

ISSN 1415-6261

Phrónesis

Volume I - Número 1
Janeiro - Abril 1998

Revista de Ética

Editora
Alnea

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Volume I - número 1
Janeiro - Abril 1998

Revista de Ética

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Editora
Alnea

Coordenação de Edição: Wilson Mazalla Jr.
Revisão de Textos: Maria Lucia Almeida Maia
Editoração Eletrônica: Fernanda Juliani
Capa: Karsten Wolfgang Ramilch

ISSN 1415-6261

Todos os direitos reservados à

Editora *Alínea*

Rua Tiradentes, 1053 - Jd. Guanabara - Campinas-SP
CEP 13023-191 - PABX: (019) 232.9340 e 232.2319

Phrónesis

- Publicação Quadrimestral -

Conselho Editorial

Antonio Trajano Menezes Arruda - UNESP
Constança Marcondes Cesar - PUC-Campinas
Fernando Augusto Rodrigues - UFRJ
João Carlos Nogueira - PUC-Campinas
José Nicolau Heck - UFG
Luis Alberto Peluso - PUC-Campinas
Maria Cecilia Maringoni de Carvalho - PUC-Campinas
Maria Clara Marques Dias - UFRJ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

Grão-chanceler

Dom Gilberto Pereira Lopes

Reitor

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor Administrativo

Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitor Acadêmico

Prof. Carlos de Aquino Pereira

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Paulo de Tarso Gomes

Vice-Diretor

Prof. Antonio Carlos Martinazzo

DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO

Coordenadora

Prof^a Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

Phrónesis

- Publicação Quadrimestral -
Volume I, número 1, janeiro/abril 1998

SUMÁRIO

Editorial	7
Artigos	
Phrónesis	11
Argumentos por uma ética do interesse:	
Claude-Adrien Helvétius	43
O princípio da simpatia como fundamento do naturalismo ético de Charles Darwin	69
“De Rerum Natura”: observações sobre moral epicurista e alguns desdobramentos	95
O moralismo legal como fundamento da coação legal à diver- gência: aspectos filosóficos da questão do paternalismo jurídico no âmbito do pensamento liberal	107
Resenha	
Justiça de quem? Qual racionalidade?	121

Editorial

É com grande alegria que apresento à comunidade filosófica brasileira o primeiro número da revista *Phrónesis* – que reúne artigos e resenhas de autoria de alunos do Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas. A revista resulta de uma iniciativa dos próprios estudantes, que se ressentiam da falta de um espaço adequado para veicular suas idéias. Como Coordenadora deste Mestrado, considerei que uma iniciativa como esta era digna de todo o incentivo. Era preciso, todavia, encontrar os recursos financeiros necessários para dar realidade ao projeto. Após alguns tropeços iniciais, conseguiu-se finalmente que a CAPES avalizasse este nosso experimento, que se beneficiou de parte dos recursos concedidos a este Mestrado no âmbito do PROAP – Programa de Apoio à Pós-Graduação – mantido pela CAPES.

Em seus próximos números a revista *Phrónesis* pretende acolher também contribuições de pós-graduandos de outras IES, desde que voltadas para temas da Ética e devidamente aprovadas pelo Conselho Editorial.

Este número inaugural nos brinda com um recorte daquilo que vem sendo investigado por mestrandos da Área de Concentração em Ética do Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas. Adriano Correia Silva se debruça sobre o conceito de *phrónesis*, analisando sua persistência histórica e reconstruindo as polêmicas em torno do mesmo, movidas sobretudo por J. Habermas e H. Arendt. Edison Pereira da Silva busca resgatar na obra de Helvétius elementos que constituiriam o que se pode caracterizar como proto-utilitarismo. Silvio César Moral Marques procura demonstrar que o naturalismo ético de Charles Darwin tem suas raízes no Princípio da Simpatia de Adam Smith. Rita de Cássia Lana explora alguns desdobramentos da moral epicurista e Sérgio Faria Magalhães revisita problemas deixados em aberto pelo pensamento liberal de J. S. Mill. Chamamos a atenção do leitor também para a resenha da obra de A. MacIntyre, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, elaborada por Carlos Alberto Albertuni.

Prof^a Dr^a Maria Cecília Maringoni de Carvalho
Coordenadora do Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas

Phrónesis

Adriano Correia Silva

Mestrando em Filosofia-PUCCAMP/Doutorando - UNICAMP

I

A filosofia e a teoria políticas (assim como a ética) parecem não se ocupar mais de conceitos ou noções que se pretendam onibran-gentes, válidos para qualquer contexto social e aplicáveis a uma clas-se estável de fenômenos. Aqui pretendemos tratar, todavia, da possível resistência histórica de um conceito, o de *phronesis* (φρονε-σις), não obstante o desgaste de todo o seu alicerce metafísico. Pres-supomos que não trataríamos corretamente da atualidade do conceito aristotélico sem examinar a resistência das suas premissas basilares à luz do pensamento contemporâneo. O objetivo do presente texto é, além de explicitar essas premissas basilares (I) e examinar sua resistência no contexto atual, apresentar as polêmicas em torno do conceito, expressas principalmente, aqui, por Jürgen Habermas e Hannah Arendt (II). Ao primeiro reservamos principalmente as obser-vações críticas e à, segunda, as tentativas de contextualização do conceito, mormente pela sua aproximação com o juízo estético e polí-tico. Em torno dessa polêmica queremos examinar a força das se-guintes questões: ainda faz sentido falar de *phrónesis* hoje? O que ela ainda pode na política?

I.1

Os temas da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, podem, numa se-leção livre, ser assim enumerados: eudaimonia; virtude; atividade; hábito; praxis; poiesis; phrónesis. E isto poderia ser resumido da se-guinte forma: a *Ética a Nicômaco* pretende tratar do variável (das rela-ções que não se dão por necessidade, do que não é natural, nem a mais nobre das coisas: da ação dos homens), ao passo que o imutável permanece objeto da *Metafísica* e também da *Física*. A virtude corres-ponde à atividade da alma segundo a razão. Mas na alma há duas partes, a que concebe um princípio racional, e a destituída de razão,

e, no interior da primeira, ainda há duas partes: a científica, pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e a calculativa, por meio da qual contemplamos as coisas variáveis (E. N. 1138b35-1139a15¹). Coabitam na alma o racional e o não racional, o mutável e o imutável.

A atividade da alma, a ação, tem sua origem não somente na razão, mas também no desejo. A origem da ação é a escolha, e esta só se configura como tal na medida em que é prática, em que é ou raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo. Só o que é praticado é claramente um fim (E. N. 1139b1-5); o intelecto, em si mesmo, ao contrário do intelecto prático, não desencadeia movimento algum.

A ação, assim como a produção, não constitui objeto de conhecimento científico, pois pertence à classe do variável e é só sobre esta que cabe deliberação. No entanto, ao contrário da produção, a ação não possui um fim diferente de si mesmo. Assim posto, podemos já estabelecer que a sabedoria prática, cujo primeiro sinal é a capacidade de deliberar bem e cujo âmbito de exercício é a ação, não pode ser ciência, por não ser regida pela necessidade nem ser invariável, e nem pode ser arte, pois coloca para si um fim que já está em si mesma. Ela deve consistir, pois, em uma capacidade verdadeira e raciocinada com respeito aos bens humanos (E. N. 1140b20-25), o que a distancia da arte e a aproxima da virtude.

