem: sua ideia de marxismo e o marxismo do realismo socialista. Só na sua fase madura é que Brecht se apropriou de uma noção que jamais o faria tratar a realidade de forma niilista como o marxismo dessa época.

O trato dado por Brecht à dialética também se diferencia dentre os demais que tentaram abordá-la. Ele percebeu que há uma grande barreira entre a idealização e as verdades impostas aos autores. O realismo socialista, que prometera confiar à dialética de Marx seu ponto de apoio para analisar os fatos do mundo real, também caiu em falso: “está na hora de se começar a deduzir a dialética da realidade, em vez de deduzi-la da história das ideias, e usar exclusivamente exemplos selecionados da realidade.” [BRECHT, 2002, p.61]

A força que Brecht via presente na arte estava relacionada à função social que ele acreditava que ela poderia conquistar. Uma força produtiva que, segundo ele, excitaria a transformação da realidade, do sistema, a partir de um novo modo de construir o pensamento crítico. Isso seria possível, entretanto, com a participação de um coletivo, ou seja, fazendo dos espectadores produtores. Para Brecht, era fundamental criar condições para que essas consciências se desenvolvessem de forma plena, crítica. Nesse sentido, a interpretação de Roland Barthes da atitude de Brecht é conveniente aqui porque o transporta para longe das acusações que o trataram como formalista.

Segundo o autor francês, Brecht foi o maior defensor de um teatro verdadeiro. Um teatro que não procurava dar definição às coisas, mas compreendê-las e aceitar que para todo o dado de realidade haverá inserida, pelo menos, uma contradição. Como diz Barthes: “não existe uma ‘essência’ da arte eterna, mas que cada sociedade deve inventar a arte que melhor a ajudará no parto de sua libertação.” [BARTHES, 2011 p.130] Para tanto, era preciso que os olhos, ouvidos, enfim, os corações estivessem dispostos a receber esse novo. Havia naquele momento uma postura de apatia por parte dos indivíduos para com a vida (e consequentemente também com a arte), que estava acabando com as relações e com a essência coletiva da humanidade. No entanto, as pessoas preferiam se isentar dessa responsabilidade, não reagiam aos acontecimentos, mesmo sendo eles na maioria das vezes, inaceitáveis.

REFERÊNCIAS

- BRECHT, B. – Estudos sobre Teatro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. – Diário de Trabalho, vol. 1. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- _____. – Teatro Completo em 12 volumes. Vol. 6. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LUKÁCS, G. – A Teoria do Romance. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- _____. – História e consciência de classes: estudos sobre a dialética materialista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- PASTA, J.A. – Trabalho de Brecht, Breve introdução ao estudo de uma classicidade contemporânea. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2010.
- POSADA, F. – Lukács, Brecht e a situação atual do Realismo socialista. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1997.

***Doxa* e opinião pública: entre a pluralidade e a uniformidade na obra de Hannah Arendt**

Rosângela Almeida Chaves

Universidade Federal de Goiás

Uma das pedras angulares da filosofia política de Platão, segundo Hannah Arendt (2002), é a oposição que ele estabelece entre opinião e verdade. A parábola da caverna, inserida no diálogo *A república*, é o exemplo mais eloquente do antagonismo que o filósofo visualiza entre ambas. O interior da caverna, onde os seres humanos estão acorrentados de forma que só podem ver as imagens projetadas na parede pelo fogo que fica às suas costas, simboliza o terreno da *doxa*, ou seja, da opinião. É, portanto, o campo da ilusão, porque os seres ali presos tomam aquelas imagens pela realidade. Já a verdade só é alcançada quando um desses prisioneiros – identificado como o filósofo – liberta-se das correntes que o aprisionavam e consegue escapar da caverna. Lá fora, livre da escuridão e do engano provocado por seus próprios sentidos, enxerga o Sol das Ideias e, conseqüentemente, a verdade.

Podemos ver nessa oposição, conforme Arendt, a desconfiança platônica em relação à *polis* grega. O mundo interno da caverna representa o modo de vida do cidadão, cujas opiniões sempre cambiantes estão sujeitas a um fluxo constante, mudando ao sabor das conveniências de cada um. Por outro lado, o espaço da verdade, ao qual só o filósofo pode ter acesso, situa-se junto às Ideias sempiternas, às essências eternas das coisas que são imunes às oscilações da seara humana.

Segundo Arendt, essa furiosa “denúncia” da *doxa* que Platão faz em toda a sua obra política deriva da decepção dele com a *polis* gre-

ga, provocada pelo julgamento de Sócrates. “O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos levou Platão a desdenhar das opiniões e a desejar parâmetros absolutos”, afirma a pensadora (2008, p. 48). Esses parâmetros absolutos, pelos quais poder-se-iam julgar os feitos humanos e que conferiam certo grau de confiabilidade ao pensamento, tornaram-se o cerne da filosofia política platônica. Com base neles, Platão concebeu sua “tirania da verdade”, conforme a qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela que simplesmente se impõe aos homens e dispensa qualquer esforço no sentido de convencê-los.

No entanto, de acordo com Arendt, a oposição entre verdade e opinião estabelecida por Platão foi uma das conclusões mais antissocráticas que ele retirou do julgamento de seu mestre. Sócrates nunca sequer teria chegado perto de propor tal distinção, até porque ela contrariaria frontalmente a sua própria maneira de pensar e agir.

A concepção de Sócrates acerca da *doxa*, da opinião, era a mesma da de seus concidadãos na *polis*. Segundo esse entendimento, opinião é a formulação em discurso “daquilo que me parece” (*dokei moi*), do mundo “tal como ele se revela” a mim. Dessa forma, a opinião não pode ser considerada, por um lado, como fantasia subjetiva ou mera arbitrariedade, mas tampouco apresenta-se como algo absoluto e válido para todos. A opinião não pode ser encarada como algo absoluto porque o mundo se revela de maneira diferente aos seres humanos, conforme a posição que cada um ocupa nele. Porém, o que a impede de ser uma manifestação inteiramente subjetiva, incapaz de ser comunicada a outrem, é o fato de que todos habitamos o mesmo mundo, é o mesmo mundo que se revela a cada um de nós, embora de perspectivas diferentes – essa característica é o que Arendt chama de “mesmice” do mundo, seu caráter comum ou “objetividade”.

Arendt observa que o significado da palavra grega *doxa* não é somente opinião, mas também esplendor e fama. Portanto, a *doxa* está relacionada à esfera política, porque é no espaço público que os homens têm a chance de aparecer e mostrar quem são. “Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, de ser visto

e ouvido pelos demais”, observa ela (2008, p. 56). É por esse aspecto que os gregos valorizavam tanto a esfera pública e consideravam a vida privada “idiota”, porque nesta última não era possível ser visto e ouvido pelos seus pares, como na *polis*. A respeito desse pormenor, é bom lembrar que, para os gregos, mulheres, escravos e filhos menores não eram reconhecidos como plenamente “humanos”, pelo fato de ser vedada a eles a penetração no espaço público, em última instância, o direito à cidadania.

“Na vida privada se está oculto e não se pode aparecer nem brilhar; conseqüentemente, ali nenhuma *doxa* é possível”, salienta Arendt (2008, p. 56). Sócrates, de sua parte, nunca se retirou para a vida privada. É verdade que sempre rejeitou qualquer tipo de cargo político ou honraria pública, mas nunca abriu mão de circular pela *polis*, de traçar em meio às inúmeras *doxai*, às diversas opiniões que se manifestavam em praça pública. É nesse ambiente que ele colocava em prática a sua “arte do parto”, a maiêutica – ou seja, era em praça pública que ele se dispunha a auxiliar seus concidadãos a dar à luz seus próprios pensamentos, a manifestar suas opiniões e assim identificar o que de realmente verdadeiro residia nelas.

Conforme Arendt, o método da maiêutica era fundado em uma dupla convicção. Primeiramente, a de que todo o homem tem a sua *doxa*, sua própria abertura para o mundo. Daí o esforço de Sócrates de sempre colocar em prática seu método por meio de perguntas, uma vez que ele não tinha como saber de antemão que tipo de *dokei-moi* o outro carrega, ou seja, de que forma o mundo se revela àquele a quem interroga. O segundo ponto era que, assim como ninguém tem condições de conhecer previamente qual é a *doxa* do outro, tampouco sabe por si mesmo e sem nenhum tipo de esforço adicional qual é a verdade inerente à sua própria *doxa*.

Como diz Arendt, Sócrates queria trazer à luz a verdade que toda pessoa potencialmente carrega. Nas palavras da autora, “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades. Seu método era o *dialegesthai*, [que significa] trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade não pela destruição da *doxa* ou da opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade” (2008, p. 57)

O esforço, então, segundo Arendt, é tornar verdadeira a *doxa*, fazer brotar a verdade da opinião, de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele tanto ao seu portador quanto aos outros. Desse ponto de vista, o famoso “sei que nada sei” socrático significa, segundo a pensadora, o seguinte: “Sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo a sua *doxa*, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro” (2008, p. 61). A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, independentemente da existência de cada um, não pode existir para os mortais, porque só posso saber aquilo que é relativo a minha existência concreta.

Na interpretação de Arendt, o Oráculo de Delfos destacou Sócrates como o homem mais sábio de seu tempo porque ele havia aceitado as limitações da verdade para os mortais – e é por essa razão também que os diálogos socráticos sempre terminavam de maneira inconclusiva, sem chegar a uma verdade definitiva. Ter trazido um tema ao debate, ter falado sobre alguma coisa, ter feito aflorar a *doxa* de algum cidadão, já era o suficiente.

Ao mesmo tempo, Sócrates também havia descoberto que a *doxa* – diferentemente do que pregavam os sofistas – não era ilusão subjetiva nem distorção arbitrária, “mas aquilo a que a verdade invariavelmente aderiria” (2008, p. 61). Conforme Arendt, se o núcleo do que ensinavam os sofistas consistia em dizer que todo assunto pode ser abordado de duas maneiras diferentes – o *dyo logoi*, como eles o chamavam –, Sócrates poderia ser considerado o maior dos sofistas, porque ele ainda foi mais longe com essa concepção. “Pois ele pensava que existem, ou deveriam existir, tantos diferentes *logoi* quantos homens, e que, juntos, esse *logoi* formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo da fala” (2008, p. 61). Como dissemos, o que impede que essas diferentes opiniões, esses diferentes pontos de vista sejam inteiramente subjetivos e incomunicáveis é que há um mundo comum entre os homens, porque, como diz a pensadora, “tanto eu quanto você somos humanos”.

Nesse aspecto, o modo de pensar socrático mais uma vez se aproxima do de seus concidadãos, segundo Arendt. Pois, como ela diz no ensaio “O conceito de História – antigo e moderno”, na incessante conversa que os gregos mantinham em praça pública, eles descobriram que

o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um número ilimitado de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Encarando o mundo dessa forma, os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos.

A obra de Homero seria o exemplo mais eloquente desse modo grego de ver o mundo – lembremos que, na *Odisseia*, ele se dispõe a narrar tanto os feitos dos aqueus, os gregos, como dos troianos. Faz o elogio da coragem de Aquiles, mas também não deixa de enaltecer a valentia de Heitor. Também é esse o caminho seguido pelo historiador Heródoto, quando, ao descrever a Guerra do Peloponeso, anuncia aos seus leitores que se lançou a tal tarefa para impedir que “os grandes e maravilhosos feitos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória” (cf. 2002, p. 81-82).

Para Arendt, portanto, seguindo a trilha socrática, verdade e opinião não se opõem, no sentido de esta última ser o terreno do erro, da ilusão. O que pode, no entanto, colocá-las em terrenos antagônicos é o entendimento de que a verdade é coercitiva, ela não admite discussão. Já a opinião jamais é autoevidente. No processo de formação de opinião, para usar as palavras da filósofa, conforme ela escreve no ensaio “Verdade e política”, “nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para outro, de uma parte do mundo para outra, através de todas as espécies de concepções conflitantes, até finalmente ascender dessas particularidades a alguma generalidade imparcial” (Arendt, 2002, p. 300).

É evidente que uma pessoa pode deixar de lado todo esse esforço e formar sua opinião com base apenas em seus próprios interesses ou do grupo a que pertence – e isso de fato é o que mais ocorre. Porém, destaca Arendt, a autêntica qualidade de uma opinião vai depender do grau de imparcialidade que ela atinge, e essa imparcialidade só é alcançada se levamos as opiniões alheias em conta, o que não significa, necessariamente, que tenhamos de concordar com elas (Arendt, 2002, p. 300).

Arendt lembra que, afinal de contas, é a opinião, e não a verdade, um dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder. Por mais ditatorial

que um governante seja, ele precisa dispor de algum tipo de apoio daqueles que pensam de forma semelhante. Além do mais, toda pretensão a uma verdade absoluta, dentro da esfera política, que trata das relações dos homens entre si, é tiranizante e, caso consiga se impor, acaba por solapar o campo político, que é o terreno do debate, da troca de opiniões, da busca da solução de conflitos.

Em Arendt, a *doxa* está intimamente relacionada à faculdade do julgamento, para ela “a mais política” das faculdades do espírito, porque sempre demanda a presença dos outros, mesmo que essa pluralidade seja apenas potencial, resultado daquele exercício de “mentalidade alargada” proposto por Kant, em que, num esforço de imaginação, confrontamos nossas opiniões com as opiniões alheias. “O campo das *doxai* demanda julgamento, uma atividade que pressupõe a presença dos outros. Promulgar a opinião em público significa expor-se a si mesmo ao teste dos demais”, assinala Bethânia Assy (2005, p. 15).

Tanto como o julgamento, em Arendt, a opinião é uma faculdade baseada na pluralidade. A pluralidade, portanto, é uma palavra-chave para entender o sentido da *doxa* na obra da filósofa. Para Arendt, o mundo humano é formado por uma pluralidade de seres singulares. “A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”, diz a pensadora em *A condição humana* (2012, p. 9-10).

É justamente por exaltar a manifestação da pluralidade no exercício das *doxai* que Arendt externa sua rejeição à ideia de uma opinião pública que represente uma mentalidade homogênea de uma maioria de indivíduos. Em *Sobre a revolução*, Hannah Arendt estabelece uma diferença entre a noção de povo (*le peuple*) surgida durante a Revolução Francesa e a concebida pelos Pais Fundadores da Revolução Americana. Essa distinção é importante para compreender as críticas da autora com relação à ideia de uma “opinião pública” unânime.

Influenciados pelo conceito de “vontade geral” de Rousseau, os revolucionários franceses enxergavam o povo como uma massa que se move com um só corpo e é possuída por uma só vontade – Robespierre chegou a comparar a nação francesa a um “oceano”. Os Pais Fundadores, por sua vez, preferiam identificar o povo como uma “multipli-

cidade de vozes e de interesses” que, segundo Jefferson, poderiam se converter numa nação para assuntos externos, mas manter-se-iam distintos nos assuntos internos (2011, p. 133-134).

Segundo Arendt, quando se referia constantemente à opinião pública, Robespierre entendia por esse conceito a unanimidade da vontade geral rousseauísta. É justamente a essa ideia de opinião pública que os Pais Fundadores se opunham frontalmente, por acreditar que a esfera pública era constituída pela troca de opiniões entre iguais e que essa esfera simplesmente desapareceria se essa troca se tornasse supérflua pelo fato de todos cultivarem a mesma opinião.

Arendt cita um trecho do *The federalist* (a série de artigos e ensaios assinada por Alexander Hamilton, James Madison e John Jay para a ratificação da Constituição dos EUA) que afirma o seguinte: “quando os homens exercem sua razão com serenidade e liberdade sobre uma série de diversas questões, inevitavelmente chegam a opiniões diferentes em algumas delas. Quando são governados por uma paixão comum, suas opiniões, se é que podem ser assim chamadas, são as mesmas” (apud 2011, p. 286). Essa passagem que, segundo ela, é de uma simplicidade um “pouco enganadora”, é reveladora sobre uma questão decisiva: a incompatibilidade entre o domínio de uma “opinião pública” unânime e a liberdade de opinião.

Para a autora, conforme ela expressa em *Sobre a revolução*, nem sequer é possível falar da possibilidade de formar alguma opinião quando todas as opiniões são iguais. “Como ninguém é capaz de formar uma opinião sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões dos outros, o papel da opinião pública coloca em risco mesmo a opinião daqueles poucos que possam ter a força de discordar dela” (2011, p. 286).

Em outra passagem desse livro, Arendt sentencia que as opiniões pertencem apenas a indivíduos e que “nenhuma multidão, seja a multidão de uma parte ou de toda a sociedade, jamais será capaz de formar uma opinião” (2011, p. 288). A opinião pública como potencial unanimidade de todos ameaça a integridade da esfera pública, constituída pela troca de opiniões entre iguais (2011, p. 132-133).

Para entender melhor essa crítica de Arendt à opinião pública, é necessário relembrar alguns trechos de *A condição humana*, nos quais a autora discorre sobre a sociedade de massas. Segundo Arendt, o que

caracteriza a sociedade, tal como surgida no século 18, é o fato de ela exigir sempre dos seus integrantes que “ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e um único interesse” (Arendt, 2012, p. 48). A sociedade de massas seria uma amplificação dessa sociedade surgida no século 18, e sua marca principal é o conformismo, não a pluralidade de opiniões.

Nela, os cidadãos, convertidos agora em consumidores, não mais agem (no sentido político que Arendt confere ao termo ação, significando que o agir só pode ocorrer no espaço público e no convívio entre os cidadãos), mas se “comportam”. “As massas, devido à distância de qualquer relação discursiva, possuem um caráter eminentemente apolítico, partilhando silenciosamente convicções gerais que perpassam todas as classes e se exilando de qualquer representação política normal”, observa Correia (2001, p. 237).

Na visão de Arendt, a unanimidade de opiniões – um fenômeno “ameaçador” e uma das características de “nossa idade moderna de massa” – destrói a vida social e pessoal, a qual é baseada no fato de que somos diferentes por natureza e por convicção. “A unanimidade da massa não é o resultado do acordo, mas do fanatismo e da histeria. Em contraste com o acordo, a unanimidade não se detém em determinados e bem definidos objetos, mas se espalha como uma infecção sobre qualquer assunto relacionado” (apud Berstein, 1996, p 106).