Sabedoria prática (*φρονεσις*) não coincide, por outro lado, com a sabedoria filosófica, visto que esta versa com a perfeição que lhe é própria sobre os objetos mais elevados, combinando conhecimento científico e razão intuitiva (que apreende os primeiros princípios), enquanto a *phrónesis* se dirige exclusivamente às coisas humanas que podem ser objeto de deliberação. Uma vez que ela diz respeito, como já indicamos, à ação, e esta versa sobre os particulares, podemos afirmar que a *phrónesis* ocupa-se tanto dos universais, como sabedoria que é, quanto dos particulares, por ser sobre estes que recaem a propriedade de ser objeto de deliberação e, como ação, dizerem respeito ao próprio homem (E. N. 1141b5-25). Este é dotado de sabedoria prática (*φρονεσις*) tanto quando conhece seus interesses e se ocupa deles como quando se ocupa da administração doméstica e de uma forma qualquer de governo. O que parece certo depreender disto é que não se pode ser um *phronimos* (*φρονημος*) sem saber o que é bom para si.

1. Para não nos estendermos em notas, optamos por referenciar à *Ética a Nicômaco* no corpo do texto.

Deliberar bem envolve uma correção do raciocínio, mas não se trata nem de uma forma de conhecimento científico (pois deliberar é uma forma de investigação, uma vez que quem delibera investiga e calcula, e não se investiga o que já se conhece), nem uma habilidade em fazer conjecturas (por esta não envolver raciocínio e ser um processo ágil, oposta à morosidade típica da deliberação) e nem é uma opinião (porque tudo que é objeto de opinião, ainda segundo Aristóteles, já se acha determinado) (E. N. 1142b1-15). Por outro lado, inteligência e *phronesis* não são a mesma coisa, pois enquanto a primeira somente julga, esta última emite ordens no que se refere à maneira correta de agir – embora de certa forma a sabedoria prática sempre pressuponha o julgar bem e perspicaz.

Assim,

“a sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem a saúde, mas no de serem consequência dela” (E. N. 1143b20-28).

Um φρονιμος será sempre de antemão um homem bom.

I.2

A íntima relação entre *phrónesis* e deliberação acerca dos melhores meios não impede que a sabedoria prática se refira também ao domínio dos fins, pois ela trata dos meios como veículos para o melhor fim. A relação também profunda entre *phrónesis* e ação não autoriza uma consideração isolada dos meios e dos fins, uma vez que os fins da ação são sempre intrínsecos à própria atividade. Os meios são sempre meios-para-o-fim e o fim sempre fim-pelos-meios, numa união sem confusão.²

A *phrónesis* não é nem ciência nem arte, mas um estado habitual verdadeiro, raciocinado, que dirige a ação e tem por objeto as coisas boas e más para o homem, ou um estado habitual raciocinado, verdadeiro, que tem por objetos os bens humanos e dirige a ação. Ela não é uma ciência contemplativa, como a de Platão, mas uma sabedo-

2. Cf. M. PERINE, “Phrónesis: um conceito inoportuno?”, p. 20.

ria prática, que dirige imediatamente a ação pelo conhecimento do singular e dos meios.³ O que distingue *phrónesis* de *sophia* (σοφία) é precisamente o fato de que a primeira se dedica à investigação política, dedicada exclusivamente ao sujeito humano e ao que é bom para ele, ao passo que a segunda se ocupa das coisas mais sublimes que o homem, das transcendentais, maravilhosas, sobre-humanas, e seu conhecimento é desinteressado.

A *phrónesis* é uma virtude intelectual, um estado habitual cognitivo, mas que também supõe um estado desiderativo — pois que o desejo é a causa eficiente da ação — e um estado cognitivo não-racional: a experiência. Nenhum possuidor de saber teórico se torna um *phronimos* sem um saber prático, impulsionado pelo desejo e configurado pela experiência. Não é possível ser um *phronimos* sem saber o que é bom para si, assim como não se pode governar sem saber o que é coletivamente bom. Com relação aos bens humanos, objeto da *phrónesis*, o saber prático tem proeminência sobre o saber teórico, embora não seja uma atividade superior a esta na hierarquia das atividades gerais humanas. Assim, devendo dirigir a ação no domínio dos singulares, não deve conhecer somente os universais, mas também, e principalmente, os singulares.

Com relação à *eudaimonia* (ευδαιμονία), o fim supremo do homem, tanto a *φρονεσις* quanto a *sojia* dirigem a ela, na medida em que aquela é a sua causa eficiente e esta é a sua causa formal. A utilidade de *phronesis* para a ação moral se encontra no fato de que ela torna retos os meios, enquanto a ação moral torna reto o fim.

A habilidade pode definir tanto o sábio quanto o astuto e nesse sentido não coincide com a *phrónesis*, embora seja ela que aperfeiçoe o exercício de uma determinada habilidade. Ainda que a *phrónesis* sempre suponha uma certa habilidade para encontrar meios eficazes para agir pelo próprio fim belo-e-bom, como a habilidade em si é indiferente ao fim, enquanto a *phrónesis* não, o é, esta se encontra mais aliada à virtude moral. O sábio não age sem considerar os melhores meios para atingir o fim belo-e-bom. Mas a *phrónesis* é mais que habilidade, não só porque esta também pode ser astúcia, mas também porque por mais que se ocupe dos melhores meios, o faz tendo em vista, ou melhor, já captando o fim e os princípios da ação. Assim, ela não torna o homem mais hábil, mas mais apto a realizar

3. Cf. *Ibid.*, p. 21.

praxis (πραξις), que, para Aristóteles, significa *eupraxia* (ευπραξία), o mesmo que *eudaimonia*.⁴

Na medida em que Aristóteles trata da virtude moral como um hábito decisório, devemos considerar primeiro que a doutrina da *phrónesis*, para ser compreendida, deve ser referenciada à doutrina aristotélica do tempo (vivido), pois ambas partilham uma mesma "ontologia da contingência"⁵ que, na *phrónesis*, é sustentada por um estado habitual de decisão. Por outro lado, o hábito decisório ao qual se refere a virtude moral só tem sentido necessariamente no homem e enquanto ele vive no meio de outros homens, pois além do fato de a ação que é objeto de deliberação freqüentemente pressupor a presença de outros, a vida segundo a virtude só tem sentido na convivência com os outros (E. N. 1178b5-8). O deliberar e o decidir é o que permite definir o homem como homem, na medida em que o faz princípio das suas ações, e a identificar estas, como *praxis*, ao próprio homem.

A *phrónesis*, como a experiência, capta sempre o particular, mas este em vista do universal, do fim:

"a obra de φρονησις... consiste em tornar razoável, por um lado, a captação não-racional do fim operada pelo desejo (1139b3), fazendo dele um desejo refletido (ορεξεις διανοητικη), e, por outro, em tematizar no âmbito da razão aquilo que há de universal, mas não ainda formulado, no conhecimento empírico da experiência".⁶

Desse modo, a experiência do singular (e só esta é possível), ainda que sendo um elemento não-racional na deliberação, é expressão de razoabilidade. Aristóteles parece estabelecer uma analogia entre as relações ação singular/virtude e experiência singular/conhecimento do universal. Assim, "cada discurso prático sobre a *praxis* é necessariamente ligado ao caso singular porque deve indicar o que fazer na situação dada".⁷ Deliberar bem é sempre transitar nos particulares *qua* particulares, mas tendo em vista o universal que é o fim, a descoberta dos melhores meios para os fins belos e bons. Mas o

4. Ibid., p. 26.

5. Cf. AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, apud M. PERINE, *op. cit.*, p. 28.

6. M. PERINE, *op. cit.* p. 29.

7. Carlo NATALI, "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", p. 106.

discurso sobre a prática, quando trata do universal, é necessariamente impreciso e aproximativo.