Em *Sobre a revolução*, Arendt observa que as opiniões se formam num processo de discussão aberta e debate público, no qual os cidadãos possam se comunicar livremente e expressar o que pensam. Onde não há esse espaço para a formação de opiniões, como nas sociedades de massa, caracterizadas pelo encolhimento da esfera pública, o que se manifesta são “estados de ânimo” – “ânimos das massas, ânimos dos indivíduos”, como observa Arendt (2011, p. 336). Portanto, o que a massa consegue manifestar são apenas os seus “humores”, que, por sua própria natureza, são volúveis e oscilantes, e não representam propriamente “opiniões”.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. O conceito de História – antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

_____. Verdade e política. In: *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

_____. Sócrates. In: *A promessa da política*. Organização de Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2008.

_____. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª ed. revista. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

ASSY, Bethânia. Hannah Arendt's doxa glorifying judgment and exemplarity – a potentially public space. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 1, mar. 2005, p. 5-21. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1788/1318>>. Acesso em: 15. nov. 2012.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno – Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno – Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

Forma e política na *utopia* de Thomas Morus

Sandra Pires de Toledo Pedroso

Universidade de São Paulo

A palavra “utopia” surgiu como título da mais famosa obra de Thomas More por conta de ser este o nome da ótima república descrita por Hythlodeu, personagem que, a certa altura do livro, toma a palavra e narra suas experiências entre os utopianos. “Utopia” é uma palavra ambígua, comportando em si mais de um significado: ao mesmo tempo “lugar nenhum” ou “não-lugar” e “melhor lugar”. No entanto, a ambiguidade não se limita ao nome e perpassa todo o livro, a começar pelo próprio narrador. Poder-se-ia tomá-lo como um narrador confiável? Ora, seu nome, Hythlodeu, significa “distribuidor de nonsenses”, o que, num primeiro momento, parece desqualificá-lo – afinal, como dar crédito a um falador de nonsenses? Por outro lado, Eric Nelson, em seu estudo sobre o uso dos termos gregos na obra, mostra que “‘nonsense’ não é uma ideia inocente em Utopia” (2001, p. 890) e lembra que quando Trasímaco diz: “Eu não aceitarei se você disser nonsenses como estes” (336d), dirigindo-se a Sócrates na *República*, a palavra utilizada é *hythlos*. Para Nelson, o ponto de vista de Hythlodeu seria estranho ao de seus interlocutores, aos quais soaria como absurdo, ao contrariar “os costumes perversos da corte”. De fato, Hythlodeu chega mesmo a afirmar que, numa corte, suas ideias poderiam ser tomadas como loucura por aqueles habituados a costumes perversos. Neste caso, Hythlodeu guarda um parentesco, não só com Sócrates, mas também com “Moria”, a

loucura, personagem de uma obra contemporânea, *O elogio da loucura (Moriae Encomium)*, dedicada ao próprio More por seu amigo Erasmo, em referência ao seu nome de família.

Como vários autores já apontaram, exemplos deste tipo não faltam na obra. Para ilustrar, vejamos outro trecho do artigo mencionado:

A rede de trocadilhos gregos de More não é simplesmente entretenimento; ela organiza. Hythlodeu é um distribuidor de nonsenses, e quase tudo o que ele descreve de suas viagens tem um nome cunhado a partir de palavras gregas conotando ‘nonsense’ ou ‘não-existente’ (uma qualidade que torna as coisas nonsenses); os Polylerites são um povo de muito nonsense; os Açorianos são um povo sem país; Utopia é um ‘não-lugar’ – um trocadilho com ‘lugar feliz’ (*eutopos*) – e o título do seu governador é Ademos, um oficial ‘sem povo’; o rio Anidro é sem água, e corre pela cidade Amaurote, a cidade ‘desconhecida’. (Nelson, 2001, p. 890-891)

Esta característica equívoca de *Utopia*, a obra, deu margem a diferentes interpretações, mas vou me ater a apenas algumas delas. Durante um longo período, entre o século XIX e meados do século XX, as diversas linhas interpretativas se dividiam *grosso modo* em duas vertentes: as que tomavam a obra como um passatempo literário, um *jeu d’esprit*, e aquelas que a tomavam como uma obra argumentativa séria com elementos satíricos. As que tomavam a obra neste segundo sentido eram basicamente a leitura católica e a marxista.

R. W. Chambers, autor de uma biografia de More publicada em 1935, foi o inaugurador da interpretação católica. Para ele, como para outros intérpretes brilhantes que o seguiram¹, *Utopia* deve ser entendida como uma obra de um santo da Igreja Católica. Trata-se basicamente de uma admoestação dirigida aos cristãos ingleses e do continente. Assim, seguindo a tradição tomista, que confere um papel à razão, More, num exercício imaginativo construiria uma república modelar, ideal, com o uso da simples razão, a fim de mostrar aos cristãos que, mesmo sem o concurso da Graça, pode-se conceber costumes mais justos do que o de seus contemporâneos. Utopia é uma república filosófica. É a melhor república, *segundo a razão*.

¹ O mais destacado é, sem dúvida, o Padre Eduard Surtz, responsável por uma das principais edições da obra em inglês, a famosa edição Yale.

É nesta chave que, em seu artigo “*Interpretations of ‘Utopia’*”, Padre Surtz analisa o significado de dois tetrâmetros que figuram ao final livro, escritos em “língua” utopiana, pelo poeta Anemolius (algo como “cheio de vento”). Cito os versos:

Lugar algum foi uma vez meu nome, distante estou,
 Mas agora com o Estado de Platão posso me comparar,
 Talvez superá-lo (pois ao que ele apenas esboçou
 Em palavras vazias, eu dei vida nova
 Em homens e riquezas, assim como em esplêndidas leis):
 Lugar feliz deveriam me chamar, com boa razão. (More, 2002, p. 107)

Segundo Surtz, como nada é ocioso nesta obra, a referência à *República* seria um indicativo de que se trata de uma república filosófica “construída segundo as linhas de Platão” (1952, p. 162). Por isso mesmo ela é falha. Ao contrário do que poderia parecer, o ponto de vista de More não se confundiria com o de Hythlodeu. Enquanto ouvia o relato, More o avaliava tendo como critério a verdade revelada. Prova disso seria fornecida por certas reflexões do personagem More ao final da narração. Este, sim, o ponto de vista do autor:

Quando Rafael terminou sua história, eu estava pensando que não poucas das leis e costumes que ele tinha descrito como existentes entre os utopianos eram realmente absurdos. Estes incluíam seus métodos de travar a guerra, suas práticas religiosas, bem como outros de seus costumes; mas minha principal objeção era a base de todo o sistema, isto é, sua vida comunal e sua economia sem o uso de dinheiro. (More, 2002, p. 106)

Assim, portanto, Utopia não seria perfeita, mas a melhor república possível construída pelo homem: “Comandante Utopos me fez”, diz outro verso (More, 2002, p. 119). Não se trata, portanto, de uma obra de um comunista, mas de um humanista cristão.

O primeiro estudo marxista a respeito da *Utopia* de More foi escrito por Kautsky², que vê em More um homem de ideias “perigosas”, tão à frente de seu tempo que se vê obrigado a lançar mão de elementos

² Trata-se do livro *Thomas More e sua Utopia* (1888), que, a despeito de seu anacronismo, traz, como nota Logan, boas análises das formas de organização sociedade utopiana.

satíricos para disfarçá-las; um homem cuja tragédia residiria em sua capacidade de divisar os problemas de sua época, sem que as condições materiais para a sua solução estivessem postas.

Estas linhas interpretativas, com alguma variação, dominaram os estudos sobre a obra até os anos 60 do século passado. Neste período, surgiu uma nova leitura que reabriu o debate ao colocar em evidência os aspectos satíricos da obra.

O primeiro estudo a tratar o livro nestes termos foi o artigo já clássico de Heiserman, "*Satire in the Utopia*", publicado em 1963. Neste artigo, o autor sustenta que *Utopia* é uma obra inspirada nas sátiras de Luciano. Sátiras estas, aliás, traduzidas por More. Mas o que exatamente Heiserman entende por isso? Ele afirma que a sátira não é nem um simples *jeu d'esprit*, nem uma obra argumentativa séria. A sátira seria uma *via diversa*. Segundo ele, um humanista poderia definir esta *via diversa* como "um gênero poético na medida em que emprega matéria ficcional, e que, diferente de outras formas poéticas, ensina a virtude pelo ataque aos vícios, por vezes, revelando as causas do vício" (1963, p. 163). Assim, continua Heiserman, o humanista "não tomaria a sátira como uma homilia, um romance ou um discurso filosófico, embora ele pudesse tê-la considerado como um meio equivoco de ensinar a virtude" (idem). A fim de apoiar sua leitura, ele cita uma carta de Erasmo de Roterdã a Dorp: "se você não leu a *Utopia* de More, procure por ela sempre que você quiser se *divertir* ou, antes eu deveria dizer, se você quiser *ver as fontes das quais surgem quase todas as doenças do corpo político*" (apud Heiserman, 1963, p. 164). Neste trecho estariam claramente presentes os dois componentes da sátira: sério e o cômico, ou, mais precisamente nos termos do autor, poesia e ensinamento.

Assim, a sátira se diferencia do *jeu d'esprit* por abordar um assunto que importa a todos; e se diferencia do tratado por sua forma. A sátira seria uma forma literária leve para tratar de questões morais. "A boa sátira é didática sem pomposidade, poética sem frivolidade, provendo um meio ideal de advertir os mortais contra suas falhas" (Heiserman, 1963, p. 164).

Resta saber quais são expedientes utilizados na sátira para cumprir o seu papel e como mais especificamente eles aparecem e se organizam na *Utopia*. Segundo Heiserman, tradicionalmente os satiristas

se utilizam de dois tipos de *persona* satírica: o falador de verdades, que pode ser um louco, um profeta ou um animal; e o viajante fantástico ou sonhador que, após uma experiência em outros mundos, retorna como um estranho a sua terra natal.

A figura de Hythlodeu aparece pela primeira vez na obra pelo olhar de More, descrita como a de um marinheiro nos seguintes termos:

Um dia, depois que tinha ouvido a missa em Notre Dame, a mais bela e mais popular igreja em Antuérpia, eu estava para retornar aos meus aposentos quando por acaso vi [Peter Giles] falando com um estrangeiro, um homem de idade avançada, com a face queimada pelo sol, uma longa barba e uma capa negligentemente posta sobre os ombros; por sua face e suas roupas, eu o tomei por um capitão de navio. (More, 2002, p. 9)

Logo descobrimos tratar-se de um viajante para terras distantes, quase fantásticas. Rafael Hythlodeu fez parte da tripulação de Américo Vespúcio na viagem às Américas. Entretanto, ele não é um marinheiro qualquer; é praticamente um filósofo, capaz não apenas de narrar, mas também de fazer apreciações dos lugares por onde passou – um homem capaz de experiência. Isto é expresso já pelos termos através dos quais Giles apresenta Hythlodeu a More: “sua viagem não foi como a de Palinurus, mas mais como a de Ulisses, ou antes a de Platão” (More, 2002, p. 10). Mas uma confirmação adicional é ainda fornecida pela apreciação geral que More faz sobre as reflexões de Hythlodeu a respeito dos costumes e instituições dos diversos lugares que visitou, bem como os da Europa, desembocando na sugestão de Giles de que Hythlodeu deveria se tornar conselheiro de um rei.

Eu não conheço um único príncipe que não ficaria feliz em tê-lo como conselheiro. Seu conhecimento sobre vários países e povos o entreteria, enquanto que seus conselhos e sua multiplicidade de exemplos seriam úteis na corte. (More, 2002, p. 13)

Mas, segundo Heiserman, a *persona* do viajante estaria, pela primeira vez, amalgamada com o do falador de nonsenses (ou melhor, aquele que diz a verdade sob a aparência do nonsense). Esta faceta de Hythlodeu aparece não somente na conversa em Antuérpia, na expli-

cação que dá a Giles do por que não integraria o conselho do rei, mas principalmente em uma das passagens mais marcantes e mais vívidas do livro – o jantar na casa do Cardeal Morton – ocasião em que censura os costumes viciosos da Inglaterra e revela suas causas e origens.

Este amálgama se deve à combinação de duas estruturas: o diálogo e a jornada. No entanto, apesar do recurso novo que representa a fusão de duas figuras satíricas, para Heiserman, os objetos a serem criticados seriam mais convencionais, a saber: a corte e o que ele chama de os males dos tempos.

[P]odemos dizer que a nova ilha de Não-lugar existe apenas poeticamente (...), e que suas instituições são inventadas (...) segundo o princípio satírico – não para incorporar “ideais” de uma república, nem tampouco um programa para reformas práticas, mas para condenar as loucuras correntes.

Hythlodeu começa com um dos objetos satíricos mais sobrecarregados de convenções – a corte. Cortesãos motivados pela ambição, príncipes egocêntricos que “se deleitam mais com questões de guerra (...) que com os bons destinos da paz”, políticas determinadas pela “adulação”, por “dizeres tolos e bajuladores” (...). Mas quando lhe pedem exemplos, Hythlodeu não descreve uma corte real, e sim a do bom Cardeal Morton. Já que a de Morton certamente não era uma corte corrompida por seu príncipe, Hythlodeu ridiculariza frequentadores tais como o advogado que defende o enforcamento de ladrões, e então prossegue – como seus ancestrais literários lhe permitem fazer – atacando os males do tempo: (...) a própria guerra, a “indolência” da nobreza, (...) mercenários bestiais, entre outros – todas acusações convencionais que implicavam, para os satiristas anteriores, que esta era uma época de loucura, pois as instituições da república violavam a ordem harmoniosa da natureza. (Heiserman, 1963, p. 167)

Assim, como nos primeiros satiristas, Hythlodeu examinaria as fontes dos males dos tempos. Ocorre que, pela primeira vez, como aponta o próprio Heiserman, tais males têm uma raiz social. Ora, pela primeira vez os carneiros tornam-se devoradores de homens, efeito dos cercamentos, fenômeno moderno e inédito que expulsava os homens das terras e os conduzia para a força.

Mas, apesar de ter dado com este precioso achado e até afirmar que os seus expedientes estruturais o conduzem para além do lugar

comum, Heiserman termina por subsumir More inteiramente à tradição dos satiristas: “ao atacar estas loucuras, ao combiná-las em tais termos e mesmo ao inscrevê-las no movimento de cercamentos, More está seguindo a tradição satírica” (Heiserman, 1963, p. 168). Assim, os males mudam com os tempos, mas suas especificidades não se traduzem em grandes consequências.

Mas Hythlodeu não é apenas um amálgama de duas figuras satíricas tradicionais. Se ele é um viajante, ele não é um sonhador e não empreendeu uma viagem fantástica, mas percorreu o hemisfério sul como parte da tripulação de Américo Vespúcio. Ele também não é um falador de nonsenses qualquer, como apontou Eric Nelson; seu nome remete a Sócrates. Na própria *Utopia*, Giles o aproxima de Platão e da figura do humanista. Utopia, também, por mais estranha que seja, é caracterizada como uma república filosófica feita pelo homem. O gesto inaugural que a transformou em ilha é resultado de uma decisão meramente humana e fruto do trabalho de homens. Além disso, como muitos já apontaram, nela o trabalho possui uma centralidade que está ausente de outros lugares ou eras fantásticos, tais como Cocanha e a Idade de Ouro.

Será que não poderíamos, a partir destas considerações, compreendê-la de outra maneira? Será que o alvo de sua crítica, o mal moderno dos cercamentos, não tem um papel fortemente determinante no que se refere à estrutura da obra e à *persona* satírica? Será que estas mudanças não acarretam uma mudança de sentido significativa em relação ao modelo anterior da sátira?

A primeira coisa que nos chama a atenção em *Utopia* é que nós não acompanhamos o processo de formação de Hythlodeu. O relato é de um homem que já passou pela experiência da viagem e nos conta a partir deste olhar maduro, transformado. Todas as críticas que faz no Livro I, inclusive as críticas à Inglaterra durante o jantar na casa do Cardeal, tem como pressuposto esta experiência. Por que não acompanhamos este processo de transformação? Simplesmente porque ele não importa. Não se trata de Hythlodeu como modelo formativo, mas da república utopiana como matéria para discussão política. Assim, a crítica satírica, ao não se dirigir a males propriamente individuais e sim a males da república (no sentido de coisa pública) exige uma solução

que inclui a passagem do âmbito da moral para o da política. Relembramos a já citada carta de Erasmo à Dorp: “se você não leu a *Utopia* de More, procure por ela sempre que você quiser se *divertir* ou, antes eu deveria dizer, se você quiser *ver as fontes das quais surgem quase todas as doenças do corpo político*” (*apud* Heiserman, 1963, p. 164). Mais adiante na mesma carta Erasmo faz referência ao que More tinha em vista nos seguintes termos:

[More] publicou sua *Utopia* com o propósito de mostrar quais são as coisas que ocasionam danos às repúblicas, tendo a constituição [i.e., a estrutura social] inglesa especialmente em vista. (*apud* Heiserman, 1963, p 164)

Não se trata pois, dos males dos tempos em geral, mas da república, em especial da Inglaterra. Trata-se, portanto, de uma obra política. De modo que sabemos como *Utopia* foi forjada, como ela está organizada e mesmo algo do seu contato com o mundo exterior. Mas, o mais importante, como ela solucionou, através de uma mudança estrutural, um problema eminentemente político. Por este motivo não há histórias em *Utopia*, nem tramas, nem personagens, mas estruturas e funções.