I.3

Mas qual a relação entre a teoria aristotélica da *phronesis* e a sua metafísica? Mesmo indicando para o mais alto posto da hierarquia dos modos de vida, a *vita contemplativa*, o conceito aristotélico de felicidade, — o supremo fim humano —, está ancorado essencialmente na noção de atividade (*ενεργεια*). O homem feliz é aquele capaz de realizar ações belas, segundo a virtude, de modo que a definição de felicidade e de bem humano traz consigo o conhecimento do que seja uma *praxis*.⁸ A virtude tem origem no tipo de ações realizadas; é causada pelo agir bom, na medida em que o hábito é que forma a virtude. Mas a ação é também efeito da virtude, na medida em que o homem virtuoso, que é o princípio das suas ações, as fazem sempre ações verdadeiras por as referenciar à consecução do fim maior que é a felicidade: realizando ações virtuosas o homem se torna virtuoso e vice-versa.

É de acordo com o que expomos que podemos entender o fato de que no campo da ética Aristóteles defenda a concepção da ação como elemento constitutivo da felicidade, sem definir com precisão “ontológica” o que seja uma ação. E aqui é interessante notar, tal como observa Carlo Natali,⁹ que Aristóteles parece tomar como princípio metodológico evitar qualquer aprofundamento metafísico da noção de ação, crendo ser suficiente a abordagem desta no seu uso comum.

Mais do que uma peculiaridade, a distinção entre *praxis* e *poiesis*, no interior da teoria aristotélica da ação, é fundamental à sua compreensão. Não nos deteremos demoradamente nessa distinção, mas para nosso estudo ela é importante principalmente por revelar o princípio aristotélico de que o significado da ação é revelado pelo seu fim. Assim, enquanto o fim da *poiesis*, o objeto produzido, é sempre um fim condicional, a ação (*πραξις*) realizada é ela mesma o fim e, desse modo, um fim absoluto. E a hierarquia dos fins também hierarquiza as formas de saber que a produzem, de modo que a sabedoria prática é superior à *techne* (*τεχνη*) e a domina.¹⁰

8. Ibid., p. 101.

9. Cf. Ibid., p. 108.

10. Cf. Ibid., p. 110.

Para Carlo Natali, tal distinção é a aplicação ao domínio prático da distinção metafísica entre movimento (*κινεσις*) e atividade (*ενεργεια*). Do ponto de vista do fim, no âmbito das atividades humanas, a *ενεργεια* corresponde à *praxis*, e é um agir cujo fim já é a própria atividade; a *κινεσις* corresponde à *poiesis*. Enquanto na *poiesis* a consecução do fim põe termo ao processo e se dá em um momento específico, na *praxis* a obtenção do fim já se dá em cada momento do processo. Desse modo, “em uma *kinesis* a obtenção do fim não tem valor em si, mas tem valor apenas como modo de atingir o próprio fim”.¹¹

Toda *poiesis* é *kinesis*, de modo que para estabelecer a sua posição na cadeia das causas motrizes basta indicar a sua descrição essencial, que remonta ao tipo de processo levado a cabo pelo agente. A *poiesis* pode, assim, ser compreendida de modo análogo à compreensão do movimento físico, e o sentido deste é sempre “tender à realização de um *ergon* como fim do agir”. A *praxis*, no entanto, não pode ser compreendida numa referência exclusiva à ciência física por meio da *kinesis*, uma vez que mesmo a atividade representada pela *praxis* é sempre um movimento e este é de um tipo do qual o homem é o princípio. Disto podemos nos expressar afirmando que “toda *praxis* é, do ponto de vista formal, uma *energeia* e, do ponto de vista material, é composta de *kinesis*”, o que praticamente equivale a dizer que “o todo da ação tem o seu fim em si, mas as partes das quais se compõe têm, cada uma, o seu fim particular”.¹²

Afirmar que a *praxis* tem valor em si não equivale, portanto, a negar, necessariamente, um interesse na ação. A *eupraxia*, que é o fim da *praxis*, também pode ser entendida como “agir bem-sucedido”, que se identifica com o agir moralmente bom na medida em que se colocam um fim consoante à virtude. Com efeito, mesmo valorizando o que é evidentemente bom e virtuoso por si mesmo, Aristóteles preserva no interior da sua teoria da ação um espaço para a investigação e a deliberação, de modo que podemos com uma certa segurança afirmar que o caráter virtuoso da ação deve ser avaliado tendo como parâmetros tanto a ação em si quanto o modo como o *phronimos* faz uso da sua habilidade deliberativa. Se o discurso sobre a *praxis* é sempre aproximativo e impreciso, não é única e simplesmente em decorrência do fato de que ela se dirige prioritariamente ao particular, mas

11. Ibid., p. 114.

12. Ibid., p. 119.

também devido ao espaço reservado à deliberação — pois não se delibera, de início, acerca do verdadeiro e do falso, mas somente sobre duas vias possivelmente verdadeiras. Com isto,

“se a natureza própria da ação humana fosse aquela de ser algo de similar à *energeia* divina, certos aspectos típicos da ação humana — como a relação meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phrónesis* em relação à situação concreta, a função do *nous* em relação ao tempo presente — deveriam ser considerados apenas aspectos acidentais, e não essenciais, do conceito aristotélico de ação”.¹³

II

II.1

Habermas observa, explicitando a relação entre ética e metafísica na teoria aristotélica, que a ambição de resposta da filosofia à pergunta “Como devo viver?” ou mesmo “Que devo fazer?” era expressão da sua preocupação mais ampla acerca do que vem a consistir na “vida boa”. Essa preocupação da ética com o bem acaba por separar a razão prática da consciência teorética, o que não significa senão um rebaixamento da posição da primeira em relação à segunda, uma vez que à razão prática, identificada com a *phrónesis*, foi extirpada qualquer pretensão de conhecimento, de modo que, na visão de Habermas,¹⁴ ela foi completamente submersa no horizonte da prática.

A questão é que a estrutura do antigo edifício teórico, que se sustentava também na dualidade entre *phrónesis* e *episteme*, ruiu com o advento da moderna ciência empírica e seu novo conceito de teoria e ciência: de um lado, embargou as pretensões filosóficas de conhecer a partir de uma base metafísica; de outro, rompendo-se a dualidade, a posição da razão prática voltou a ser problemática: passou a carecer de uma reconsideração que levasse em conta o significado moderno de teoria e ciência. Assim, o caminho da ética se triparte: a capacidade de juízo moral foi excluída, numa perspectiva empírica, da esfera da razão em geral, abrindo espaço para várias posições não-cognitivistas; como no utilitarismo, a reflexão moral é reduzida ao cálculo

13. *Ibid.*, p. 123

14. Cf. “Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism”, p. 117. *Trais. It. P.* 81.

das conseqüências das ações; por fim, a posição de Kant, que para Habermas é o único a reservar ao juízo moral um lugar no interior da razão, conferindo-lhe o *status* de conhecimento genuíno: na visão habermasiana de Kant, as asserções empíricas, normativas e estéticas trazem consigo uma pretensão de validade que pode ser sustentada ou criticada por meio do apelo a boas razões. A partir daí, o que se entende por moral depende do modo como se responde à pergunta sobre a possibilidade de decidir racionalmente questões práticas em geral.¹⁵

O imperativo categórico poderia ser entendido como explicação do ponto de vista de uma formação imparcial do juízo, que é justamente a condição da sua decidibilidade racional.¹⁶ Por isso mesmo, o imperativo impõe uma abstração tanto da prática vigente quanto do contexto onde o juízo moral e a ação têm lugar; para os neo-aristotélicos, Kant paga um alto preço pelo seu conceito pós-metafísico de moral autônoma: o fim verdadeiro e próprio da ética, que é responder à questão existencial sobre a que devemos dedicar a nossa vida, é abandonado pela teoria, que não ganha nada em troca com isso, segundo eles.¹⁷

O ponto de vista moral requer, como indica Habermas, uma tripla abstração: dos motivos indispensáveis dos participantes; da situação dada; e das instituições e formas de vida existentes. No primeiro caso o que se dá de fato é uma mudança de foco da razão prática das questões relativas ao bem para as questões relativas à justiça, relativas ao que se deve fazer. A *eudaimonia*, que na ética aristotélica ocupava o posto supremo entre os fins de toda atividade humana, já não mais se estende ao conceito de justiça. Assim, "o ponto de vista moral precisa diferenciar o justo e o bem"¹⁸ e é dessa diferenciação que permite à moral da justiça contrapor dever e inclinação: como conseqüência disto, do ponto de vista da ética clássica, a razão prática perde totalmente o seu lugar se o juízo moral se restringir a obrigações interpessoais, deixando a questão sobre como devemos viver à decisão cega ou ao puro impulso; por outro lado, a questão "Por que agir moralmente?" não conta com uma resposta satisfatória, pois ao contrário da ética clássica, a razão prática permite, e em certo sentido promove, uma dissociação entre obrigação e

15. Cf. *Ibid.*, p. 117. Trad. it. p. 81-2.

16. Cf. J. HABERMAS, "Remarks on discourse ethics", p. 24.

17. Cf. "Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotleianism", p. 118. Trad. it. p. 83.

18. *Ibid.*, p. 119. Trad. it. p. 84.

interesse pessoal, de modo que, por ser o mesmo sujeito a fazer uma reflexão racional o mesmo a desejar, mais dificilmente ele adquiriria as motivações de justiça: certamente é por isto que o conceito kantiano de autonomia envolve a capacidade do sujeito de vincular sua vontade e ser guiado na ação somente pelo juízo moral.¹⁹

Numa segunda abstração, a razão prática é transformada de uma faculdade de deliberação prudente, no interior do horizonte estabelecido por uma forma de vida, em uma faculdade da razão pura operando independentemente dos contextos particulares. Do ponto de vista moral, a razão prática deixa passar ao largo as questões concernentes à aplicação da norma, concentrando seus esforços na justificação desta, ao contrário do que se dava com a *phrónesis*, que se ocupava da deliberação efetiva diante de casos particulares concretos. A clareza e estabilidade na concepção do que seja a vida boa e o conjunto da experiência do *phronimos* tornava curto o caminho percorrido da razão à ação no contexto da sabedoria prática aristotélica, ao passo que no contexto da razão prática no sentido kantiano, não se ocupando da busca de um fim como a felicidade (*ευδαιμονία*)²⁰ nem hierarquizando modos de vida, mas tentando abstrair estes casos particulares em nome da universalidade do juízo moral, tudo, todos os modos de vida, contariam somente como hipótese cuja validade seria comprovada somente pelo concurso da autoridade de boas razões. É importante destacar a dualidade que se coloca: de um lado, a *phrónesis* aristotélica tenta harmonizar o conhecimento do universal com o conhecimento do particular, mas realçando fortemente a maior importância deste para ação; de outro, a razão prática kantiana prioriza o dado universal, a capacidade de elaborar juízos cada vez mais abrangentes e universais. Mas Kant, tal como observa Habermas, rompe de tal maneira com o pensamento convencional que permanece ao lado da sua razão prática o risco constante de insensibilidade ao contexto. Desse modo, a justificação moral seria simplesmente a aplicação dedutiva de princípios abstratos básicos a casos particulares, nos quais pouco contaria o contexto ou as consequências das

19. Cf. *Ibid.*, p. 119-20. Trad. It. p. 84-5.

20. Hannah Arendt observa que, para Kant, "um deleite inteiramente puro, não perturbado nem pela lembrança da necessidade que o precedeu, nem pelo medo da perda que certamente o sucederá, não existe. A felicidade como um sólido estado de corpo e alma, estável, é impensável para os homens na Terra", de modo que ela, enquanto tal, não pode ser fim último da ação humana. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 41.

ações. Assim, para ele, Kant paga o preço da rigidez de uma ética da convicção e, de uma maneira geral, “problemas de aplicação de normas implicitamente pressupostas são mais urgentes que esses de justificação”.²¹

Por fim, a razão prática kantiana estabelece uma precedência das questões de cognição moral (de um sujeito isolado) sobre as questões de orientação prática, abstraindo das tradições e instituições que dão sentido às formas de vida particulares e coletivas, com seus costumes e práticas específicas e seus deveres e virtudes concretos. As conseqüências disto são, segundo Habermas:²² a) a pressuposição de uma “concepção atomística da pessoa”, na medida em que os indivíduos são tidos como examinadores competentes, capazes de abstrair do próprio contexto vital no qual estão inseridos e dos vínculos sociais aos quais estão ligados, se pondo de frente a todos os outros como Outro, como indivíduo isolado; b) ademais, de uma perspectiva contextualista, é dubitável que algum conceito de justiça possa pretender validade universal, pois “mundos da vida são totalidades que existem somente em sua forma plural” e, por conseguinte, “conceitos de justiça não podem ser separados da totalidade complexa de uma vida ética concreta e uma *determinada* idéia de vida boa”.

Assim Habermas resume as objeções à teoria moral de tipo kantiano:

*“A característica deontológica do dever (Sollen) como fenômeno moral fundamental torna inevitável a abstrata separação entre o justo e o bem, entre dever (Pflicht) e inclinação. Isto conduz à abstração das motivações indispensáveis, com a conseqüência de não fornecer mais uma resposta plausível à questão sobre por que devemos agir moralmente. A característica cognitivista própria do plano pós-tradicional do juízo moral privilegia questões de fundação da norma [negligenciando sua aplicação]... A característica formalística que privilegia o universal em relação ao particular se conjuga com um conceito atomístico da pessoa e a uma idéia contratualística da sociedade. Isto conduz à abstração de uma vida ética que só pode assumir forma concreta em particulares formas de vida”.*²³

21. “Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism”, p. 120. Trad. it. p. 86.

22. Cf. *Ibid.*, p. 121. Trad. it. p. 86-7.

23. *Ibid.*, p. 122. Trad. it. p. 87-8.