A *Utopia* não é a república perfeita, como nos mostra Surtz, mas é na suas falhas que reside sua força: a *Utopia* é obra humana. Certamente ela não é um programa para reformas práticas, mas como parâmetro para a crítica, carrega uma ambigüidade constitutiva. Como seu narrador, Hythlodeu, não tem lugar na república tal como está; é nonsense porque não-existente; é nonsense como tudo o que sai da boca do filósofo, que fala a partir de outro lugar. Mas como Rafael (primeiro nome de Hythlodeu que significa o curador dos deuses), traz em si uma promessa, uma possibilidade.

Lugar algum uma vez foi meu nome (...) lugar feliz deveriam me chamar. (More, 2002, p. 117)

BIBLIOGRAFIA

CHAMBERS, R. W. *Thomas More*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973.

HEISERMAN, A. R. "Satire in the *Utopia*". *Modern Language Association*, vol. 78, nº 3, p. 163-174, jun. 1963.

LOGAN, George. *The meaning of More's "Utopia"*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de Robert M. Adams. Edição de George M. Logan e Robert M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NELSON, Eric. "Greek nonsense in More's *Utopia*". *The Historical Journal*, vol. 44, nº 4, p. 889-917, dez. 2001.

SURTZ, Edward L. "Interpretations of 'Utopia'". *The Catholic Historical Review*, vol. 38, nº 2, p. 156-174, jul. 1952.

Kierkegaard – o estilo do pensador subjetivo

Silvia Saviano Sampaio

PUC-SP

*“A comunicação indireta, a reflexão dupla, a maiêutica”.
Kierkegaard, Journal, VIII 2 B 81, p. 18.*

a) UM DIAGNÓSTICO E UMA TEORIA DA LINGUAGEM

A filosofia kierkegaardiana, tentando uma apropriação da existência que é inesgotável, expressa-se através de uma escrita igualmente surpreendente, que se afasta da comunicação direta, definida como aquela que acredita ser possível a adequação entre o discurso e seu objeto, seu referente. “A novidade da experiência de Kierkegaard suscita a novidade de sua escrita... Para uma experiência decisiva, porque intempestiva, uma nova escrita”¹.

O que é se comunicar? Qual a linguagem adequada para a apresentação de uma verdade que deve ser apropriada subjetivamente? Como chegar até o leitor, despertá-lo? Ou melhor, como falar a cada existente, ao “*lector benevolus*?”².

Estas perguntas, diria Kierkegaard, jamais poderiam ser respondidas abstratamente, pois a existência é o lugar no qual qualquer ques-

¹ J. Colette, Kierkegaard et la non-philosophie, p. 68.

² Kierkegaard, Stades sur le chemin de la vie, OC IX, p. 3.

tão deve ser formulada. O exercício correto do pensamento depende da articulação de dois elementos: a retidão de conceito (princípio de inteligibilidade) e a retidão de atmosfera (princípio de existência)³.

Por isso, ao escrever sobre “o que é comunicar”, Kierkegaard parte da situação de sua época, de um diagnóstico inclemente e lúcido da sociedade dinamarquesa na primeira metade do século XIX⁴ que pode, por sua incrível pertinência à época atual, nos auxiliar a refletir sobre o papel cada vez mais importante dos meios de comunicação de massa na nossa sociedade e a qualidade da mensagem por eles transmitida.

Segundo Kierkegaard, “comunicar” possui um quádruplo aspecto: 1) o objeto, 2) o emissor, 3) o receptor, e 4) a comunicação. Se refletimos sobre o objeto, temos a comunicação de saber (comunicação direta). Mas, se refletimos sobre a comunicação temos a comunicação de poder (comunicação indireta).

A confusão fundamental do mundo moderno consiste em que se esqueceu completamente a realidade da comunicação de saber, que ela foi suprimida ou que se transmitiu como saber o que era preciso comunicar como poder. A comunicação direta, no nível do conceito, é aquela que utiliza todo tipo de saber para a transmissão de informações, o acento é colocado sobre o conteúdo da mensagem.

No nível da existência, a comunicação direta é uma comunicação pessoal em que o eu se encontra engajado. Uma comunicação reduplicada pode muito bem ser direta, contanto que o ser do mensageiro não seja desconhecido e marcado pela contradição. Nela, é o ser mesmo do mensageiro que é o significante, ele se significa naquilo que fala - vive de acordo com o que fala. A comunicação direta é impossível quando se trata do ético ou do ético-religioso, pois eles devem ser comunicados sobre o plano da existência e no sentido do existencial.

Falando da contradição de falar *ex-cathedra* sobre a dialética da comunicação ética e ético-religiosa, Kierkegaard escreve:

³ A. Clair, *Pseudonymie et Paradoxe*, p. 63.

⁴ A dialética da comunicação ética e ético-religiosa data de 1847. São notas escritas para um eventual curso na Universidade que não chegaram a ser publicadas e permaneceram nos Papéis de Kierkegaard – Jean Brun, “Introduction” Kierkegaard, *La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieux*, OC XIV, p. XXI.

“É por isso que eu me pergunto se o fato de querer expor do alto de uma cátedra o estudo que eu me propus não é uma contradição com o próprio conteúdo da minha análise. O que eu tenho presente é: saber que para reconhecer a verdade, sobretudo nos domínios ético e ético-religioso, é preciso uma situação assim como é preciso uma situação para comunicar a verdade ético e ético-religiosa – se hesito em fazê-lo é porque me pergunto se a cátedra é a situação adequada... O fato de reconhecer realmente uma verdade ético e ético-religiosa consiste em reduplicar existencialmente a coisa reconhecida... mas uma lição feita *ex-cathedra* pode implicar uma reduplicação?”⁵

A comunicação de poder ético é incondicionalmente comunicação indireta. A maiêutica, comunicação de poder que acentua incondicionalmente o receptor, é uma comunicação ética. O emissor de certa forma desaparece, unicamente para contribuir ao devir do outro. A Religiosidade A é caracterizada como uma religiosidade determinada por um simples movimento de interiorização. O absoluto é um elemento presente no indivíduo. Por um ato de reminiscência ele deve descobri-lo em si mesmo. Nesse sentido, a religiosidade A é a religiosidade grega. Sócrates chegou a viver uma relação absoluta com o absoluto que existia nele.

Quando a comunicação ética comporta, além disso um momento de saber no início, temos uma comunicação ético-religiosa *in specie*, uma comunicação cristã. Este momento de saber a distingue da comunicação ética no sentido estrito. Em geral, ela se inscreve sob a rubrica de uma comunicação não de saber, mas de poder: o saber transmitido é, nos limites mesmos desta comunicação, um momento transitório.⁶

A comunicação ético-religiosa só pode ser indireta, pois ela supõe um testemunho. O mestre, aqui, pode ser no máximo um intermediário, pois o aluno não é posto em contato com o mestre, mas com a Verdade. Cada um está totalmente só na sua relação a Deus. “Deus, ao mesmo tempo transcendente ao homem e perto dele, tem o poder exclusivo de

⁵ Kierkegaard, La Dialectique de la communication, OC XIV, p. 381.

⁶ “Quando eu me dirijo a um auditório, minhas palavras talvez tocarão algumas pessoas, e porque? Porque se trata de uma comunicação direta; eu não faço reduplicação, não executo o que exponho, não sou o que digo, não dou à verdade aqui exposta a sua forma mais verdadeira, sendo assim, existencialmente, o que eu digo: eu falo sobre ela” (OC XIV, p. 371).

percorrer o caminho que o separa de um homem, que não é nem o possuidor triunfante da Verdade nem totalmente dela despojado”.

A verdade ético-religiosa se dirige essencialmente à personalidade: ela não pode ser transmitida senão por um “Eu” a um outro “Eu”. Uma das infelicidades do mundo moderno, diz Kierkegaard, consiste justamente na supressão do “Eu” pessoal. Em um mundo desacostumado a escutar um “Eu” falar, uma personalidade poética é sempre melhor aceita. A pseudonímia tem uma significação histórica, mas virá o tempo em que se elevará no mundo um Eu que dirá “Eu” e falará na primeira pessoa.

Na comunicação indireta, encontramos a mesma distinção entre o nível da linguagem e o da existência que já vimos na comunicação direta. O uso de pseudônimos é um tipo de comunicação na qual o locutor está ausente, mas seu ponto de vista é diferente do ponto de vista da comunicação direta. Seu estilo é o humor, que se refere à dialética qualitativa. O humorista se exprime incógnito, é um tipo de comunicação que permanece no nível dos signos lingüísticos. A contradição qualitativa consiste em que “o pseudônimo apresenta posições existenciais antagonicas, atitudes em direção à existência, sem contudo estar nelas engajado”⁷

A comunicação dialética paradoxal é a segunda forma de comunicação indireta. É dialética por comportar o paradoxo absoluto. É existencial pois a comunicação é reduplicada. A contradição é a realidade do mensageiro, incapaz de ser conhecido e que como significante é o antagonista do que significa. O crente só pode aí chegar levado pela paixão, decidido, contra toda razão, a crer na felicidade eterna trazida por Deus que apareceu sobre a terra num momento preciso da história, semelhante a todo homem e contudo dele separado por uma distância infinita. Ele só chega aí arriscando o salto que fará dele o cavaleiro da interioridade escondida, impossível de ser distinguido.

Toda comunicação relativa à existência exige um mensageiro. É a comunicação reduplicada; praticar a reduplicação é existir segundo o que se acredita. A comunicação direta é impossível quando se trata da existência. O pensador subjetivo é, como existente, essencialmente in-

⁷ Por exemplo, um mestre que vive de acordo com o que ensina. É o que Kierkegaard denomina um redobramento simples.

interessado no seu próprio pensamento, ele existe nele. É por isso que seu pensamento tem um outro gênero de reflexão, a da interioridade, da possessão, pela qual ela pertence ao sujeito e a nenhum outro. Enquanto o pensamento objetivo coloca tudo no resultado, o pensamento subjetivo coloca tudo no devir e omite o resultado, em parte porque este lhe pertence, em parte porque, como existente, o pensador existe sempre no devir.

Porém, esta época da indiferença e do anonimato, da ausência de interioridade, se esquecera de que a ciência, assim como a poesia e a arte, pressupõe uma atmosfera tanto no autor que produz como no ser que recebe, e que um erro de modulação é tão perturbador quanto um erro de exposição do pensamento. É a atmosfera que coloca o plano da realidade, indicando que existe algo antes do conceito. Assim, a atmosfera verdadeira é o acordo dialético de uma análise adequada e de uma atmosfera correta.”⁸

De acordo com Kierkegaard, pretendendo identificar existência e essência, Hegel jamais chega a representar uma existência “real”, mas sempre apenas uma “existência conceitual” ideal. Pois a essência de qualquer coisa ou aquilo que alguma coisa é diz respeito à natureza universal. A existência ou que alguma coisa existe, o ser individual existente, diz respeito à sua ou à minha existência própria, para a qual é decisivo existir ou não existir.

A crítica que Kierkegaard dirige a Hegel retoma a crítica kantiana da prova ontológica da existência de Deus e aprova a distinção kantiana entre essência e existência como “a única forma honesta de pensar a existência”. Minha conclusão nunca termina na existência, mas eu extraio conclusões a partir da existência, quer me movimente na esfera dos fatos sensíveis e palpáveis, quer no domínio do pensamento. Assim, eu não provo que uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra. A existência jamais poderá ser provada, quer a chamemos de *accessorium* ou de *prius* eterno.

De acordo com Kant, não se pode passar da essência à existência salvo por experiência, isto é, mediante a intuição. A existência não se prova, experimenta-se. Sem dúvida, pode-se demonstrar a existência

⁸ Kierkegaard, OC XIV, p. 374.

de algum objeto dos sentidos que não seja atualmente percebido, mas isto se faz mostrando-lhe a ligação, segundo leis empíricas, com outros objetos atualmente percebidos. A existência não é uma perfeição. Uma coisa imperfeita, se existe, nem por isso será menos imperfeita. Não há identidade entre ser e pensamento. Não se pode, a partir da simples possibilidade de um conceito, deduzir-se a existência do objeto de tal conceito. O sofisma consiste na passagem do possível ao real. Nada há no conceito que nos permita distinguir o real do possível - é a experiência e só ela que nos faz saber que o objeto que concebemos existe.

É por isso que Kierkegaard afirma: “Se fosse necessário caracterizar por um única palavra a confusão da filosofia moderna, sobretudo depois da época em que, para lembrar uma expressão célebre, ela deixou ‘a via honorável de Kant’ e, se ousou dizer, deu os famosos cem táleres para tornar-se teocêntrica, eu não poderia defini-la melhor do que dizendo: falta-lhe probidade”⁹.

Kierkegaard denominava teocêntrico o pensamento do século XIX, aparecido particularmente na filosofia de Hegel como a ideologia dominante da Europa cristã. O pensamento que ostenta a certeza de ser a verdade, de “compreender a realidade”. Um pensamento que acreditou chegar ao Saber absoluto por ter erigido o cristianismo como Religião absoluta, um pensamento que pretendia “anexar filosoficamente o cristianismo”. A filosofia de Hegel, apresentando-se como uma filosofia do devir, pretende ter resolvido o problema da passagem do domínio do sensível ao supra-sensível. A sua lógica, apresentando-se como uma “lógica do Deus vivo”, mostra em que direção ela procurou a solução do problema. “Teocêntrica”, com efeito, a filosofia hegeliana busca sem dúvida compreender a realidade a partir de Deus como fundamento do que é. Mas esse fundamento, Hegel o sublinha em seguida, não é apenas substância, como ele o é em Espinosa, ele é também sujeito. Sujeito, o Deus-fundamento da filosofia hegeliana se faz passar pelo “Deus vivo” da tradição cristã. De fato, ele é sobretudo o herdeiro de uma certa tradição cristã: o da mística alemã de onde o pensamento dos românticos quis tirar o esquema que lhe permitiria ler todo o detalhe da realidade como o próprio movimento da “vida interior de Deus”.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 369

Nossa época, continua Kierkegaard, nos forneceu o mais amargo epigrama sobre esta falta de probidade, atribuindo-se o mérito de começar sem pressuposição.

“Hegel não entendia nada de ética” — A realidade é um interesse entre a unificação hipotética do pensamento, operada pela abstração e o ser. A abstração trata da possibilidade e da realidade, mas sua concepção da realidade é uma falsa tradução, porque o meio em que ela opera não é a realidade mas a possibilidade. É apenas suprimindo a realidade que a abstração pode ter domínio sobre ela, mas suprimi-la é justamente transformá-la em possibilidade. A abstração exige que o sujeito se torne desinteressado para saber alguma coisa. Todo saber sobre a realidade é possibilidade, a única realidade da qual um existente tem mais que um saber é a sua própria existência, o fato para ele de existir. E esta realidade é seu interesse absoluto. A única realidade que existe para um existente é sua própria realidade ética.

A abstração não se ocupa de modo algum da dificuldade própria à existência e ao existente. Suprimindo a categoria da individualidade para colocar a da geração, a ciência moderna cometeu um erro fundamental, causa da improbidade. Por isso, é preciso tomar cuidado com os pensadores abstratos que, não contentes de permanecerem no ser puro da abstração, querem ainda que este seja o fim supremo do homem e que um pensamento que culmina na ignorância da ética e no desconhecimento do religioso seja o grau mais elevado do pensamento humano. *Sub specie aeterni*, “onde tudo existe e nada começa”, é impossível um aut-aut (ou ou)¹⁰.

A “improbidade” da filosofia moderna não está em uma imposição cometida de forma deliberada. Mesmo porque “um verdadeiro hipócrita é um fenômeno bastante raro hoje em dia, pois um hipócrita verdadeiro é um homem de caráter”. Ao contrário do hipócrita que pode perceber sua improbidade, a improbidade de “nossa época” reside no fato que os homens se enganam a seu próprio respeito. Assim, um indivíduo pode ter opinião sobre tudo, mas não conhecer nada a fundo, pode ter inúmeras vezes tomado resoluções a respeito da própria vida

¹⁰ Idem, Post-Scriptum, OC X, p.376. “Aprofundando-se pela reflexão(pela reminiscência, no caso socrático), o indivíduo descobre o que ele é como sujeito existente. A verdade vem por um simples processo de descoberta e apropriação de si-mesmo”(André Clair,op. cit., p. 295).

sem levar em frente uma sequer. Ele é “o exemplo da mais triste, da mais horrível improbidade” que, na aparência, pode até ser brilhante e fácil de se desculpar. Uma vida assim faz prova de improbidade.

Segundo Kierkegaard, a palavra improbidade pode ser substituída por outra mais indulgente: a falta de ingenuidade da época moderna. Deixar completamente de ser ingênuo, não é um signo de maturidade e nunca ter sido ingênuo não é menos ainda o signo de uma existência normal. A primitividade foi substituída pelo “tradicional” – o conhecimento institucionalizado e objetivamente constatável..

Mas, ao invés de dizer que a improbidade da época moderna é sua falta de ingenuidade, poderíamos dizer, também, que lhe falta primitividade. Um exemplo de improbidade nos *tempos atuais*: um homem que fosse educado de modo a jamais receber nenhuma impressão de si-mesmo, mas vivendo incessantemente de comparações. Para ser homem, cada indivíduo tomado separadamente deveria ter sua própria impressão, sua impressão primitiva da vida.¹¹

Em todos os domínios da vida e do pensamento modernos, a primitividade foi deixada de lado. Para adaptar-se à massa, o cristianismo teve que ser relativizado. Só assim foi possível que ela o adotasse. Mas, “toda teologia se torna antropologia quando, de comunicação existencial que ele é, o cristianismo se transforma em engenhosa doutrina metafísica, boa para professores”. O cristianismo “não é uma doutrina mas uma mensagem existencial... Todo esta súcia sagrada de pastores e de professores é no fundo o que *bona fide* enredou a fé”.¹²

Assim também no domínio literário. Antigamente havia apenas uma língua na Europa para uso dos eruditos que, entre suas vantagens, “facilitava a comunicação recíproca, evitava a sobrecarga excessiva do aparelho científico na vida de um homem durante os anos consagrados ao desenvolvimento de sua primitividade (caráter original). Com o despertar dos nacionalismos, a língua materna reivindica seus direitos. Para que a idéia de uma literatura européia ou um saber a ela relacionado possam ter realidade faz-se então necessário que o homem consagre ao estudo de três ou quatro línguas uma grande parte de seu

¹¹ Jean Brun, “Introduction”; in: *Dialectique de la communication*, p. XXII

¹² Kierkegaard, *Dialectique de la communication*, p. 376. É por isso que Kierkegaard afirma: “Não ousou me servir do meu eu” (OC XIV, p. 375).

tempo destinado a desdobrar a primitividade. Mas, “jamais aprendemos tão bem uma língua estrangeira quanto a língua materna”.