Feitas essas observações críticas, seguindo os passos de Habermas, interessa-nos notar, ainda com ele, que a reflexão conduz a duas alternativas: ou retornar ao aristotelismo ou modificar a abordagem kantiana de modo que ela possa dar conta das objeções legítimas. A primeira opção só pode ser feita se houver a intenção de restaurar um modo de pensar metafísico, como querem os neo-aristotélicos, pois, ainda segundo Habermas, “a tentativa deles de desenvolver uma filosofia prática, atingindo o espírito aristotélico e sem fazer recurso a premissas metafísicas, dá com dificuldades que, a meu ver, são insuperáveis”.²⁴

A quais premissas metafísicas seríamos obrigados a retornar e dificilmente conseguiríamos sustentar? Primeiro, se levarmos a sério o pluralismo moderno não teríamos condições de estabelecer uma hierarquia dos modos de vida, como via universal de salvação, que firmasse com clareza os melhores bens e o melhor fim, ou mesmo os melhores meios para que este fosse alcançado. Nas sociedades modernas encontramos uma pluralidade de formas de vida individual e coletiva que correspondem a uma multiplicidade de idéias sobre a vida boa.²⁵ Como conseqüência disto temos que abandonar uma das duas alternativas seguintes, segundo Habermas: a) ou a pretensão da filosofia clássica de hierarquizar os modos de vida, colocando um deles num ponto privilegiado em relação a todos os outros; b) ou o moderno princípio de tolerância segundo o qual uma forma de vida é tão boa como qualquer outra e tem igual direito a existir.²⁶

Em segundo lugar, a própria *phrónesis*, quando subtraída do seu fundamento metafísico, ou acaba sendo dissolvida no mero senso comum, ou desenvolvida segundo um conceito de razão prática que satisfaça os critérios da racionalidade procedural.²⁷ Isto equivale a afirmar que a *phrónesis* deve renunciar a orientação na deliberação em casos particulares imediatos referenciada pela busca da vivência de virtudes estabelecidas por um determinado modo de vida em nome do ponto de vista moral, do estabelecimento de um

24. Ibid., p. 122. Trad. it. p. 88.

25. Em “Remarks on discourse ethics”, Habermas defende a idéia de que “a vida moderna é caracterizada por uma pluralidade de formas de vida e convicções concorrentes. Por esta razão... o tradicional conhecimento estabelecido da vida ética concreta é lançado em uma dinâmica de problematização da qual hoje não se pode escapar”, p. 22.

26. Cf. “Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism”, p. 122-3. Trad. it. p. 88.

27. Cf. Ibid., p. 124-5. Trad. it. p. 91.

acordo intersubjetivo o mais amplo possível que supere os limites colocados pelo nosso saber local e pelo nosso modo de vida etnocêntrico. Se assim realmente for, de fato não tem mais sentido afirmar que esta *phrónesis* estilizada corresponda à sabedoria prática tal como a pensou Aristóteles.

Por fim, Habermas defende que se sustentamos a tese aristotélica de que o juízo moral se encontra ligado ao *ethos* de um lugar particular, devemos estar dispostos a renunciar ao conteúdo emancipatório do universalismo moral e a negar de início a simples possibilidade de submeter a uma crítica moralmente inexorável a violência estrutural inerente a condições sociais caracterizadas por uma exploração e repressão latente. Mais que isto, “só a passagem ao plano pós-tradicional do juízo moral libera das limitações estruturais do discurso familiar e consuetudinário”.²⁸

II.2

Habermas não vê na equiparação entre *phrónesis* e senso comum uma saída para a manutenção do conceito de sabedoria prática. Hannah Arendt não parece pensar do mesmo modo, pois tenta equiparar a *phrónesis* ao juízo que cobra do senso comum seu padrão de medida. Nessa seção tentaremos explorar as análises feitas por Hannah Arendt com o intuito de examinar se elas se incluem, numa abordagem preliminar, no conjunto do pensamento neo-aristotélico criticado por Habermas ou representam uma saída para a retomada do potencial orientador da prática da ética clássica, sem recair no estabelecimento de premissas metafísicas.

Quando utilizamos a palavra “manutenção”, logo acima, não deixamos de o fazer com uma certa cautela. Muito embora H. Arendt seja acusada por Habermas de estar presa a uma teoria da ação aristotélica, cabe notar que ela subverte justamente uma das bases desta teoria: a hierarquia das atividades humanas. Ela observa que tradicionalmente e até o início da era moderna, a expressão *vita activa*, em relação à *vita contemplativa*, jamais perdeu a sua conotação negativa de “inquietação”, de estado de não-contemplação, e, por isso mesmo, gozou de limitada dignidade, na medida em que só atendia às necessidades de um corpo vivo²⁹ que não podia dedicar-se exclusivamente à atividade superior da contemplação: a *vita activa* era expressão dos limites da *vita contemplativa*.

28. Ibid., p. 125. Trad. it. p. 91. Ver também Id., “Remarks on discourse ethics”, p. 24.

29. Cf. H. ARENDT, *A Condição Humana*, p. 23-4.

Nesse sentido, defende a idéia de que o uso que faz da expressão *vita activa* está em manifesto conflito com a tradição, não porque duvide “da validade da experiência que existe por trás dessa distinção, mas da ordem hierárquica que a acompanha desde o início”.³⁰ Não obstante, o uso que dá à expressão *vita activa* “pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior”.³¹

A ação corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, habitam o mundo, e, como tal, é a condição de toda vida política: “a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”.³² A ação, por outro lado, se encontra também intimamente ligada à condição humana da natalidade (e não com a mortalidade, como tradicionalmente se concebeu), ao fato de que cada nascimento representa a infinidade de possibilidades que é cada início e cada ação.

A pluralidade humana, que é condição básica da ação e do discurso, possui o duplo aspecto: da igualdade — que permite a compreensão dos homens entre si, a compreensão do passado uma certa capacidade de previsão do futuro — e da diferença, o que torna necessário aos homens agir e falar para se fazerem entender. Desse modo, não soa estranho afirmar que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano”.³³ A ação, como início, corresponde à condição humana da natalidade, enquanto o discurso, pela distinção que evidencia, corresponde à condição humana da pluralidade, e, como tal, fazem parte do mesmo processo. A ação é revelada por meio do discurso e só se torna humanamente relevante enquanto é revelada pela palavra falada, identificando o autor, sua ação e sua intenção. Ela tende a revelar o agente no ato e esta revelação supõe tanto a convivência das pessoas quanto a existência de um espaço público onde possa se dar tal manifestação.³⁴

Hannah Arendt mantém a distinção entre *praxis* e *poiesis*, entre ação e fabricação, mas às preocupações aristotélicas em assegurar a

30. Ibid., p. 25.

31. Ibid., p. 26.

32. Ibid., p. 16.

33. Ibid., p. 189.

34. Cf. Ibid., p. 193.

primeira como espaço de deliberação sábia vinculada ao contexto e a segunda como espaço da aplicação de uma *techne*; ou mesmo em preservar à primeira o caráter de fim em si mesma, na medida em que cada passo em direção ao fim já é um fim em si mesmo e último, enquanto na fabricação o fim só se realiza na construção do objeto produzido e é sempre um fim condicional, que se torna novamente um meio; enfim, a essas distinções ela acrescenta o temor de que se aplique a *techne* no âmbito da ação, pela tentativa de incluir nesta última uma noção de processo e uma previsibilidade que não significariam, na opinião de H. Arendt, senão a sua ruína. Ela observa que

“toda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de ‘instrumentalidade’”.³⁵

Isto se deve precisamente devido ao fato de que ante o triplo malogro da ação — a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores — os homens buscaram sempre um substituto da ação, de modo que pudessem se proteger dela numa atividade, como a fabricação, em que o homem fosse senhor dos seus atos do início ao fim.³⁶

Os gregos não incluíam a relação de governo, símbolo e garantia da tranqüilidade e da ordem, no âmbito da ação, da política, pois a identificava com a relação senhor/escravo, própria não da esfera pública, mas da esfera privada. Mais do que isto, o governo, separando os que sabem dos que fazem — na medida em que “o que sabe não precisa executar, e o que executa não precisa pensar ou conhecer”³⁷ — assusta aos gregos: primeiro por trazer implícito o pressuposto de que cada um deveria cuidar somente dos seus negócios privados, uma vez que o soberano cuidaria dos negócios públicos, o que faria a estrutura da *pólis* carecer de sentido; e em segundo lugar por dissipar a figura do *phronimos*, do agente num sentido estrito, do que delibera (julga) e age, tornando o agente um simples executor de processos e

35. Ibid., p. 241.

36. Cf. Ibid., p. 232.

37. Ibid., p. 234.

deliberações externas. Enfim, o governo representa uma clara tentativa de evitar a política, cuja consequência mais explícita é a inclusão da ação como uma modalidade da fabricação.