A exaltação da “língua materna”, longe de qualquer conotação nacionalista, é simbólica e, ao mesmo tempo, relaciona-se diretamente ao diagnóstico que Kierkegaard faz da sociedade dinamarquesa.

A falência espiritual que se abateu sobre a Europa, consiste numa confusão das línguas muito mais perigosa que a confusão babélica que a simboliza. É “uma confusão interna às próprias línguas, a revolta das próprias palavras que, escapando ao poder dos homens, desesperam de se governar, enquanto que o homem tira deste caos, como de uma caixa de Pandora, a primeira palavra que lhe vem à mente para exprimir seu pensamento.”¹³

O *Privat-Docent*, um “tipo cômico” que não por acaso é alemão, criado por Kierkegaard no *Post-Scriptum*, é “precioso”¹⁴ pois deveria permitir aos dinamarqueses avaliar o ridículo de se “falar alemão” ao invés de falar na língua materna o conteúdo real da sua experiência. O *Post-Scriptum* deveria ser compreendido como “um protesto do espírito dinamarquês (*danité-Danskhed*) contra a especulação moderna” ou hegeliana, apontando os riscos da alienação cultural.

A comunicação, crescendo numa rapidez incrível, aumenta a confusão desse desenvolvimento extensivo ao invés de intensivo. Aparecem então as Revistas Científicas, com o propósito de conservar uma visão de conjunto, acabando com a confusão. Mas, elas apenas constituíram uma literatura autônoma, aumentando a confusão. E este é, afirma Kierkegaard, “o verdadeiro mal de nossa época”. A imprensa retém a atenção de uma massa de pessoas sem qualquer interesse pela literatura. Essa massa torna-se autoritária e a literatura digna deste nome é obrigada a fazer concessões.¹⁵

Ao mesmo tempo que as revistas vê-se aparecer o corpo intermediário dos autores, isto é, não-autores, gente que compreende tudo até um certo ponto apenas, mas nada a fundo, o que Kierkegaard julga extremamente execrável.

¹³ A dialética qualitativa ou existencial é o pensamento (Toenkningen) colocado a serviço da existência. É uma dialética que se constitui na dualidade, procedendo através da articulação de dois termos antagônicos que permanecem face a face, numa disjunção absoluta, apresentada como um aut-aut (ou ou).

¹⁴ Idem, *Journal*, X 2 A 606.

¹⁵ Pap. VIII 2 B 89, p. 188, tradução de Vergote, in *Sens et Répétition*, p. 188.

Contudo, o jornal possui a potência do instante e o poder de difusão. Tributária dos interesses financeiros do editor, a verdadeira literatura é reduzida às concessões. Finalmente, a relação se inverte. A literatura jornalística se encarrega da crítica e escreve para a massa. Esta não entende nada. Os escritores autênticos são tomados pelo desencorajamento e não têm forças para resistir: publicam seus livros em fascículos. O jornalista enche-se de arrogância devido aos seus milhares de assinantes e o poder que ele exerce no instante. O jornalista tornou-se um tipo: “pode morrer individualmente, mas o Jornalista jamais morre, multiplica-se incessantemente”. É uma verdadeira tirania.¹⁶

No domínio social, a difusão crescente de uma cultura e de um ensinamento superficiais avilta as pessoas nas grandes cidades. Desde a mais tenra infância, o homem não recebe nenhuma impressão de si mesmo. Nas grandes cidades uma vaca faz mais sensação que um homem. No campo, com efeito, há duas ou três vacas por habitante, mas nas cidades há mil habitantes por vaca.¹⁷

Cada vez mais os homens são prisioneiros da confusão da vida. A época moderna arrasta o terrível fardo do tradicional – o conhecimento institucionalizado e objetivamente constatável. É a falta de probidade deste tempo que se parece com o escorbuto – e qual é o remédio preconizado? Um só: a verde primitividade. Mas, este trabalho difícil de cavar a primitividade num tempo como o nosso exigirá muitas vítimas. Tem-se necessidade de primitividade, logo do Indivíduo.¹⁸ A tarefa de Kierkegaard, a tarefa do “pensador primitivo” consistiria em reencontrar, em cavar o sentido fundamental da existência a partir da crítica do seu tempo. Ele seria um “revisor geral”.¹⁹

¹⁶ Kierkegaard, *Dialectique de la communication*, pp. 366-367. A Dinamarca, este “pequeno povo que imagina lutar com o mundo inteiro por causa da nacionalidade e ao mesmo tempo tão decomposto e minado pela inveja e pela mesquinha que dificilmente se parece com um povo” (Kierkegaard, *Journal*, VIII A 1 31).

¹⁷ André Clair, *Pseudonymie et Paradoxe*, p. 63

¹⁸ Kierkegaard, *Post-Scriptum*, OC X, pp. 69-70

¹⁹ André Clair assinala que é possível interpretar a fórmula de Sartre “a existência precede a essência” como uma tradução da proeminência kierkegaardiana da atmosfera sobre o conceito. Nesse sentido pode-se dizer até que Kierkegaard é uma fonte do existencialismo. O mesmo pode ser dito em relação à “náusea”. Entretanto, as diferenças entre Kierkegaard e o existencialismo são tantas e tão bem conhecidas que seria um contra-senso ver-se uma autêntica filiação. Resumidamente, elas se referem à categoria do paradoxo absoluto (A. Clair, *op. cit.*, p. 338, nota 39).

Os limites do humano, o inumano e a barbárie em Walter Benjamin

Sônia Campaner Miguel Ferrari

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Há em Benjamin uma delimitação do sujeito, que aparece com mais força e clareza no livro sobre o Drama Barroco, no qual o filósofo e crítico procurou dismantelar as bases metafísicas que sustentavam a filosofia da consciência e da reflexividade. Vamos seguir essa linha temática, mas centrar no contexto da discussão sobre ética e justiça presente em seus textos. Tendo já trabalhado em outra ocasião o texto *Crítica do Poder, Crítica da violência* centraremos a leitura em seus ensaios literários, nos quais seres não humanos aparecem para colocar em questão a figura do humano e de seus limites, evidente também em várias passagens do livro sobre o Barroco dedicadas ao conceito teológico de *Kreatur*.¹

No livro sobre o Barroco o termo funciona como um arco para abrigar tendências divergentes e frequentemente conflitantes que se referem a uma época marcada pelo surgimento da antropologia, pelo retorno à lei natural, pelo drama de luto, e que tendia a colocar a humanidade como criação. Na seção *Soberano como criatura*, o soberano é colocado como "senhor das criaturas, mas permanece ele próprio criatura" (Benjamin, 1984:108). Nesse mesmo texto Benjamin refere-se a outros escritores e poetas que no século XVII usavam a palavra animal para referir-se ao mero súdito, ao homem, e procuravam encontrar no "estado da criação" a origem da realeza.

¹ Termo que por sua vez reaparece no ensaio sobre Kafka de 1934 (BENJAMIN, 1985: 137-164)

Ao mesmo tempo a palavra *Kreatur* traz uma ambiguidade inerente, pois ela pode tanto sinalizar a mais baixa forma de animalidade como também a depravação humana. Sinais de animalidade apareciam no comportamento insano do rei, mostrando que “no governante, a criatura elevada entre todas, o animal pode vir à tona com uma força insuspeitada” (Benjamin, 1984:109). Premido por afetos incontrolláveis o tirano era um “autocrata louco” cujo comportamento errático simbolizava a “desordem da criação” (Benjamin, 1984: 93-94). A criatura então não só se refere à predominância dos afetos, manifestada na melancolia do soberano, mas também remete à depravação, animalidade, monstruosidade que subsiste no monarca autocrático. Nesse livro essa concepção da criatura como esfera da paixão, da culpa mítica, da melancolia e da animalidade – uma criatura caída – já coexiste com uma concepção mais positiva, presente também no ensaio sobre a linguagem² e na seção de *Origem do Drama Barroco Alemão* dedicada à linguagem natural, entre outros. Esse sentido positivo tornou-se gradualmente mais pronunciado, e expressivo de uma exigência ética que se volta na direção da natureza. Os sinais dessa ética de Benjamin podem ser detectados na atenção (*Aufmerksamkeit*) de Kafka à criatura, uma preocupação que o escritor tcheco estendeu até mesmo às formas mais abjetas da animalidade. Essa atenção apareceu ainda mais vívida nas pequenas histórias do escritor russo Leskov, nas quais Benjamin reconhece a figura do justo (*der Gerechte*). Este como advogado das criaturas era também sua mais alta corporificação (Benjamin, 1985:217). O justo, assim como o “tolo”, o rapaz que saiu de casa e o animal - personagens dos contos de fadas que ajudam a humanidade a se libertar do mito - não é herdeiro do humanismo. Estas personagens vencem o mito com astúcia e coragem associando-se à natureza. Em Leskov, o justo encontra-se no ponto mais alto da hierarquia do mundo das criaturas, porém essa virtude aparece mesclada com certa esperteza e patifaria, como é o caso do honesto Filip Filipovitch do conto de Leskov³.

² *Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens* (BENJAMIN,1980: II, pp.140-157)

³ Outras técnicas eficazes de resistência presentes nos textos de Benjamin, principalmente aquelas da infância, em que a criança procura escapar das garras do mundo dos adultos: a coleção, a caça às borboletas, a coleção de selos, a bicicleta, a leitura, e a própria doença (cf. BENJAMIN, 1987)

Vários textos de Benjamin repensam a relação entre a natureza e a concepção judaica de lei e ética, procurando dispersar o reino da natureza mítica e da mera vida por meio da existência justa. Já no prólogo do livro sobre o barroco Benjamin passou ao largo da filosofia do eterno retorno e do conceito de natureza típico das ciências naturais, recorrendo ao invés disso a uma tradição judaica de revelação e de história. Enquanto Benjamin assim aparentemente aceitou o banimento que faz o judaísmo da natureza mítica seu trabalho apresenta uma abertura para o natural presente também em outros pensadores⁴.

Se os escritos de Benjamin interrogam o estatus e a predominância do sujeito humano, chamando uma atenção renovada para o que foi tradicionalmente considerado menos que humano, eles também mostram outro lado da questão, menos benigno, o do inumano ou monstruoso. Particularmente no ensaio sobre Kraus, em que Benjamin defende um novo e perturbador “humanismo do inumano”, ele apontou para os limites monstruosos e violentos do humano. Este texto, lido simultaneamente ao conjunto de cartas intitulado “Personagens Alemães” (*Deutsche Menschen*) (Benjamin, 1980: IV, 149-233), que Benjamin publicou no exílio durante o regime nazista, parece deslocar a atenção para uma renovação através da violência, formulada no ensaio sobre Kraus. De fato, permanece como uma das contradições do pensamento de Benjamin o fato de que ele leu e elogiou figuras conservadoras do pensamento ao mesmo tempo em que exibiu uma forte vigilância contra as forças do fascismo.

Em nenhum lugar essa contradição é mais evidente do que no abismo que separa o texto *O caráter destrutivo* da coletânea de cartas intitulada *Personagens alemães*. Com esta coleção de cartas, escritas por figuras históricas alemãs dos séculos XVIII e XIX e acompanhadas por um breve comentário de Benjamin, o autor pretendia opor o humanismo iluminista à força destruidora do nacional socialismo, ao mesmo tempo em que apontava para os aspectos inerentemente inumanos do iluminismo alemão.

⁴ Os textos referidos acima assim como também em *Infância em Berlim* podemos notar em Benjamin essa posição ambígua em que por um lado ele se opõe à visão romântica da natureza, e por outro vislumbra a possibilidade de uma reconciliação utópica com ela. (BENJAMIN, 1987)

A coleção de cartas intitulada *Deutsche Menschen* é composta de 27 cartas escritas entre 1783 e 1883, apresentadas em ordem cronológica, exceto pela primeira, escrita por Karl Zellter, amigo de Goethe, em 31/031832 e que anuncia a morte do escritor ao chanceler von Müller.

Sobre esse período das cartas diz Benjamin:

“A partir da metade do século aqui abarcado, o olhar se liberta do início da época – a juventude de Goethe – em que a burguesia tomou suas posições básicas, mas também inclui – pela ocasião da morte de Goethe – o seu final em que a burguesia mantém essas posições mas não tem mais o espírito no qual elas foram conquistadas” (Benjamin, 1980:IV,151).

Muito antes de 1832, ano em que foi escrita essa carta, Goethe já havia captado, aos 76 anos, o final dessa época mediante uma visão que descreveu assim a Zellter:

“A riqueza e a velocidade são coisas que fascinam o mundo e pelo que todos aspiram. Trens, correios, barcos a vapor, e todas as possíveis facilidades de comunicação de que nasce o mundo culto irão se desenvolver, e por isso devem permanecer na mediocridade. Este século é claramente um século para cabeças astutas, para homens simplesmente práticos que dotados de certa capacidade, sentem sua superioridade sobre a multidão mesmo que eles careçam de capacidade para alçar-se ao mais alto. Mantenhamo-nos pois na medida do possível naquela atitude à qual temos nos aproximado. Com a companhia de cada vez menos homens, seremos provavelmente os últimos de uma época, que não retornará tão logo” (idem).

As palavras de Goethe citadas por Benjamin dão o tom de seus comentários a diversas das cartas da coletânea, publicada em 1936 na Suíça, sob o pseudônimo Detlef Holtz. Numa carta a Scholem, escrita em Outubro de 1936, Benjamin explicou a escolha do título, um tanto questionável. Ele se deve “ao meu interesse em camuflar a coletânea que talvez possa trazer algum proveito na Alemanha” (Scholem/Benjamin, 1993: p.254). O objetivo político visado por Benjamin com a publicação dessas cartas pode ser visualizado a partir de uma introdução que, para escapar da censura, não foi publicada na edição de 1936:

“O objetivo desta série de cartas é o de mostrar o semblante de uma “Alemanha secreta”, e que hoje muito frequentemente tenta-se encontrar por trás de nuvens sinistras. Pois uma Alemanha secreta de fato existe. Mas seu segredo não é somente a expressão de sua intensidade e profundidade mas - embora num sentido diferente - o trabalho de forças que ruidosamente e brutalmente negaram a ela efetividade pública, condenando-a a uma efetividade secreta” (1980:IV,945).

Conforme dissemos, o compêndio de cartas tinha o objetivo de narrar o declínio gradual da burguesia alemã que ocorre nesse período que vai da juventude à morte de Goethe. O tom sóbrio e contido deve-se não somente à tentativa de Benjamin de burlar a censura, mas também ao efeito que Benjamin quis obter conscientemente como indica a epígrafe do livro - Benjamin tinha como objetivo não só desfazer a instrumentalização da literatura alemã que tinha sido colocada a serviço do *Bildungsdrang* (ímpeto de formação) alemão mas também esperava reabilitar a humanidade dos clássicos alemães da canonização e nazificação às quais tinha sido submetida. Seguindo um gesto característico de seu pensamento histórico-filosófico, de acordo com o qual o presente seria salvo por meio do potencial em aberto do passado, Benjamin agrupou cartas pouco lidas, marginais, consideradas por ele como exemplares de uma tradição humanística alemã perdida. Esse potencial crítico porém só pode ser percebido se se estiver atento ao princípio de montagem da coletânea. As cartas formam uma constelação de múltiplos aspectos, assim como estabelecem paralelos históricos e similaridades entre o passado histórico e o presente fascista.

Assim, Benjamin pretende que o leitor perceba a continuidade entre o nacional-socialismo, que o fez procurar exílio em Paris, e as forças ideológicas burguesas que levaram Georg Foster e Hölderlin a deixarem sua terra natal, e Georg Büchner a deixar Darmstadt. Ao seguirmos essa exegese, a crônica parece relatar a tensão existente entre a construção nacionalista da identidade alemã, com seus gestos anti-democráticos e de exclusão e o desejo desses escritores de permanecer nas fronteiras alemãs, e desse modo se relaciona com a ascensão do nacional-socialismo que levou a que intelectuais como Benjamin se vissem forçados a buscar o exílio.

A coleção de cartas coloca, então, em questão a hegemonia e a homogeneidade de uma identidade nacionalista alemã. Esse questionamento é de fato a continuação de uma linha de pensamento que pode ser traçada a partir de alguns escritos anteriores de Benjamin, como *Crítica da violência* (de 1921) e o ensaio sobre Hölderlin (de 1915), e que Adorno retomará mais tarde, ao voltar para a Alemanha ao fim da guerra, no texto *Sobre a pergunta O que é alemão* (1985). Adorno observa nesse texto que a característica do espírito alemão – o amor à própria coisa – não é alheia à inumanidade por sua “implacável falta de consideração pelos demais” (ADORNO, 1985:128), manifestando-se em um tipo de “violência total e avassaladora, própria das maiores criações do espírito em sua vontade de domínio” (idem, 128). Identifica ainda nesse espírito alemão a mescla entre o grandioso e o monstruoso “de tal maneira que não se pode distingui-los por quaisquer limites convencionais” (idem, 128).

Em *Personagens alemães*, do prólogo até a carta central de Johan Heinrich Kant a seu irmão Immanuel, as cartas não representavam somente as relíquias de uma humanidade perdida e desaparecida. Em seu ascetismo e em sua preocupação com o concreto e o prático, elas colocavam a nú as condições de possibilidade da humanidade, assim como seus limites prenunciados pelo período chamado *Gründerzeit* (anos fundamentais) - que se segue ao das cartas, de 1870 aos anos seguintes, responsável pela decadência da burguesia, e talvez comparável ao segundo império na França - e fatalmente conhecidos na era fascista.

Nosso próximo tema é esse inumano, monstruoso referido por Adorno e apresentado por Benjamin em textos como *Experiência e Pobreza* e o ensaio sobre Karl Kraus⁵. Neste ensaio Benjamin renuncia às premissas do humanismo do esclarecimento clássico ainda presentes nas cartas. Refutando não só o humanismo clássico, mas também o anti-humanismo proposto por Nietzsche com sua política do super-homem (*Übermensch*), Benjamin forjou uma forma radicalmente nova de “humanismo”, que paradoxalmente depende da noção de um inu-

⁵ Cf. *Karl Kraus*, in BENJAMIN, 1980: 335-367. (Foram utilizados para este trabalho o texto original alemão e a tradução em castelhano desse ensaio publicada na coletânea *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas, Monte Ávila editores. As referências no decorrer do texto farão menção ao texto original primeiro e depois ao texto em castelhano (logo após a abreviação cast), quando necessário); *Experiência e Pobreza*, BENJAMIN, 1985: 114-119.

mano (*Unmensch*) destrutivo. O ensaio sobre Karl Kraus e *Experiência e Pobreza* terminam com a defesa de uma política da destruição, com exceção de que no ensaio sobre Kraus o desdobramento anarquista da força deveria ser colocado a serviço da justiça divina, termo que aparece também no ensaio de 1921, *Crítica do Poder*.

Assim como em *Origem do Drama Barroco Alemão*, a revisão do humanismo projetada por Benjamin exigiu um retorno às origens, notadamente para o que ele chamou de humanismo da origem de Kraus (Benjamin, 1980:II, 1090), mas esse humanismo radicalmente novo que ele visualizou desafia a classificação fácil. De fato, o ensaio não só minou enfaticamente os princípios do humanismo liberal, exigindo uma política da destruição, mas introduziu ainda um novo tipo de *Unmensch* (inumano, monstro) cuja tarefa era a de trazer o despontar de uma nova humanidade que se iria revelar pela destruição. Ao procurar pensar tal tipo, perigoso, de novo humanismo Benjamin não fez outra coisa que anunciar a morte das concepções anteriores de humanismo, ao mesmo tempo em que questiona a monstruosidade e o inumano definidos pelo humanismo tradicional.

Algumas notas preparatórias ao ensaio indicam que este texto deveria ser uma crítica fortíssima ao humanismo do Iluminismo clássico, ou o chamado humanismo ideal (Benjamin, 1980:II,1097). Os subtítulos das três seções do ensaio – *Allmensch* (homem universal, ou integral), *Dämon* (demônio), e *Unmensch* (inumano, monstro) – reúnem as imagens de humanidade e inumanidade que o jornalista Karl Kraus, com seus escritos satíricos, retratou. O *Allmensch* representa o protótipo do clássico humanismo de formação de Weimar (*Bildungshumanismus*), do mundo burguês de Goethe às novelas de Stifter (Benjamin, 1980:II,1097). A figura do demônio – que Benjamin chamava também de sub-humano (*Untermensch*) representa a natureza abjeta, a culpa mítica e a sensualidade. Quanto ao impulso revolucionário corporificado pelo *Unmensch*, essa energia anárquica emergiu posteriormente nos escritos de Kraus sobre linguagem e política, nas suas figuras da criança e do canibal, assim como também na figura do *Angelus Novus* de Klee. Nessa estrutura tríplice, semelhante à do ensaio sobre as *Afinidades Eletivas* de Goethe⁶, o estudo sobre Kraus apresenta um conflito dialético

⁶ Cf. o ensaio in BENJAMIN, 1980: vol. I; e a tradução in BENJAMIN, Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe, São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009. Tradução de Mônica K. Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo.

entre os três tipos, mostrando, como indica Benjamin em algumas de suas anotações, como a falsa justiça do homem universal seria suplantada pela justiça anárquica do inumano (Benjamin, 1980:II, 1103).

Vamos brevemente abordar algumas questões presentes na primeira e na última parte. Os escritos de Kraus se opõem à cultura decadente da Áustria. Suas palavras sardônicas aparecem como um último vestígio de um sentido eminentemente teológico de tato e ritmo. Benjamin diz:

O tato não é – como imaginam os prisioneiros – o dom de obter sempre o que é socialmente conveniente, pondo de lado as relações. Pelo contrário, o tato é a faculdade de encarar as relações sociais, sem eludí-las, como relações naturais, mais ainda como paradisíacas, para saber fazer frente não só ao rei, como se este levasse a coroa na cabeça desde o nascimento, mas também ao laçao, como se fosse um Adão de libré. (1980:II,339; cast. 163, itálico meu).

O padrão de medida usado por Kraus para dimensionar a decadência social era a natureza da criatura, um estado de pureza moral que precedia e suplantava todas as oposições sociais e de classe. O tato indica essa pureza para Kraus pois essa é uma sensação que independe dessas relações. Nas mãos do homem universal – cuja imagem literária era Stifter – o estado puro da criação havia sido corrompido. Benjamin acrescenta:

Mas foi produzida uma mudança no núcleo teológico desse conceito, que o permitiu ingressar sem problemas no credo cosmopolita da universalidade austríaca, que faz da criação uma igreja na qual somente de vez em quando um perfume de incenso muito sutil lembra os ritos. Stifter foi quem deu a esse credo maior validade, e isso se percebe com clareza quando Kraus tem que ocupar-se de animais, plantas ou crianças. (Benjamin, 1980:II,339-40; cast. 163).

Nos escritos de Stifter, e também nos de Kraus, o valor da natureza é enfatizado em confronto com o da história. Aparece neles uma legalidade duvidosa: aquela que o homem universal recupera da criação para opor à existência sacrílega do homem (Benjamin, 1980:II,340; cast.164). Há um estado natural que pode ser medido pelo tato e pelo ritmo, estado esse que foi corrompido.

Para Benjamin o problema nas histórias de Stifter é que esse escritor antropomorfizou a natureza, e lembrar aquilo que constitui as coisas independentemente do sujeito que as pensa e percebe significa levar a elas uma atenção que lhes faz justiça e suspende o olhar conservador e patriarcal sobre elas.

Ao glorificar a vida orgânica das plantas, dos animais e das crianças Kraus, do mesmo modo, ameaça retirar-se do plano da história para encontrar refúgio na criação pura. Para Kraus, a história não é outra coisa que um deserto que separou para sempre os seres humanos da criação. Kraus de fato subscreveu essa noção essencialista e ahistórica da natureza, e isso pode ser visto em afirmações como estas que Benjamin comenta em seu ensaio: “Somente o animal que é conquistado pela humanidade é um herói da vida” (1980:II,314). Sobre essa frase diz Benjamin: “Nunca o credo ancestral de Stifter experimentou uma formulação tão sombria e heráldica”.

Para nosso crítico alemão, Kraus não deixa de inclinar-se diante da criatura, em especial diante do animal, desse “grande coração do cão”, cuja fidelidade e obediência eram “o espelho verdadeiro da virtude da criação”. Tais afirmações sugerem para Benjamin uma questionável antropomorfização.

A terceira parte do ensaio se opõe à primeira seção, demonstrando como o *Allmensch* se transformaria no *Unmensch* (1980: II, 1102), e como o humanismo clássico seria suplantado pelo humanismo real. Ambos os pólos coexistiam na escrita de Kraus: a sátira, a invocação derrisória do classicismo de Weimar e das expressões humanitárias destoavam do naturalismo apolítico, resultado da conversão do escritor ao catolicismo. A crença de Kraus no pecado original e sua busca por pureza moral eram os sintomas de um hesitante estado mental burguês. Sugere Benjamin que o *Allmensch* assemelha-se ao burgues, “homem natural” sobre o qual Marx fala em *Sobre a Questão judaica*. Para Benjamin, no entanto, o termo de Marx não se aplica somente para a moral trivial do burgues, mas também para a noção romântica de *Naturwesen* (essência da natureza), que se exprime na ânsia de Kraus pela natureza cósmica. Ao mesmo tempo, esse nível natural aparente no trabalho de Kraus foi radicalmente destruído através da intervenção violenta de uma atividade linguística destrutiva que revela o lado dialético da prática da escrita de Kraus.

Argumentando que o novo e o velho humanismo estavam em disputa no trabalho de Kraus, Benjamin sugere que o humanismo real transpirava através da força da citação disruptiva, violenta, que intervinha de forma resoluta no que quer que fosse citado.

A escolha de *Sobre a questão judaica* para apresentar a noção de humanismo real pode ter sido motivada pelo fato de que Kraus satirizou o legado dos direitos humanos e os ideais humanitários clássicos da Revolução Francesa. Aforismos como

humanidade, cultura e liberdade são coisas tão preciosas que não podem ser compradas com sangue, entendimento e dignidade humana a um preço suficientemente alto (Kraus apud Benjamin, 1980: II,355)

expressam de maneira apropriada a ferocidade canibalística que marca sua sátira antihumanista dos direitos humanos. Era precisamente a questão dos direitos humanos que formava a grande estrutura na qual Marx colocou a questão judaica.

Por sua vez, o tema do canibalismo sugere relações com o comer e com a voracidade que encontramos em alguns dos textos de Benjamin, nos quais ele está ligado ao ato de ler e a uma hermenêutica da interiorização (*Einverleibung*). Porém sua aparição no ensaio sobre Kraus parece ter sido motivada pela tradição da sátira. O canibalismo descreve melhor o ataque de Kraus dirigido à tradição humanista, pois a sátira, notou Benjamin, *consiste em devorar o adversário. O satírico é a figura sob a qual se aceita o antropófago numa civilização* (Benjamin, 1980:II,355). Como ferramenta privilegiada do inumano canibal, a sátira colocou um fim aos poderes subhumanos demoníacos. A descrição de Benjamin do canibalismo de Kraus parece influenciada pelo materialismo antropológico de Feuerbach, que se exprime de modo mais compacto e lúdico na expressão *o homem come o que o homem come*. O canibalismo anuncia um novo reinado da sensualidade assim como a superação materialista do homem mítico e da culpa. Somente se os homens modernos forjassem um contrato com as forças destrutivas da natureza essa superação materialista poderia acontecer. Ao desencadear a violência e as forças revolucionárias presas na natureza, o inumano de Benjamin despede-se do reino do homem universal, assim como da ahistoricidade que tipificava a natureza mítica demoníaca⁷.

⁷ O tema indica a relação estreita das reflexões de Benjamin sobre ruptura e utopia com as das vanguardas radicais.

Se antes, sob o título de Homem Universal Benjamin havia exposto a dimensão teológica da criatura (*Kreatur*), que apontava para um estado paradisíaco da criação, agora ele introduziu uma nova espécie de criatura, uma que se redefine pela destruição e pela voracidade:

enquanto o antigo conceito de criatura tinha seu ponto de partida no amor (...) o novo conceito de criatura, aquele do Unmensch, inicia a partir da voracidade, na medida em que o canibal imediatamente satisfaz sua relação com seus colegas humanos ao mesmo tempo que o seu desejo por comida(1980:II, 1106).

As formas tradicionais de experiência entraram em decadência, e com isso o inumano anunciou um novo tipo de experiência, a da incorporação (1980:II, 1105). A figura do canibal aparece assim relacionada à teoria da experiência de Benjamin, que está no centro dos ensaios sobre Baudelaire e de *Experiência e Pobreza*. Usando uma linguagem aparentada à de Kraus, este último ensaio atribui a entropia que caracteriza a humanidade e a pobreza de experiência do homem moderno que a acompanha à lentidão e saturação que começou depois de a humanidade ter devorado tudo, a cultura e os homens (1980: II, 218;1985:118). Semelhante ao estudo de Kraus, o texto programático *Experiência e pobreza* pede o abandono dos ícones desgastados da humanidade na esperança de alcançar uma forma nova de humanidade, uma que Benjamin, numa apropriação problemática do termo de Nietzsche, descreveu como uma nova barbárie. Esse mesmo seria o programa do novo e revolucionário modernismo que Benjamin visava e em cuja vanguarda estavam Loos, Brecht, Klee, Scheerbarth. Ao forjar seu novo ideal de humanidade por meio das técnicas artísticas de construção, Benjamin previu que o modernismo revolucionário destruiria todas as formas metafísicas de criatividade artística. Ele invoca a linguagem da auto-geração revolucionária, e argumenta em favor da drástica eliminação de todas as noções metafísicas de origem que ainda acreditavam numa pureza original ou fetichizavam uma forma benigna de natureza. Desse modo, o ensaio transforma radicalmente o paradigma marxista de produção quando sugere que a tecnologia (techne) deveria imitar a destruição da natureza.

Em seus trabalhos dos anos 30 a tecnologia provou ser dialética. Se suas interpretações de Brecht e o ensaio sobre a obra de arte propa-

gavam a dimensão utópica de uma tecnologia liberada, outros textos, como a resenha do livro de Junger⁸ ou o pós-escrito ao ensaio sobre a reprodutibilidade técnica, advertiam acerca da exploração fascista da tecnologia, da linguagem e da mídia. A técnica, ao mesmo tempo em que anuncia efeitos imediatamente políticos e salvadores, revolucionários – com relação á arte, torna possível o contato direto das massas com arte permitindo assim também o seu juízo direto acerca das obras – destrói não só mundo dos mitos da infância burguesa mas também a aura, exigindo assim a introdução de uma outra “lógica estética”, e também política. Assim a técnica não se reduz à dominação cartesiana da natureza, mas ela instaura uma nova relação entre humanidade e natureza que está ainda para desvendada.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Sobre a pergunta O que é alemão? In *Palavras e sinais modelos críticos 2*, Petropolis, RJ : Vozes,1985.
- BENJAMIN, W.- *Gesammelte Schriften*, vols. I-IV, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1980.
- _____ *Origem do Drama Barroco Alemão*, São Paulo, Brasiliense, 1984.
- _____*Obras escolhidas I. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____*Obras escolhidas II. Rua de mão única*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- HANSEN, Beatrice, *Walter Benjamin's other history. Of stones, animals, human beings, and angels*, Los Angeles, University of California Press, 1998.
- HEIL,S.- “*Gefährliche Beziehungen*”,*Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 1996.
- MARX, K., *Manuscrptos Economico-Filosóficos*. Lisboa, ed. 70, 1993
- MARX, K./ENGELS, F., *A Sagrada Família*. Lisboa, ed. Presença, s/d.
- RENAULT,E., *Vocabulário de Marx*, São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SCHOLEM/ BENJAMIN, *Correspondência*, São Paulo, Perspectiva: 1993.

⁸ Cf. o ensaio *Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea “Guerra e guerreiros”*, editada por Ernst Jünger in BENJAMIN, 1980: 61-72.

“Do Actum ao Cogitatio”: a contribuição de Michel Foucault para as relações entre verdade e subjetividade no estudo da passagem dos modos de exames de consciência da antiguidade pagã ao cristianismo

Thiago Calçado
PUC/SP

INTRODUÇÃO: MAL FAIRE, DIRE VRAI: A CONFISSÃO ENTRE O “ACTUM” E O “COGITATUM”

Em 1981, Michel Foucault ministrou um curso na Universidade Católica de Louvain, denominado por ele mesmo como *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Ao mesmo tempo, animou um seminário de pesquisa sobre a genealogia da defesa social. Assim, seu trabalho naquela universidade compreendeu duas frentes de reflexão: uma pesquisa sobre a genealogia do sujeito que a doutrina da defesa social supõe e uma genealogia do dispositivo onde esse sujeito está correlato. Tal tarefa, dentro da perspectiva proposta por uma Escola de Direito Penal, tem como função destronar um discurso criminológico que sustenta a doutrina da defesa social e determinar aos criminólogos a tarefa de se constituir em consciência crítica do direito penal.

O curso se compõe de uma conferência inaugural e seis lições. Trata-se de esboçar a história da confissão como forma de ligação e relação entre a veridicção e jurisdição que, para Foucault, ficou limitada à história da penalidade. Assim, mais do que identificar a evolução do processo penal e das doutrinas criminológicas, trata-se de uma construção sobre as relações de saber e poder oriundas dos processos de veridicção que têm nas formas de confissão um percurso. Nas pri-

meiras lições, o objeto de pesquisa versa sobre a verdade e as formas jurídicas no pré-direito grego. Em seguida, e aqui está o objeto desta reflexão, Foucault aborda o início do período medieval e cristão, no qual se associam reconhecimento (*aveu*), confissão e busca da verdade (*enquête*). Não se trata, portanto, de examinar meramente as condições que uma asserção deve tomar para ser aceita como verdadeira ou falsa, mas analisar as relações entre os jogos de verdade e de poder.

Desse modo, o presente artigo procurará, a partir da contribuição de Foucault, analisar o processo da evolução do sacramento da confissão cristã, na passagem da Antiguidade para a Idade Média, sobretudo na prática da confissão monástica primitiva, e apontar uma passagem. Trata-se de verificar como a questão da verdade é formada a partir de uma relação do indivíduo para consigo mesmo, atravessado pelas formas de poder estabelecidas pelas práticas de reconhecimento e confissão das próprias culpas a um superior. Nesse sentido, será importante destacar a diferença nesse modo de confissão institucionalizado pelo cristianismo, sobretudo a partir do surgimento do monaquismo, associado às práticas ascéticas e penitenciais em relação aos modos de confissão de si da antiguidade grega.

A obediência a um mestre de consciência é inexistente na antiguidade pagã nos modos como o cristianismo desenvolveu. Tal obediência sugere uma relação a si mesmo marcada pela mortificação e ascetismo, próprios de uma relação a um outro, e palco de um conjunto de saberes-poderes, precursor de uma institucionalização jurídica posterior. De acordo com Foucault, é no cristianismo primitivo e no surgimento das primeiras instituições monásticas que a *cogitatio* articulada à confissão emerge como lugar de construção de uma verdade sobre si. Nesse sentido, espera-se corroborar para o estudo das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente e ver nas práticas confessionais das instituições monásticas um cruzamento da vida de penitência e vida filosófica que aponta, a nosso ver, Michel Foucault como um pensador das “relações”.