É a partir da configuração de tal cenário que faz sentido para Hannah Arendt a recuperação da relevância do juízo para a esfera da política. Mas em que deve consistir tal juízo? A resposta a esta questão pode ser encontrada no exame feito por ela do juízo de gosto kantiano.

Hannah Arendt já começa a tratar da filosofia política de Kant considerando que ele próprio não se dedicou a escrever uma tal filosofia política. Pelo contrário, os textos que têm sido reunidos como constituindo uma tal filosofia política ou mesmo uma *Quarta Crítica* (como *À Paz Perpétua*) ou são mero jogo de palavras, como ele mesmo afirma, ou preocupações da sua filosofia prática (como o conceito de lei) e mesmo com a história. Por outro lado, a sua razão prática, tal como expressa no imperativo categórico, se sustenta na necessidade de pôr o pensamento em harmonia consigo mesmo, ao passo que o juízo, para ser válido, depende da presença dos outros, obtém sua validade específica do potencial acordo com os outros.³⁸ Em tais condições, tal como ela defende, o procedimento a ser seguido é justamente o de percorrer toda a sua obra e perceber nela os elementos políticos.

Concluído o seu ofício crítico, do qual ainda ficaram pendentes os temas da sociabilidade e do sentido da necessidade da existência do homem, Kant se dedica a um tópico favorito do século XVII, o tema do gosto. Com base nele, tanto descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, o *juízo*, como excluiu da competência dessa nova faculdade as proposições morais. Assim, o belo e o feio passaram, observa Arendt, a ser decididos pelo gosto e pelo juízo, ao passo que o certo e o errado seriam decididos somente pela razão.³⁹

Na *Crítica do Juízo*, suas duas partes constituem justamente um encaminhamento de resposta para as questões pendentes. Os seus tópicos — que segundo H. Arendt são: “o particular como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade...”⁴⁰ — assumem uma conotação eminentemente política, pois o

38. Cf. Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 274-5.

39. Cf. Leituras sobre a Filosofia Política de Kant, p. 17.

40. Ibid., p. 22.

juízo do particular não ocupa lugar na filosofia moral kantiana. Enquanto a razão prática, por meio do "raciocínio", diz o que devo fazer por meio de imperativos, o juízo, que não é a razão prática, provém do gosto, da satisfação inativa.⁴¹ O juízo, a rigor, como veremos, não possui implicações práticas.

Para H. Arendt, o problema de Kant, na última fase de sua vida, é justamente o de como reconciliar o problema da organização do Estado com o preceito da razão prática, ou seja, o problema de fazer do homem bom cidadão independentemente de ele ser bom ou mau.⁴² A sua tentativa de solução de tal problema caminha ao lado da sua afirmação de que em política, distintamente da moral, tudo depende da conduta pública,⁴³ a ponto de a sua preocupação com a política se converter quase sempre em uma preocupação com a publicidade, por um lado, e com a comunicabilidade, por outro, elementos básicos da "sociabilidade".

Hannah Arendt tem a pretensão de poder compreender os aspectos básicos da filosofia política kantiana com base em uma análise das relações entre Filosofia e Política, ou melhor, como ela mesma enuncia, da provável atitude do filósofo em relação ao domínio da política. É a partir de Platão que ela considera ter se estabelecido uma ruptura entre o modo de vida do filósofo e o modo de vida da *pólis*. Já antes a cidade denunciava a inabilidade do filósofo para a vida pública, pois ele não sabia o que era bom para si, mas é somente a partir do julgamento de Sócrates que esta mútua depreciação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* vai assumir o caráter de incompatibilidade. O resultado disto é justamente o de que a partir de Platão o interesse dos filósofos pelos "negócios humanos" vai estar guiado pela tentativa de sobrepor as verdades filosóficas ao domínio público, a ponto de H. Arendt poder afirmar que o objeto de toda a filosofia política não é propriamente a política, mas a sua relação com a filosofia.⁴⁴ Considerando-se a morte como a separação entre alma e corpo, tornou-se tópico geral entre os filósofos, também a partir de Platão, uma preferência pela morte.⁴⁵

Os negócios humanos, segundo H. Arendt, são considerados segundo três perspectivas: a espécie humana e seu progresso; o

41. Cf. *Ibid.*, p. 22-3.

42. Cf. *Ibid.*, p. 25.

43. Cf. *Ibid.*, p. 26.

44. Cf. *Ibid.*, p. 32.

45. Cf. *Ibid.*, p. 33.

homem como ser moral e fim em si mesmo; e os homens no plural, cujo “fim” verdadeiro é a sociabilidade. Dizer “homens no plural”, no caso, é o mesmo que dizer que são criaturas não-autônomas, limitadas à Terra, que precisam da companhia do outro mesmo para o pensamento, vivendo em comunidade, dotadas de senso comum, de um senso comunitário, tal como aparece na primeira parte da *Crítica do Juízo*.⁴⁶

Embora concorde com os filósofos clássicos com relação à valorização da vida, não se pode dizer o mesmo com respeito ao corpo e aos sentidos. Kant sustenta, em contraposição direta a Platão, por exemplo, “que todo conhecimento depende da interação e cooperação entre sensibilidade e intelecto”,⁴⁷ de forma que o corpo não se torna um limite, mas um aliado do intelecto. A principal consequência disto, para o filósofo, é que ele passa, em primeiro lugar, a ser tido como alguém que clarifica as experiências tidas por todos e que por isto mesmo não deve viver entre os filósofos ou isolado do mundo, mas entre seus companheiros; em segundo lugar, defende que não é exclusividade do filósofo “avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer”, pois pode ser desempenhada por qualquer pessoa de bom senso.⁴⁸

Em Kant o próprio filosofar é tido como necessidade da razão e desta forma faz desaparecer a hierarquia entre os modos de vida, onde *bios théorétikos* seria o mais elevado, e juntamente com ela se vai a preocupação urgente e temerosa do filósofo para com a política, isto é, o filósofo, compartilhando com todos a razão e as suas implicações, não tem mais por que temer ter sua vida governada por um político que, como tal, tenderia a ser estulto. Nas palavras de H. Arendt, “o resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um ‘asilo insano’, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo”.⁴⁹ O que resta então à filosofia? Segundo Kant, a crítica.

Este traço da herança iluminista confere à filosofia a tarefa negativa, crítica, delimitadora, de tornar pura a razão. O “pensamento crítico” constitui a resposta kantiana tanto à metafísica dogmática quanto ao ceticismo e, como tal, consiste não em uma nova doutrina, mas em “um novo modo de pensar”, caracterizado em primeiro

46. Cf. *Ibid.*, p. 37.

47. *Ibid.*, p. 38.