Foucault dedicou-se, no curso de *Louvain*, a pesquisar as condições históricas e filosóficas da obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo que, segundo ele mesmo, poderia iluminar as reflexões sobre a prática do reconhecimento e da confissão nas instituições judiciárias e

no direito penal. Para tanto, é preciso ter em conta uma definição geral de confissão tal como Foucault delimita logo na conferência inaugural: *“Il me semble que de cette définition, on peut garder le cadre general: à savoir que dans l’aveu, celui qui parle affirme quelque chose à propôs de lui-même”*.¹ O sentido do termo confissão vai além de uma mera declaração, de uma constatação, e envolve todo um engajamento daquele que fala naquilo que fala. Não se trata apenas de uma constatação sobre si mesmo, mas de uma forma de fazer, através da prática da confissão, com que aquele que fala seja “aquilo” que ele fala, submetendo-se às implicações e penas impostas por esse reconhecimento. Desse modo, o trabalho de Foucault mostra como a evolução da prática de confissão, sobretudo no cristianismo do início do período medieval, reforçou uma relação de poder que se exerce sobre aquele que confessa. Assim, nas palavras do próprio Foucault, num resumo do que ele apresenta como confissão: *“l’aveu est un acte verbal par lequel le sujet pose une affirmation sur ce qu’il est, se lie à cette vérité, se place dans un rapport de dépendance à l’égard d’autrui, et modifie en même temps le rapport qu’il a lui-même”*.²

Esse é um dos traços mais marcantes de nossa sociedade. Para Foucault, a confissão é um dos principais modos de ligar os indivíduos às suas próprias verdades, ou seja, de dizer a verdade sobre si mesmo. Esse traço não é exclusivo ao cristianismo em sua realidade intra-institucional, deflagrado mais evidentemente na evolução do sacramento da penitência, mas percorre várias instituições constitutivas do sujeito moderno, tais como a justiça, a medicina e a psiquiatria. Nesse sentido, emerge a pergunta foucaultiana: por que se solicitou, na evolução das ciências humanas na modernidade uma ligação do sujeito ao próprio discurso da verdade sobre si? Mais do que resumir a resposta a uma necessidade das tecnologias produtivas, ou simplesmente a uma busca de uma verdade originária daquilo que cada indivíduo é, trata-se de verificar como os sujeitos são efetivamente ligados “nas” e “pelas” formas de veridicção onde eles se engajam. Assim, para Foucault, o es-

¹ FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu em justice*. Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt. Cour de Louvain, 1981. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012. p. 5. “Parece-se que dessa definição pode-se conservar uma moldura geral: a saber, que, na confissão, aquele que fala, afirma algo a propósito de si mesmo” (tradução nossa).

² *Ibidem*, p. 7. “A confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito põe uma afirmação sobre aquilo que ele é, se liga a essa verdade, se coloca numa relação de dependência ao olhar do outro e modifica, ao mesmo tempo, a relação que ele tem consigo”. (tradução nossa).

forço se concentra na pesquisa de como um modo de veridicção pôde aparecer na história e em quês condições.³ É preciso distinguir, portanto, uma verdade e um ato de dizer a verdade, o enunciado e a enunciação desse ato, entendida como verificação. Trata-se de pesquisar, na pluralidade dos modos de veridicções, as formas de obrigação pelas quais cada um pôde se dizer num conjunto de verdades. Nesse sentido, a evolução do modo de confissão no cristianismo é um percurso no qual a economia geral do verdadeiro emerge e onde o indivíduo vai, pouco-a-pouco, estabelecendo uma inversão na relação de produção da verdade sobre si. Assim, numa histórica política das veridicções, a confissão se instala como instrumento epistemológico fundamental para uma filosofia crítica, tal como Foucault propõe.

A CONFISSÃO COMO “ACTUM” E MEMÓRIA NA MORAL PITAGÓRICA E ESTOICA

Depois de iniciar o curso com uma pré-história da confissão, emprestada dos gregos⁴, tal como Foucault propôs nas aulas de 22 e 28 de abril de 1981, o pensador passa em seguida para uma análise sobre os modos de dizer a verdade sobre si mesmo tanto na Antiguidade pagã quanto no cristianismo.⁵ Para o filósofo, a novidade quanto aos modos de produção da verdade a partir da confissão não é exclusiva ao cristianismo, embora possua peculiaridades a partir da instituição da penitência cristã. O cristianismo, nessa perspectiva, ligou o indivíduo à obrigação de procurar a verdade em si mesmo, uma verdade daquilo que se é, através de uma obrigação de examinar a própria consciência e confessá-la a outrem. Esse modo de veridicção, no sentido foucaultiano, será de fundamental importância para constituição da subjetividade moderna. Trata-se pois, não apenas de descobrir uma verdade sobre si, mas manifestá-la, não apenas aos próprios olhos, mas através de um certo número de atos e ritos litúrgicos que se estabelecem como procedimentos de produção de si.⁶

³ Cfe. *Ibidem*, p. 9.

⁴ O curso de *Louvain* teve início com uma reflexão sobre os modos de produção da verdade sobre si emprestada da antiguidade grega, remontando à *Iliada*, de Homero, sobretudo ao embate entre Menelau e Antíloco sobre a justiça e ao *Édipo Rei* de Sófocles. Em ambas as aulas, Foucault mostra as relações entre as veridicções, a justiça e o poder.

⁵ Foucault dedicará especialmente as aulas de 29/04 e 06/05 de 1981 para tratar desse assunto.

⁶ Cfe. FOUCAULT, *op. cit.*, 2012. p. 90.

O questionamento que Foucault coloca como central nos modos de produção da verdade sobre si no cristianismo é saber que tipo de ligação se estabelece entre um modo de buscar e dizer a verdade sobre si e uma obrigação de crer. Ou seja, como ligar a verdade de fé com a verdade sobre si. Trata-se de uma relação entre uma hermenêutica sobre si articulada com a hermenêutica do texto, que Foucault percebe atravessar toda a história do cristianismo e sugere uma das grandes técnicas desenvolvidas em sua história.

Todavia, essa prática de dizer a verdade sobre si não é novidade do cristianismo e já se encontra na antiguidade pagã em suas práticas religiosas, pelo menos como incitação a dizer a verdade.⁷ Entretanto, há uma diferenciação nas práticas religiosas de confissão dessas religiões populares e nas práticas monásticas cultivadas pelo cristianismo no interior dos séculos IV e V. Essas práticas de veridicção, para Foucault, se desenvolvem através de duas grandes formas: o exame de consciência e a exposição da alma (*expositivo animae*) a alguém, seja ele um amigo, diretor de consciência, etc.

O exame de consciência é cultivado desde as mais antigas práticas de vida filosóficas da antiguidade grega. Já em Pitágoras e os pitagóricos nota-se essa prática, muito embora autores como Plutarco, Diógenes Laércio e Porfírio também já a citaram. Os questionamentos se pautam em perguntas como: em que eu errei? O que eu fiz? O que eu deixei de fazer? Essa tradição pitagórica, retomada pelos estoicos, destaca a importância de se fazer esse exame de consciência no período da noite, antes de se deitar. Segundo o pitagorismo, o contato com o mundo espiritual se dava através dos sonhos e, antes de dormir, era preciso se purificar através do exame de consciência, não se deixando levar pelo sono antes de fazê-lo. Em *De Senectute* de Cícero, há ainda a menção a esse exame de consciência como lugar de memorização das coisas feitas durante o dia. Recordar o dia, suas lembranças e tudo o que foi feito de bem ou mal é um método purificador que funciona como um exercício espiritual.

⁷ Nas práticas das religiões populares havia vários templos com indicações de lugares em que os indivíduos, na medida em que cometiam faltas, iam se fazer perdoar pelo deus que tinha sido ofendido. Tal perdão vinha por um reconhecimento público dessa falta, tal como pode ser visto no templo de Cnido e Épidauro. Além disso, nas religiões orientais, depois açambarcadas pela dominação romana, havia procedimentos de verdade correntes, tal como os dos sacerdotes de Isis que ouviam as faltas cometidas e trocavam por presentes, como modos de perdão concedidos. FOUCAULT, *op. cit.*, 2012, p. 92.

Além disso, no terceiro livro de *De Ira*, de Sêneca, Foucault destaca aquilo que ele percebe como uma das últimas formas de exame de consciência da antiguidade antes do cristianismo. Trata-se do hábito mais belo de fazer uma enquete sobre a própria jornada. O sono mais calmo, mais tranquilo, é aquele que sucede um exame de consciência em que a alma identifica que recebeu a mesma quantidade de elogios e blasfêmias, submeteu a seu próprio controle e censura e fez o próprio processo de sua conduta. A perspectiva estoica implica um modo de exercer a autoridade sobre si e todos os dias se convocar a se examinar, tomar a medida de seus próprios atos e palavras. Não dissimular nada, não deixar passar nada de si.⁸

Há entre os estoicos e os pitagóricos uma relação entre o exame de consciência e o sono. Todavia, se para os pitagóricos o exame tinha um caráter purificador, para os estoicos ele funcionava como uma forma de conduzir a um sono bom, pois a qualidade do sono revelava uma alma tranquila e mestre de si mesma. Todavia, o vocabulário utilizado lembra um julgamento e aporta uma série de palavras que sugerem um cenário de júri, onde o sujeito que realiza o exame sobre si aparece tanto como réu como juiz, ele está dividido em dois: ele se acusa e se julga. O sujeito mesmo procura as causas em si de ter cometido determinado ato. Ele mesmo investiga seus costumes à luz daquilo que ele mesmo identifica como passível de pena. Todavia, conforme Foucault aponta, o vocabulário estoico, antes de ser especificamente jurídico é muito mais administrativo e propõe uma gestão de um território, tal como um governo a ser exercido

Sênèque, par exemple, dans ce texte, dit qu’il est “speculator sui”, le speculator, c’est elui qui surveille la correction d’une opération, qui surveille si les choses ont été bien faites comme elles devraient êtres faites. (...) Il dit encore qu’il recommence les mesures faites à propôs des choses qu’il a pu dire ou des choses qu’il a pu faire. (...) Il n’est donc pas tellement à l’égard de lui-même comme un juge, mais plutôt comme un administrateur; un administrateur qui, une fois le travail fait ou l’anée de gestion terminée, fait les comptes, reprend les mesures et voit si tout a été bien fait comme ça devait être fait. .⁹

⁸ Cfe. FOUCAULT, *op. cit.*, 2012, p. 94.

⁹ “Sêneca, por exemplo, nesse texto, diz que ele é especulador de si, o especulador é aquele que vigia a correção de uma operação, que vigia se as coisas foram feitas como deveriam ser feitas. (...) Ele diz ainda que ele recomeça as medidas feitas à propósito das coisas que ele pôde dizer ou das coisas que ele pôde fazer. (...) Ele não está pois ao seu próprio olhar como um juiz, mas como um administrador, um administrador que uma vez o trabalho feito ou o ano de gestão terminado, faz as contas, retoma as medidas e vê se fez tudo como devia ter feito sido feito”. (tradução nossa) Cfe. *Ibidem*, p. 95.

No modelo de exame de consciência como “*actum*” dos estoicos, privilegia-se muito mais uma forma de memorização dos atos cometidos durante o dia e que tem como fim reativar os princípios fundamentais que devem regular a vida dos indivíduos, reajustar suas condutas e melhorá-las, tendo sempre a si mesmo e seu próprio olhar administrativo como lugar criterioso de investigação e julgamento. Mais do que um simples ato de memória como nos pitagóricos, trata-se de uma mnemotécnica para lembrar e reatualizar o conjunto de regras práticas que implicam um modo de se comportar durante a vida. Vale destacar que, em nenhum momento, esse exame de consciência buscou uma verdade escondida no interior do sujeito mesmo. Antes, implicou uma busca por uma verdade que pôde ter sido esquecida para que não seja esquecida posteriormente. O que o sujeito esquece não é a si mesmo, sua própria natureza, sua origem, ou uma verdade esquecida de si mesmo, mas uma verdade ligada a um código de conduta que deve ser praticada amanhã. “*Le rapel des erreus commises dans la journée sert à mesurer la distance qui separe ce qui a été fait de ce qu’il aurait fallu faire*”.¹⁰

O sujeito, nesse “*actum*” não é um réu de um processo em que ele é obrigado a se trazer à luz num exame de consciência e se decifrar diante da luz da memória, ele é alguém que está num cruzamento entre regras de conduta que ele deveria ter feito e a ação futura que ele deverá fazer, conforme um código estabelecido pela moral estoica. O sujeito está situado numa situação que implica uma ação conforme a um código e não a uma investigação de uma verdade obscura no interior de si que precisa vir à tona. Exercitando essa memória ele reativa o código a ser observado no dia de amanhã em suas ações futuras. Assim, o funcionamento do exame de consciência em Sêneca não traz uma hermenêutica de si, não traz um deciframento de si na forma de um segredo no fundo do sujeito, não indica, portanto uma subjetividade a ser deflagrada.

Além dessa forma de exame de consciência noturna, Foucault aponta em Sêneca outra forma precursora da confissão, embora com suas diferenças, na *expositivo animae*, indicada pelo estoico no grande tratado *De tranquillitate animi*. Nesse tratado, Sêneca introduz o tema da tranquilidade através de uma pergunta a um amigo, ao qual ele demanda uma

¹⁰ A lembrança dos erros cometidos no dia serve para medir a distância que separa aquele que fez daquele que teria feito”. Cfe. *Ibidem*, p. 97.

consulta. Trata-se de *Serenus*, que pede a Sêneca um conselho, tal como numa consulta médica sobre a própria alma. Esse modelo de consulta já havia sido cultivado por Galeno, que exercitou esse método de consulta para os problemas do corpo. *Serenus* deve expor sua alma para Sêneca, tal como um doente apresenta seus sintomas ao médico. Todavia, essa *expositivo animi* não é de uma verdade escondida no interior da alma, de um conjunto de pensamentos secretos, de desejos ocultos. Trata-se muito mais de uma exposição de detalhes pouco importantes que apontam para os três grandes domínios das formas de vida clássicas da filosofia greco-romana: o domínio das riquezas, da vida política e da glória. Implica ver naquilo que *Serenus* apresenta dos atos de sua alma, se há interesse em adquirir riqueza, participar dos afazeres da cidade e ganhar estima, uma vez que essas são as três grandes possibilidades de ação de um homem livre. O exame de consciência não se dá numa teoria sobre a alma, mas numa identificação dos atos em um dos tipos de atividades no qual se pode exercer e perseguir. *Serenus* vai apresentar em cada ação sua alma em vista das formas de vida clássicas.

Foucault destaca nesse modo de exame de consciência o uso do verbo *placet*. Trata-se de ver como uma ação, em vista de uma forma de vida, agrada ou não aquele que pratica. Aquele que escuta, no caso, Sêneca, deverá emitir um parecer sobre as ações que geram uma forma de agrado para aquele que pratica, no caso, *Serenus*. Trata-se de ver no agrado o fio diretor da análise.¹¹ “*Me plaît simplement une nourriture simple et ne me plaît pas de m’empiffer comme un cochon*”.¹² *Serenus* aqui não procura revelar seus desejos mais profundos, e percebê-los nos objetos ou ações com os quais se agrada, tal como os cristãos farão numa identificação à concupiscência fundamental, sempre presente e escondida. O esforço se dá em apresentar os agrados de sua alma a Sêneca, para que ele possa emitir um parecer sobre o modo como ele está apegado às coisas e como ainda não é mestre de si. Não se trata, portanto, de uma revelação de uma natureza escondida. Os elementos positivos nas coisas nas quais ele se agrada são comparados aos elementos negativos, sempre numa perspectiva onde a alma se coloca em ação e não sob uma análise de condição natural.

¹¹ Cfe. *Ibidem*, p. 99.

¹² “Me agrada simplesmente uma alimentação simples e não me agrada me empanturrar como um porco”. (tradução nossa) *Ibidem*, p. 99.

A confissão de *Serenus* é uma forma de colocar-se na medida de um corpo moral que ele conhece bem, que diz respeito aos modos em que ele se encontra em relação ao dinheiro, às honras, ao poder, etc. Diante da busca por um exame de consciência no sentido médico que *Serenus* faz, Sêneca não responde buscando a verdade escondida no interior do interrogado, mas situando aquele que confessa num ponto de escala no conjunto das virtudes estoicas, às quais *Serenus* deve se dirigir. Esse tipo de veridicção constituída na antiguidade está ligada também às práticas de confissão, porém mantém uma grande distância dos modos de veridicção formados com as práticas de confissão desenvolvidas no cristianismo. No modelo proposto pelo exame de consciência antes de dormir e pela *expositivo animi*, trata-se, para os estoicos, de uma análise sob um código de conduta, um conjunto de virtudes, e um degrau de liberdade no qual quem se examina se situa e se coloca numa veridicção, diferentemente dos modos de exame de consciência e confissão que o cristianismo vai desenvolver.

A CONFISSÃO COMO “COGITATUM” NA MORAL CRISTÃ PRIMITIVA

O interesse de Foucault pela confissão cristã nesse curso de Louvain está em identificar as relações de veridicção que emergiram a partir do surgimento da penitência nas práticas primitivas da Igreja. O enfoque do pensador francês se dá nos primeiros séculos do cristianismo, num momento em que a confissão ainda não estava institucionalizada como uma obrigação anual a todos os cristãos e onde a tradição não reconhecia a penitência como um sacramento. Somente a partir do século XIII a Igreja passou a exigir de todos os fiéis a confissão anual.¹³

Foucault aponta que o problema da confissão no cristianismo primitivo estava ligado ao tema do batismo. Uma vez batizada, a pessoa não poderia voltar a pecar, pois era sabido que o primeiro sacramento purificava a pessoa de todas as faltas cometidas e a inseria numa dinâmica de salvação, além de fazê-la pertencer a uma comunidade resignificada em Cristo.¹⁴ A penitência surge como um questionamento feito à Igreja por ocasião de batizados que voltavam a pecar. Se eles pecavam, deviam ser rejeitados da comunidade eclesiástica. Desse modo, há todo

¹³ Cfe. IV Concílio Lateranense, em 1215.

¹⁴ Cfe. *Ibidem*, p. 101.

um esforço teológico para reintegrar os indivíduos que cometeram erros. Nesse sentido, a penitência traz também o problema de um “segundo batismo”, ou como reinserir uma pessoa na dinâmica da Igreja sem ter que batizá-la novamente.¹⁵ Assim, a penitência surge como algo a ser feito uma única vez na vida, não renovável, para aqueles que pecaram gravemente após ter recebido o batismo. Obviamente, quem pecava não podia recorrer à penitência sequentemente, mas apenas uma única vez, para não ser excluído da vida eclesial. Um pecado grave devia ser algo que ferisse o próprio sentido comunitário, como um pecado de adultério, ou a renegação da fé, sobretudo por ocasião das perseguições.¹⁶ Além disso, um indivíduo podia recorrer à penitência quando cometia pecados suficientes e percebia que sua vida tinha sido má e desejava uma mudança global de comportamento. Assim, ele buscava a penitência antes da morte para garantir a sua salvação.

Vale destacar que a penitência, no cristianismo primitivo, era um estado e não apenas um ato. Não consistia apenas em fazer um conjunto de coisas, como jejuar, abster-se de relações sexuais e realizar um conjunto de orações. Antes, significava uma posição do fiel na comunidade. Uma condição que o penitente tinha que ocupar, separado, inclusive fisicamente nos cultos e na vida cristã em geral. Uma interdição era imposta durante essa condição e podia levar vários meses, anos e, em alguns casos, ia até à morte. A cerimônia da penitência, diferentemente, era um ritual de reinserção na comunidade, como uma volta, repleta de simbolismos, chamada de reconciliação e que podia ter espaço inclusive no leito de morte.

No que diz respeito aos modos de verificação que emergiram nas práticas penitenciais do cristianismo primitivo, Foucault destaca o termo *exomologesis*, retomado dos gregos e que significa dar seu acordo, reconhecer alguma coisa concordando, e que implica um vocabulário jurídico, no sentido de confessar algo como verdadeiro. No vocabulário cristão, *exomologesis* tem uma série de significados: pode

¹⁵ O primeiro que debate sobre esse tema no cristianismo primitivo é o Pastor de Hermas, no século II.

¹⁶ Trata-se do episódio dos *lapsi*, que por conta de inúmeras perseguições desferidas contra os cristãos, renegavam a fé no intuito de salvar a própria vida. São Cipriano tratou desse assunto em várias de suas cartas, questionando se a readmissão destes deveria passar ou não pela penitência. Foucault trata desse tema na aula de 22/02/1978, no curso ministrado no *Collège de France, Segurança, território, população*.

ser reconhecer uma verdade de fé em um ensinamento recebido, mas pode também se referir ao modo como o ser humano se coloca diante de Deus, reconhecendo-se como pecador. Foucault aponta o texto da *Didaché*, a mais antiga referência das práticas comunitárias do cristianismo, como uma primeira evidência da *exomologesis* como uma oração penitencial coletiva:

“il faut <exomologesis amartêmata>, c’est-a-dire il faut reconnaître ses péchés. Et une interprétation manifestement tendancieuse et qui a été imposé pendant des siècles a voulu faire dire à ce texte que dès l’Église primitive, il fallait avouer ses péchés, on les avouait collectivement devant tous au cours de la prière collective – ce qui a fait naître la légende de la confession publique des péchés. Em fait, ce texte de la Didaché ne veut dire qu’une chose, c’est qu’il faut reconnaître soi-même comme pécheur devant Dieu au cours d’une prière qui, elle, est une prière collective; mais il n’y a pas d’aveu, il n’y a pas de formulation verbale, il n’y a pas d’énonciation verbale des péchés qui soient désignés par le texte de la Didaché.¹⁷

Desse modo, a *exomologesis* cristã apresentada pela *Didaché* não sugere uma confissão de si, mesmo que publicamente, tal como foi defendida pela institucionalização posterior do sacramento da penitência. O reconhecimento das próprias faltas tinha um sentido muito mais interior, no âmbito de uma oração coletiva, comunitária, onde o reconhecimento não passava pela exposição pública dos pecados. Todavia, a partir do momento em que se trata de uma prática penitencial, seu desenvolvimento e a reconciliação o termo *exomologesis* ganha outro significado, muito mais com o intuito de esquematizar as coisas. Quando uma penitência era solicitada por parte de um pecador ou imposta a ele, deveria ser feita uma *expositivo causae*, ou seja, o indivíduo deveria se dirigir a um bispo ou padre e expor os motivos

¹⁷ É preciso <*exomologesis amartêma*>, isto é, é preciso reconhecer seus pecados. E uma interpretação manifestamente tendenciosa e que foi imposta durante os séculos quis fazer dizer a esse texto, que desde a Igreja primitiva era preciso confessar seus pecados. Era preciso confessar seus pecados, confessava-se coletivamente diante de todos ao curso da oração coletiva. Isso fez nascer a lenda da confissão pública dos pecados. Porém, o texto da *Didaché* não quer dizer outra coisa que é preciso reconhecer-se a si mesmo como pecador diante de Deus, ao curso de uma oração que é coletiva. Mas, não há confissão, não há formulação verbal, não há enunciação verbal dos pecados que estejam designados na *Didaché*. (tradução nossa) Cfe. FOUCAULT, *op. cit.* 2012. pp. 103-104.

da busca pela penitência. Nesse sentido, o pecado deveria ser exposto, num sentido jurídico de satisfação das causas para ter início a condição penitencial. Tal ato era privado, porém não secreto, e se dava fora do ritual penitencial, numa relação de homem a homem. Aqui, a *exomologesis* ainda não era utilizada como reconhecimento, pois se tratava apenas de expor os motivos da busca pela penitência.

Todavia, o termo voltará no momento da reconciliação, da cerimônia de reinserção na vida comunitária, por ocasião dos rituais de imposição das mãos e perdão, tal como citados por São Cipriano.¹⁸ Então, aí sim, no momento da reconciliação, o penitente deverá fazer o reconhecimento dos pecados e depois receber a imposição das mãos, pelo qual propriamente estará reconciliado. Em textos anteriores, como em *De pudicitia* de Tertuliano, que, mesmo em sua fase montanista, não condena a prática da penitência. Foucault mostra como no capítulo III do *De pudicitia*, Tertuliano indica como o penitente era colocado à porta da igreja, para servir de exemplo para os outros em sua humilhação. Além disso, aponta a crítica do autor latino a atitude de um padre que traz um pecador para dentro da igreja, coberto de cinzas, envolto de silício, submetido a gestos de humildade diante das viúvas e dos pobres como ato de prostração. Para além das críticas de Tertuliano, percebe-se a utilização de formas de *exomologesis* no cristianismo primitivo como reconhecimento da verdade de si no processo penitencial. Foucault também indica em textos tardios como em São Jerônimo, percebe-se o exemplo de Fabíola que, uma vez tendo se casado por uma segunda vez, antes de seu primeiro marido ter morrido, teve que passar por uma cerimônia pública de *exomologesis*, não como uma confissão pública dos pecados, mas como uma teatralização, no sentido das tragédias gregas antigas, para que o povo percebesse seu estado penitencial.¹⁹ Todo o esforço empreendido por Foucault está em apontar as várias formas de *exomologesis* cultivadas na tradição cristã primitiva e que não necessariamente sugerem uma confissão na forma de enunciação verbal dos pecados, seja ela pública ou privada. Fala-se em alguns momentos inclusive em uma vida

¹⁸ “ante actam paenitentiam, ante exomologesim grauissimi adque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam inpositam”. Antes de toda penitência, antes da confissão, antes da maior e mais grave das faltas, antes da imposição das mãos pelos bispos e pelo clero para a reconciliação. (tradução nossa) Cfe. Saint Cyprien, *Correspondance*, Tome I, Lettre XV, I.2, p. 43. *Apud* FOUCAULT, *op. cit.* 2012, p.119.

¹⁹ Cfe. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 106.

de *exomologesis*, tal como é apontado por Foucault em Santo Irineu e no próprio Tertuliano.²⁰ Desse modo, não se pode traduzir o termo *exomologesis* apenas como confissão, uma vez que comporta uma série de práticas penitenciais, vastamente desenvolvidas em diferentes localidades da Igreja primitiva.

Foucault identifica na prática *exomologesis* dois tipos de referência de verdade ao qual o penitente se liga pela confissão. Uma é o modelo do *Christus medicus*. Trata-se de uma forma de confessar-se para receber uma cura do próprio Senhor. Outra, é a do tribunal. Esse modelo prevê que o penitente se acusa diante do justo juiz e recebe a pena pelo erro cometido. Todavia, a passagem que Foucault destaca é o surgimento da ligação do conceito de *exomologesis* como martírio, sobretudo após a temática dos *lapsi*,²¹ conforme apontado por Tertuliano e Irineu. “Como reintegrar os *lapsi*?” A penitência passou a ser vista como uma forma de substituir o martírio real, que os *lapsi* não assumiram, por um martírio reduzido, simbolizando uma pequena morte nessa vida, como substituição pelo martírio ao qual se negou. A penitência, aqui, passa a ter um sentido de mortificação, no sentido estrito. O penitente que assume as cinzas, veste-se de saco, assume as feições da morte, dizendo que ele pertence a ela, e recusa esse mundo de vida ao qual já deixou. Trata-se de matar em si esse mundo e de apontar a morte próxima a qual o pecador agora está pronto para assumir. “*Si la pratique de la pénitence implique cette exomologese, c’est parce qu’il faut, par cette pénitence, d’une part mourir à ce monde, et deuxièmement attester, attester publiquement aux yeux de ce même monde que l’on est prêt à le sacrifier, que l’on est prêt à se sacrifier soi-même dans ce monde pour arriver à cet autre monde*”²².

²⁰ Cfe. *Ibidem*, p. 107.

²¹ Os *lapsi* foram os cristãos que no momento das grandes perseguições desferidas contra o cristianismo, negaram a fé para se manterem vivos e, assim, escaparam do martírio, tal como foi imposto aos que permaneceram fiéis. Essa recusa em aceitar o martírio, afirmando a fé, era vista como pecado. Todavia, há um grande processo de reabilitação dessas pessoas posteriormente ao fim das perseguições e a penitência tem que lidar com esse tipo de pecado.

²² Se a prática da penitência implica esta *exomologese*, é porque é preciso, por esta penitência, por um lado, morrer para este mundo e, por outro, atestar publicamente aos olhos desse mesmo mundo que se está pronto para sacrificá-lo, pronto para sacrificar-se a si mesmo neste mundo para chegar a este outro mundo. (Tradução nossa) FOUCAULT, *op. cit.*, p. 109.

Foucault vê nesse processo de *exomologese* como martírio um modo de veridicção de si mesmo. Todavia, trata-se apenas de um modo de veiridicção enquanto sacrifício de si mesmo. Só há produção de verdade na medida em que se é capaz de se sacrificar a verdade de si mesmo. No coração do rito, uma forma de sacrificar a verdade de si para si mesmo, bem diferente das práticas de veridicção que foram apresentadas em Sêneca e em outras formas de exame de consciência cristã. Para Foucault, essa ligação entre veridicção e mortificação na prática penitencial cristã a partir desse momento será fundamental.

Todavia, ao contrário desse processo de *exomologese* que implica uma série de gestos, atos e formas não-verbais de teatralização da penitência, há que se destacar um momento de passagem na história do cristianismo e sua relação com a prática da confissão. Trata-se da instituição da verbalização dos pecados cometidos, ocorrida no advento das práticas monásticas nos séculos IV e V. Aqui surge, para Foucault, um meio novo e fundamental para a ligação entre veridicção e mortificação através da linguagem que será importante para a cultura e subjetividade do mundo ocidental. O monge, a partir de uma regra disciplinar, será conduzido a um processo de constante verbalização de si, estabelecendo a ligação estreita entre a veridicção e a mortificação enquanto penitência através de sua fala, no seu corpo. O exercício de linguagem surge como lugar de ligação entre a subjetividade e a prática de confissão.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. UCL Presses Universitaires e University of Chicago Press, 2012.

_____. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Hautes Études: Ehes Gallimard Seuil, 2012.

RAMOS-REGIDOR, J. *Teologia do sacramento da penitência*. São Paulo: Paulinas, 1989.

VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Lisboa: Texto e Grafia, 2007.

Isócrates: uma experiência política esquecida?

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

PUC/SP e Unicamp

Escutemos de partida e em primeiro lugar, determinadas valorizações sobre Isócrates localizadas entre o século XIX e nossos dias:

Para Nietzsche de 1872-1873, isto é, para o jovem filólogo segundo a maioria de seus intérpretes, ou, para retomar um ponto de vista esquecido possível de recolher por intermédio do nome de Stefan Zweig, para esse velho espírito filológico, se considerarmos que “Nietzsche começa pela velhice” e que ainda demorará para se transformar em criança. Em todo caso, será nesses anos que, citando e repetindo Dionísio avaliará Isócrates como o primeiro a situar a oratória sobre um novo curso, saindo dos tratados de dialética e de filosofia natural, e, concentrando-se em escrever discursos políticos e sobre ciência política (neste sentido, epidícticos com transfundo político)”¹. Porém, é necessário marcar imediatamente que, já nessa ocasião, não era essa política que interessava a Nietzsche, mas sim Isócrates como um “prosaísta fanático”, que considerava o discurso como causa de toda suprema formação (inclusive moral)”. Neste sentido, parecem lhe importar, sobretudo, a Academia Isocrática, seus discípulos e seus inimigos. Nietzsche salienta, em geral, que Isócrates é um inimigo de

¹ *Anhang: Abriß der Geschichte der Beredsamkeit* (510) “Anexo: Compendio de la historia de la Elocuencia” in: *Escritos sobre Retórica*, trad. Luis E. de Santiago Guervós, Ed. Trotta, Madrid, 2000 Pg. 167.

todos os sofistas, que é o primeiro que recorre à grande eloquência política, que possui um estilo puro e formado artisticamente, distinguindo-se pela elegância e esplendor (mais do que pela graça e simpatia), e que escreveu mais para o leitor do que para o ouvinte. (510-1/168-9)². Especificamente sobre o *Panatenaico* e a vida de Isócrates, destaca sua força vital (escrito entre os 94 e 97 anos), sua morte por inanição, o não ter encontrado a glória nem a atenção que esperava durante sua vida, seu caráter irritável nas disputas com seus rivais, sua incapacidade de atuar e falar publicamente como algo a remoer-lhe continuamente, e, sua não participação nas assembleias populares (385-194). A referida descrição de Nietzsche possibilita compreender o peso que teve para o filólogo Nietzsche, a problemática da eloquência, da retórica e do gosto, o papel dos inimigos (na retórica?) e a filosofia política grega como capacidade de demonstrar sua força para a metáfora³.

Em 1925, George Mathieu, em *Les Idées Politiques d'Isocrate* sustenta que: “Isócrates não está isolado entre os pensadores do Século IV (...) longe de ser um vago sonhador ele tem seu lugar na evolução do pensamento político de seu tempo”⁴. De início, ao descrevê-lo como logógrafo, professor de retórica e autor de discursos epidícticos, salientará que Isócrates nunca reconheceu alguma superioridade em Platão. Sua leitura marca uma “ambição e consciência talvez exagerada de seu valor” que levará Isócrates a dar sua opinião sobre os problemas mais importantes da política internacional, dedicando-lhes perto de cinquenta anos⁵. Nesse contexto Mathieu destaca também a “liberdade de linguagem (παρρησία) da democracia ateniense que em 356 Isócrates descreverá em *Paix*, 13-14”⁶.

A ênfase nesse último aspecto nos parece ser o ponto de contato que levará Michel Foucault, no curso de 1982-1983, “*Le gouvernement de soi et des autres*” a fazer referências a Isócrates em relação, precisamente com a problemática da parrêsia em democracia, mapeando sua ne-

² Conservamos a referência original à ed. crítica de 1995 (Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abt.2, Bd. 4: Vorlesungaufzeichnung: WS 1871/72-WS1874/75, Walter de Gruyter, Berlin), seguida da referência à trad. acima citada.

³ *Notas sobre a Retórica* (verão de 1872- começos de 1873)(7,19 [192]) cit. in: op.cit. p.217.

⁴ Paris, “Les Belles Lettres”, 1925, p.188.

⁵ Idem, p.1 e 2.

⁶ Idem, p.29.

cessidade e seus perigos. Citando precisamente *Sur la paix*⁷ lembrará os sentimentos desiguais que Platão e Isócrates (*República* 557b e *Sur la paix* 14) tem sobre a democracia, enfatizando que, para Isócrates, pode haver parrêsia, proveitosa para todos, na democracia. Foucault refere-se também à *La paix*, na ocasião que Isócrates direciona seu discurso (como possibilidade) à assembleia, para reparar que ela não escuta de forma igual aos oradores e deixa somente aos que estão de acordo com seus desejos. Foucault repara que os atenienses em assembleia não suportam a crítica política direta; parrêsia e democracia não fazem uma boa mistura (*ménage*) se o discurso demagógico está presente⁸. Caracteriza a cena do discurso isocrático sobre a paz como um Manifesto, que lembra a importância da boa decisão. Neste sentido o desenvolvimento posterior de uma relação com um fundamento filosófico do dizer verdadeiro não é inocente⁹. Posteriormente, já dirá que de Platão a Demóstenes, passando por Isócrates, desenvolve-se a desconfiança respeito da parrêsia¹⁰. No *Busiris* 40 Isócrates diria, por exemplo, que não se pode dizer tudo a respeito dos deuses.