48. Cf. *Ibid.*, p. 38-9.

49. *Ibid.*, p. 40.

lugar pela modéstia da sua pretensão: embora talvez os homens não sejam capazes da verdade, por serem finitos, certamente são capazes de indagar a respeito das faculdades humanas, tais como lhes foram dadas.⁵⁰

Muito embora a crítica assuma um caráter negativo, ao explicar os limites da razão especulativa, é justamente aí que se encontra sua “positividade”. A principal força destruidora do empreendimento kantiano foi justamente a dúvida que lançou sobre a possibilidade até então tida como certa, clara e evidente, de que o sujeito pudesse conhecer por meio da metafísica com a mesma validade das outras ciências.

A crítica em Kant é limitação e purificação. No entanto, para ele, ela não constituía, como para Marx, o elo entre teoria e prática, papel desempenhado, segundo ele, pelo juízo. Se a arte do pensamento crítico traz implicações éticas explícitas na teoria kantiana, como a regra da não-contradição entre ação e ego pensante no imperativo categórico, as suas implicações políticas, não são menos explícitas. O pensamento crítico, diferentemente do pensamento dogmático e do especulativo, “é por princípio anti-autoritário”, pois implica uma ampla exposição ao exame livre e aberto do maior número possível de pessoas.⁵¹

Kant chega a identificar, na leitura de H. Arendt, a liberdade política com o uso público da razão, com a liberdade para falar e publicar. Aí a própria atividade do pensamento depende do seu uso público, pois nenhum pensamento poderia se constituir sem o “teste do exame livre e aberto”. Embora o pensamento, por fim, consista numa ocupação solitária, a faculdade de pensar, “exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós”.⁵² O pensamento crítico exige comunicabilidade, depende dos outros para ser possível. E tal comunicabilidade implica e exige uma comunidade de homens a que se possa endereçar. É nesse contexto que surge a necessidade e o imperativo da comunicabilidade geral que Kant exigia dos juízos de gosto.

A maiêutica socrática realizou justamente a transição do objeto de preocupação da filosofia dos céus para o âmbito da opinião dos

50. Cf. *Ibid.*, p. 44-5.

51. *Ibid.*, p. 51.

52. Cf. *Ibid.*, p. 52 e 53.

homens, que passou a ser examinada em suas condições e implicações latentes. O pensamento crítico consiste nesse exame das implicações das afirmações, e como tal supõe a disposição geral de todos em prestar contas do que dizem, a se responsabilizarem pelo que pensam e pregam. A arte do pensamento crítico, por seu turno, não é apreendida no simples movimento de análise das tradições e doutrinas que herdamos, “mas precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento”.⁵³

Esse movimento auto-reflexivo, por sua vez, supõe publicidade, prevê a possibilidade de contato com o pensamento dos outros, por um lado, e a consideração dos pontos de vista dos outros, por outro, *conditio sine qua non* da imparcialidade. Em Kant tal imparcialidade é expressa em sua quase totalidade no conceito de “mentalidade alargada” ou “alargamento do espírito”, que nada mais é do que, pelo uso da imaginação, o movimento de consideração do pensamento dos outros, por meio da comparação de nossos juízos com os juízos possíveis, e, nesse sentido, corresponde à capacidade de pensar representativamente. Assim, do pensamento crítico podemos afirmar, segundo H. Arendt, que “certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados”,⁵⁴ o que implica, de início, uma desconsideração do interesse próprio.

Muito embora Kant ensine a levar os outros em consideração, observa Arendt, “ele não nos diz como agir”.⁵⁵ O cidadão do mundo, o homem dotado de “mentalidade alargada”, da capacidade de alcançar um “ponto de vista geral”, na terminologia kantiana, não passaria, segundo ela, de um espectador do mundo, pois o cidadão é conceitualmente envolvido por responsabilidades, obrigações e direitos e limitado territorialmente.

Segundo H. Arendt, Kant não está preocupado com a faculdade do juízo no ator, mas somente no espectador. Pelo seu “princípio transcendental da publicidade”, segundo o qual “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas”, ele explicita o conflito entre o ator, que nem sempre pode divulgar publicamente suas intenções, e o especta-

53. *Ibid.*, p. 56.

54. *Ibid.*, p. 57.

55. *Ibid.*, p. 58.

dor judicante, que é o conflito mesmo entre política e moralidade, tal como apresentado em *À Paz Perpétua*. Tal conflito ele soluciona por meio de uma formulação positiva do princípio, isto é, "todas as máximas que *necessitam* de publicidade (para não malograr em seu fim) concordam com o direito e a política unidos".⁵⁶ Para H. Arendt esta solução deriva da filosofia moral kantiana, em que a publicidade já é um critério de retidão: "a moralidade, aqui, é a coincidência entre o público e o privado". Ainda segundo ela, tal solução supõe "a existência de um espaço público ao menos para a opinião, senão para a ação".⁵⁷ Mas passemos à relação entre ator e espectador.

Kant tem como pressuposto um propósito da natureza em direção à produção de uma harmonia entre os homens e, em consequência, também supõe o progresso. O espectador, não estando envolvido na ação, tem condições, segundo ele, de perceber esse desígnio da natureza, de compreender o sentido fundamental dos eventos, oculto para o ator. Em primeiro lugar há a posição do observador, e o sentido vislumbrado por ele é viabilizado justamente pelo seu não-envolvimento; em segundo lugar há a idéia do progresso, uma "astúcia da natureza ou da história",⁵⁸ tornando possível o juízo do evento de acordo com a sua promessa para as gerações futuras.

Para H. Arendt, não há novidade na concepção segundo a qual somente o espectador está apto a compreender o sentido dos acontecimentos, pois corresponde à idéia da superioridade do modo contemplativo de vida, sustentada no *insight* "de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir".⁵⁹ O ator, estando inserido nos processos, nos eventos, não teria condições de ver o todo, seria parcial por definição, ao passo que o espectador, não tomando parte nos acontecimentos, seria imparcial também por definição. A condição do juízo é estar fora do jogo.

Em segundo lugar, ao ator importa o modo como ele aparece aos outros, ele se preocupa com a fama que advém da opinião dos outros. Em suma, "o ator depende da opinião do espectador", o padrão é dado por este. O ator não goza da autonomia do espectador, que se conduz de acordo com uma "voz inata da razão". O que importa aqui, dentre outros aspectos relevantes, para a leitura arendtiana de Kant, é que para este somente do ponto de vista do espectador se

56. Cf. *À Paz Perpétua*, Apêndice, p. 79.

57. *Lições sobre a filosofia política de Kant.*, p. 64-5.

58. Cf. *Ibid.*, p. 68 e 71.

59. *Ibid.*, p. 71.

pode alcançar a imparcialidade do juiz, que simultaneamente, ao se lançar para o ponto de vista “teórico” do observador, abandona a *doxa*,⁶⁰ que é tanto opinião quanto fama.

Kant, observa H. Arendt, alia à noção da superioridade do *bios théorétikos* a idéia de progresso. Enquanto o espectador grego se ocupava com o evento individual, que devia seu sentido somente a ele mesmo, para Kant o evento ganha sentido no momento em que pertencer à “história do mundo”, de modo que a sua importância se deve ao fato de que ele abre horizontes novos para o futuro. O sujeito da história, em tal contexto, não é o ator individual, mas a própria espécie humana. Enquanto no centro da filosofia moral kantiana se encontra o indivíduo, no centro da sua filosofia da história se encontra o próprio gênero humano.⁶¹ É nesse sentido que o espectador, e somente ele, pode julgar, perceber o sentido dos eventos: ao ocupar a perspectiva geral de um “espectador do mundo”, ele tem condições de, tendo uma idéia do todo, perceber a efetuação ou não do progresso nos eventos particulares. É o todo que confere significado aos particulares.