Detalhe marcante, do qual Paul Veyne, como leitor inconformado de Isócrates, não se recupera e faz questão de lembrar, nos diversos artigos que compõem “O Império greco-romano” que Isócrates era um conservador. Assim, por exemplo, ao falar da piedade e da justiça na antiguidade esclarecerá que Isócrates aconselhava “fazer como todo o mundo” ao render culto aos deuses e praticar a religião. Dessa forma Isócrates teria entendido o respeito piedoso e as práticas de sacrifício aos deuses, como um comportamento relacionado ao respeito às leis da cidade e ao fazer sacrifício aos deuses¹¹. Por isso acrescenta que o “conformismo” de Isócrates consistia, como para a maioria dos homens, em considerar que a moral e a religião formavam um único e mesmo bloco de conveniências costumeiras. Cabe esclarecer, que, a posição veyniana nesse artigo trata da moral e religião como dois conformismos gême-

⁷ Texto de 356 a.n.e. citado em “*Le gouvernement de soi et des autres*”, Paris, Gallimard, Seuil, 2008, p.113.

⁸ Idem, p. 165.

⁹ Idem, p. 200.

¹⁰ Foucault, “*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*”, Paris, Gallimard, Seuil, 2009, p. 35.

¹¹ “Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain”, In: *L’Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, p.464. Os textos citados de Isócrates são: *Pour la paix* 33 e *Antidosis* 282.

os¹². Também o “conformista Isócrates” consideraria que aqueles que fazem aparecer favores e punições dos deuses em forma maior do que realmente são rendem um serviço à vida social¹³.

Jean Lombard, em seu estudo *Isocrate, Rhetorique et Education*¹⁴, lembra dos “conselhos” dados por Isócrates a personagens importantes, desenvolvendo uma reflexão geral, de ordem moral, que já não se refere a considerações políticas em tanto tais, mas à ciência política geral”. Assim, em *A Nicoclès* Isócrates estudaria a ideia do amor que um soberano deve estabelecer com seus sujeitos. Tratar-se-ia da “qualidade afetiva” da relação (*relation*) necessária em todo comando e “gouvernement”¹⁵. Isso uma vez que, para Isócrates, seria necessário amar seus semelhantes e sua pátria. Aos sujeitos, ele disse, deve-se tornar agradável a autoridade¹⁶. Neste sentido a posição deste intérprete é que o projeto isocrático de ensino da eloquência (*Contra-Sofistas, Elogio a Helena e Panegírico*) seja só uma primeira aparência de um programa de educação política, como o mostrariam os discursos posteriores¹⁷.

Já atualmente Annie Hourcard¹⁸ trabalhando a noção do “conselho” (*sumbouleuein*) e “prática do conselho” (*euboulia*) nos textos de Isócrates “evidencia a importância desta noção e desta prática nas orientações política, educativa e moral do orador” mostrando que o autêntico conselho, já seja uma deliberação comum na assembleia, conselho privado ou deliberação interior, correspondem a uma mesma atividade com a capacidade de unir indissociavelmente prática retórica e visada ético-política. Neste sentido, parece-nos se afastar, no caso de Isócrates, das séries de divisões da parrêsia constituídas pela leitura estratégica de Foucault.

¹² Idem.

¹³ A referência veyniana é *Busiris*, 24. Os que fazem acreditar isso seriam os autores do mito órfico ou das iniciações dionisíacas. P.481-482

¹⁴ Paris, Klincksieck, 1990.

¹⁵ Idem, p.63.

¹⁶ Idem, p.64

¹⁷ Idem, p.61.

¹⁸ Contribuição no prelo “Isocrate et la pratique du conseil: *sumbouleuein* et *euboulia*” in: Christian Bouchet, Pascale Giovannelli-Jouanna (ed.), *Isocrate : entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, Collection du CEROR, Paris, De Boccard, 2014. Aproveitamos para agradecer o envio antecipado deste artigo.

Retomaremos assim, nesta ocasião, alguns aspectos dessa experiência política, em que interpretações tão diversas se cruzam. Cabe assinalar que nos casos de Nietzsche, Foucault e Veyne tratam-se, aparentemente, de utilizações pontuais¹⁹ do pensamento de Isócrates. No caso dos estudos efetuados pelos demais intérpretes citados reforçar-se-ia, diferencialmente, a inserção isocrática no “pensamento político de seu tempo”²⁰.

Deixemos em aberto, nesta oportunidade, essas avaliações aparentemente externas, mas que se consideradas como reputação, teriam peso na antiguidade e que, também Isócrates as levaria em conta, pois seus discursos faziam menção a elas (por exemplo, o *Panatenaico* 5-6); direcionemo-nos, a seguir, aos próprios discursos conservados de Isócrates, para salientar alguns aspectos.

Famoso, seu manifesto ou panfleto que procura diferenciar sua *Academia*, o *Contra os Sofistas*, distingue-se e marca distância com os erísticos (aqui incluídos os platônicos que sofisticam a verdade), com os políticos (que pretendem ensinar a πολιτικὸν λόγον) e com os autores de tratados de retórica (τέχνη).

Os que se ocupam da educação deveriam dizer a verdade, sem fazer promessas. (...) os que discutem fingem procurar a verdade; desde o começo de seu programa mentem. “Prever o porvir” não pertence à natureza humana. O mais ilustre – Homero – por sua opinião sábia, representa os deuses deliberando sobre o porvir. (1-2)²¹

Por outra parte:

Aos que dão um ensino (mestres) convém examinar seus interesses. Nada impede que homens hábeis em outra coisa, não sejam honestos em matéria de convenção. Não deveriam confiar dos discípulos aos que ensinam virtude e sabedoria? (6)

No caso dos políticos destaca seu descuido com os discípulos, por exemplo, ao “não atribuir nada nem à experiência (ἐμπειρία) nem às qualidades naturais” (10). Assim:

¹⁹ Penso que a relação como esses pensadores é mais complexa, mas, nesta ocasião, não podemos tratar disso de forma adequada.

²⁰ Op.cit.

²¹ Não existindo traduções de Isócrates em português as traduções são minhas. Utilizei ISO-CRATE, *Discours*, Tome I-IV, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003, consultando o original grego e algumas vezes a versão em castelhano: *Discursos*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Ed. Gredos, 1982.

querem transmitir a ciência do discurso e da escrita da mesma forma; sem ter examinado o que são essas duas coisas. (...) Ignoram que o progresso da arte oratória é descobrir as possibilidades de ambas as coisas. (10)

Fazer discursos é para quem possui qualidades naturais e no exercício pela experiência (ἐμπειρία) (14), mas é a educação (παιδεία) que os torna mais sábios e dotados para as buscas (15). Neste sentido é importante esclarecer que, para Isócrates, “a virtude não pode ser ensinada” (21) e a eloquência pública (πολιτικῶν) não pode nem encorajar, nem facilitar seu exercício (21).

Adquirir o conhecimento dos procedimentos não é difícil em mãos de sábios no assunto. Porém, não com aqueles que prometem ligeiramente; a dificuldade está no cuidado (16) (ἐπιμελίας): escolher os procedimentos necessários, combinando-os na ordem conveniente, não se equivocando sobre o momento próprio para o emprego, ordenando o conjunto do discurso, conforme o pensamento, empregando expressões harmoniosas e artísticas (17). Esse cuidado é tarefa de um espírito (ψυχῆς) enérgico (ἀνδρικής) e penetrante (δοξαστικῆς ἔργον). Neste sentido:

Os discursos não podem ser belos se não estão de acordo com as circunstâncias, adequados ao objeto e cheios de novidade. As letras não precisam disso. Seria muito mais justo que os que empregam exemplos semelhantes (aos criticados) pagassem e não recebessem dinheiro, são eles que têm necessidade de cuidados atentos e empreendem a educação dos outros.(13)

O mestre deve ser capaz de expor todos os procedimentos “tão exatamente que não omita nenhum dos pontos a serem ensinados”, dando a si mesmo como exemplo (παράδειγμα), o que não pode ser entendido platonicamente, uma vez que para Isócrates importa a opinião e não a ciência na formação²². Nessa relação com a atividade do

²² O artigo de Hourcard, op.cit. é muito esclarecedor neste sentido: “Pour Isocrate, l'euboulia est l'opinion qui constitue le résultat d'une délibération réussie et l'euboulos sera celui capable d'atteindre cette opinion. En tant qu'opinion – et non science – précisément parce qu'elle porte sur les affaires humaines, elle sera seulement conjecture, elle se contentera de viser ce qui sera le meilleur à un moment donné, sans aucune certitude de pouvoir cependant l'atteindre, puisque les affaires humaines dépendent, en dernier recours, de la bonne fortune”.

mestre será marcada a importância da imitação que resultará em oradores mais agradáveis e florescentes que os outros (18). Se todas as condições são dadas, os que se dedicam à filosofia chegarão à perfeição (19), mas se uma das qualidades numeradas está ausente, os discípulos estarão em falta sobre esse ponto. É importante reparar que, nessa sua relação com a filosofia, Sócrates irá considerá-la como um estudo para obter o conhecimento dos sábios, quer dizer, daqueles que “*podem se formar uma opinião para tomar as melhores decisões*” (*Antidosis*, 261-271).

Em todo caso os textos mostram que experiência, política e educação estão ligadas desde o começo no próprio discurso de Sócrates. Nessa linha os intérpretes poderão marcar como a ênfase será diferencial em seu percurso e, de que forma, posteriormente, distinguirá duas faces nessa educação. Em “*Sobre as Mudanças*” (*Anti-dose*), segundo Lombard²³ “importará sobretudo o exercício”, para o referido intérprete “a relação entre mestre e discípulo é de duas atividades”²⁴. É da imitação do modelo que nasce, num momento determinado, uma “nova eloquência”²⁵. Daí que Lombard passa a sustentar que a pedagogia de Sócrates se revela totalmente empírica²⁶, com exercícios de aplicação diferentemente da dialética platônica, que “conduz os passos do discípulo até as Ideias segundo um percurso essencialmente racional”²⁷.

O discípulo isocrático exercita-se sobre “os temas gerais do discurso”, habitua-se ao trabalho e é obrigado a (*relier*) cada um dos elementos adquiridos” (*Sur l'Échange*, 184). Acrescentemos que, marcando uma diferença com o filósofo de Platão e sua formação (geometria, matemática, etc), Sócrates, leitor de Tucídides, não fará questão dessa formação “científica”, mas introduzirá a história.

Já em o *Panatenaico*, isto é, no fim de sua vida, Sócrates se permite dizer:

Vou falar das façanhas da cidade e do valor de nossos antepassados, começando não por esses acontecimentos, mas pelos que me ocorreram. Acredito que eles são mais urgentes. Mesmo tentado viver de maneira irreprochável e sem causar dano aos outros, não tenho passado um mo-

²³ Op. Cit. p. 41.

²⁴ Idem, p.42.

²⁵ Idem, p.46

²⁶ Idem, p.45.

²⁷ Idem.

mento sem que tenha sido caluniado por sofistas desacreditados e malvados e, por outros, que sem conhecer como sou, fizeram de mim uma imagem escondida (ὑπολαμβανόμενος) de acordo com o que ouviram aos outros. (5-6)

A seguir, realiza sua descrição do homem bem formado (πεπαιδευμένου), descrição que se encontra distribuída em quatro qualidades²⁸:

A quem eu denomino bem formados (καλῶ πεπαιδευμένους), uma vez que rejeito as artes, as ciências e os dons naturais? Em primeiro lugar, aos que se comportam honrosamente nos incidentes da vida cotidiana, e tem uma opinião (δόξαν) adequada às circunstâncias e são capazes de visar a prática (δυναμένην) na maior parte dos casos. Depois, aos que tratam com dignidade e justiça aos que sempre estão com eles, suportando com serenidade e com facilidade os caracteres desagradáveis e as dificuldades de humor, mostrando-se doces e moderados tanto quanto possível com aqueles que constituem sua companhia. Também aos que são mestres em todas as circunstâncias de seus prazeres e não se deixam abater pelas desgraças, mas que diante delas se comportam como homens com uma atitude digna da natureza que lhes foi dada. Em quarto e principal lugar, aos que não se estropeiam com os êxitos, nem ficam fora de si, nem se tornam arrogantes, mas que se mantem na categoria de espíritos ponderados, não se alegrando mais com os bens que lhes correspondem por acaso, mas sim com os que lhes são dados desde o princípio pela sua própria natureza (φύσιν) e sabedoria (φρόνησιν). (30-32)

A referida denominação é, contudo, dentro da estrutura do *Panatenaico*, posterior à descrição das circunstâncias de sua própria vida. Aparece, precisamente, dentre os elementos descritos por Isócrates, em sua natureza tímida para a ação (προξείς) e imperfeita para falar; de maneira que sem voz suficiente e segurança no comportamento (as qualidades de mais crédito na Atenas da época), não se deixou abater (aproveitando sua aptidão para a procura da verdade (ἀλήθειαν) em todas as circunstâncias) (9-10). Por outra parte, segundo suas palavras, não ficou resignado nem desencorajado diante desses obstáculos. Ao contrário, refugiou-se “na filosofia, no trabalho e na redação de seus pensamentos” sem escolher (προαίρεσιν) assuntos medíocres. Sua

²⁸ *Panathénaique*, in: Tome IV, *Discours*, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 30-33, pp. 95-96 / *Panatenaico* in: *Discursos*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Ed. Gredos, 1982, 30-33, pp.436,437.

escolha direcionou-se aos assuntos que interessavam aos Gregos, aos reis, à pátria.) (11) Cabe destacar que, antes da descrição dos aspectos negativos pelos quais não se deixou abater, Isócrates mencionou ter tido vantagens preciosas que todos gostariam possuir: sua saúde física e moral (*περι το σωμα και την ψυχην υγειας*)²⁹ e os bens necessários para viver, localizando-se entre os gregos mais distintos (7-8).

Coincidentemente essa caracterização surge após a auto-descrição *das circunstâncias de sua própria vida* (5), algo não comum na época, extravagante, como diz o próprio Isócrates, sendo que ambas as considerações (auto-descrição e homem bem formado) foram introduzidas como preâmbulo ao elogio de Atenas realizado no *Panatenaico*. Neste sentido, podemos dizer que o auto-elogio epidíctico de Isócrates inserido num monumental *Panatenaico*, foi necessário para que pudesse ser levado a sério seu elogio a Atenas. A oportunidade de falar sobre si próprio surge aos 94 anos.... No preâmbulo àquele Elogio à Atenas, que lhe permitirá “mostrar o que lhe tinha acontecido (271)”, “agradecer aos auditores que acolheram bem seu discurso estimando que há mais seriedade e filosofia nos discursos que comportam um ensino ou tratam da arte oratória, que nos outros” (271) e, aconselhar ainda aos que tinham uma opinião contrária à dele (os inimigos presentes desde as primeiras linhas do texto). Sim, porque é aos seus inimigos que Isócrates persuade ao fim do texto a fazer seu próprio juízo, não se fiando nos espíritos superficiais e não se precipitando em assuntos não conhecidos, pois ao fazer isso, não seria possível considerá-los pobres de espíritos (ἄνοήτους) (272).

Por outra parte, encontramos antes desse fim do *Panatenaico* a introdução do discurso de um discípulo que tem curiosamente incomodado seus intérpretes. Numa espécie de “justificativa dessa introdução”, Isócrates disse:

Estava revisando meu discurso até onde tenho lido, com três ou quatro jovens entre aqueles que costumam passar o tempo comigo. E quando terminamos de lê-lo, nos pareceu que tudo estava bem e que só lhe faltava o fim. Eu acreditei que seria oportuno mandar procurar

²⁹ Reproduzimos o original, pois a palavra moral não aparece no texto. A tradução em castelhano diz: “salud de cuerpo y alma” (op.cit. p.430).

alguém que tivesse se educado comigo, que fizesse parte do governo durante a oligarquia e preferisse elogiar os lacedemônios, para que caso houvesse algum erro, ele pudesse esclarecê-lo. (200)

Tratar com dignidade e justiça os que estão próximos dele, não era uma das qualidades do homem bem formado de Isócrates que nesse momento se materializa? Trazer (mesmo que ficcionalmente³⁰) um antigo discípulo, que agora poderia discordar ou detectar um erro nas críticas aos lacedemônios, não constituiria um exemplo de ponderação de um mestre fundador de uma academia, da qual os discípulos iam embora com nostalgia e chorando³¹ e que, no entanto, não se tinha tornado arrogante?

Cabe assim, finalmente, mencionar que esse “primeiro eloquente político”, ou “prudente logógrafo”, ou “educador político” ou “conservador relacional”, ou “prosaísta fanático”, ou “ambicioso com consciência exagerada de seu valor”, ou “conselheiro” ou ainda “conformista” seguindo as diversas avaliações e caracterizações expressas pelos autores aqui mencionados, estaria sempre atento às relações entre discursos, temáticas e circunstâncias políticas:

É próprio de um homem inteligente não se satisfazer com a possibilidade que qualquer um tem de falar mais do que outros sobre um mesmo assunto, mas vigilar a oportunidade *favorável* (εὐκαιρίαν) dos temas que pode tratar. (*Panatenaico*, 33-34).

BIBLIOGRAFIA REFERIDA

FOUCAULT M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-3*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT M. *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*. Paris, Gallimard/Seuil, 2009.

HOURCARD, A. “Isocrate et la pratique du conseil : *sumbouleuein* et *euboulia*” in: Christian Bouchet, Pascale Giovannelli-Jouanna (ed.), *Isocrate : entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, Collection du CEROR, Paris, De Boccard, 2014.

³⁰ Há diversas interpretações sobre essa passagem. Para alguns se trata efetivamente de um historiador, para outros é uma figura de ficção que produz um discurso dentro de um discurso e, nesse sentido, Isócrates ter-se-ia antecipado à literatura moderna.

³¹ Segundo relata Nietzsche In: *Einleitung zur Retorik des Aristoteles*(1874-1875): 523/225.

ISOCRATE, *Discours*, Tome I-IV, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003./ *Discursos*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Ed. Gredos, 1982.

LOMBARD, J. *Isocrate. Rethorique et éducation*, Paris, 1990.

MATHIEU, G. *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre Retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches (KSA)*. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München, DTV / W. De Gruyter, 1980, 15 vols.

VEYNE, P. *L'Empire Gréco-romain*, Paris, Éd. du Seuil, 2005.