A posição “teórica” do espectador o compromete desde o início com o isolamento do convívio com os outros, pois tradicionalmente o *bios théorétikos*, o modo de vida filosófico, se realiza no isolamento. Tal como aparece em Platão, a distinção entre os modos de vida ativo e contemplativo coincide com a distinção entre os que sabem o melhor a fazer, e os que simplesmente se encarregam disto. O lugar que ocupa a publicidade no pensamento kantiano sobre o juízo e a ação o colocam em discordância com as concepções platônicas.

H. Arendt observa que estamos acostumados a lidar com a diferença entre contemplação e ação em termos da relação entre teoria e prática e é justamente neste âmbito, no que se refere à ação, que surge uma discordância entre ambos. Para Kant, “prática significa moral” e trata do indivíduo enquanto indivíduo; em questões práticas, o juízo, originado do “prazer contemplativo”, não ocupa uma posição decisiva, mas somente a vontade guiada simplesmente pelas máximas da razão.⁶² O oposto da prática seria o uso especulativo da razão. Assim concebendo Kant a prática, H. Arendt prefere compreender a sua teoria política se distanciando da dicotomia teoria/prática e se aproximando da dicotomia gênio/gosto, ou melhor, entendendo a

60. Cf. *Ibid.*, p. 72-3.

61. Cf. *Ibid.*, p. 75.

62. Cf. *Ibid.*, p. 78.

relação teoria/prática em questões políticas por meio do exame da distinção entre o espectador e o ator na Crítica do Juízo.

Na sua análise do juízo estético, Kant estabelece uma distinção entre o gênio, requerido para a produção das obras, e o gosto, requerido para o julgamento das obras. Enquanto o gênio “é uma questão de imaginação produtiva e originalidade”, o gosto “é mera questão de juízo”.⁶³ Assumindo a beleza como o acordo entre a imaginação e o entendimento,⁶⁴ Kant admite a subordinação do gênio ao gosto, ao juízo, pois este além de significar a disciplina, une as faculdades requeridas pela bela-arte — imaginação, intelecto, espírito e gosto.

Embora concorde com o papel fundamental do juízo, H. Arendt observa: *a)* que sem o gênio não haveria o que julgar; *b)* que o gênio é que garante, por meio de suas representações, a comunicabilidade do elemento inefável no estado do espírito (*Gemütszustand*). Se é isto que cabe ao gênio do artista, ao juízo do espectador cabe criar o espaço onde os objetos belos possam aparecer, o espaço da comunicabilidade. Os críticos e espectadores constituem o domínio público que asseguram até que a originalidade do artista ou a inovação do ator possam ser compreendidas. A faculdade que une os espectadores nesse domínio público é o juízo, e para poder ser espectador, e isto tem enorme relevância política, basta compartilhar do senso comum, que é justamente o oposto do *sensus privatus*, da nossa capacidade lógica de raciocinar que funciona bem sem a comunicação.⁶⁵

O que surpreende, observa Arendt, é que esse senso comum, a faculdade de julgar, se baseie justamente no sentido do gosto, que parece nos fornecer, assim como o olfato, as sensações mais incomunicáveis.⁶⁶ Enquanto os outros sentidos nos fornecem sensações que, no mínimo, são representadas pela palavra, diante das sensações produzidas em nós pelo gosto podemos somente nos posicionar em termos de “isso é agradável” ou “isso é desagradável”. Não pode haver discussão em questões de gosto — *de gustibus non disputandum est* — justamente porque o sujeito é diretamente afetado, e o problema em questões de gosto é justamente este, o de que eles não são comunicáveis.

O que soluciona o dilema de fundar o juízo, que exige comunicabilidade, em um sentido incomunicável é, por um lado, a *imaginação*, “a habilidade de tornar presente o que está ausente”, de

63. Ibid., p. 79.

64. Crítica do Juízo, § 50.

65. Cf. Lições sobre a filosofia política de Kant., p. 80-81.

66. Cf. Ibid., p. 82.

representar na mente o que já apareceu aos sentidos, fazendo com que a reflexão não se dê mais sobre os objetos, mas sobre a sua representação;⁶⁷ e o *sensus communis*, regra de decisão da comunicabilidade, uma vez que impõe como condição de validade de nossos juízos a transcendência das condições subjetivas ou privadas em direção a uma condição intersubjetiva.

O belo não é o que agrada a percepção, mas o que agrada na representação, "pois agora a imaginação preparou-o de modo a que eu possa refletir sobre ele".⁶⁸ Por meio da representação, entende H. Arendt, estabelecemos a distância, o desinteresse e assim nos encontramos em condição de apreciar algo em seu próprio valor, pois é só nessas condições que se dá a imparcialidade. O belo, por outro lado, em questões de gosto, só faz sentido quanto estamos em sociedade e é nessa necessidade de companhia para o juízo que se vislumbra o caráter não-subjetivo do gosto: "o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos [o gosto e o olfato] é a intersubjetividade".

Quem julga, enquanto humano que é, o faz como membro da comunidade formada pelos homens que partilham da companhia dos outros. É por isso que o juízo reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em consideração seus possíveis juízos. No juízo há duas operações do espírito: a da imaginação e a de reflexão, que é o juízo propriamente dito, cujo critério é a comunicabilidade ou publicidade e a regra de decisão é o *sensus communis*.⁶⁹ Esse duplo movimento é que torna possível a condição que H. Arendt considera mais importante de todos os juízos, a da imparcialidade. Ela observa que, na distinção entre o espectador e o ator, a vantagem que aquele leva "é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne".⁷⁰

O *sensus communis* é o que partilhamos com todos os outros membros da comunidade à qual pertencemos. A própria comunicação, o discurso, depende dele. Como afirma Kant,

"sob o sensus communis devemos incluir a idéia de um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (a priori) o

67. *Ibid.*, p. 83.

68. *Ibid.*, p. 86.

69. Cf. *Ibid.*, p. 89.

70. *Ibid.*, p. 88 Cf. p. 87.

modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade... Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos”.⁷¹

Não precisamos prosseguir demoradamente no exame dessa longa citação para entender por que H. Arendt estabelece uma analogia imediata entre juízo estético e juízo político. Para ela,

“em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo comum a todos os seus habitantes”.⁷²

O gosto é justamente o “senso comunitário”, a faculdade de julgar aquilo que converte nosso sentimento em uma representação comunicável sem a mediação de um conceito, “de julgar *a priori* a comunicabilidade de sentimentos que se ligam a uma dada representação”.⁷³ É nesse sentido também que os juízos não têm a validade de proposições cognitivas ou científicas, de forma que quando julgamos não podemos simplesmente fazer com que os outros concordem com nossos juízos, temos que persuadi-los apelando justamente para o senso comum.

Se a mentalidade alargada é a *conditio sine qua non* do juízo, o senso comum é condição da mentalidade alargada, pois as condições privadas nos condicionam, imaginação e reflexão, que visam a comunicabilidade e a publicidade, “tornam-nos capazes de *liberar-mo-nos* delas e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa que é a virtude específica do juízo”.⁷⁴ A comunicabilidade, por sua vez, de-

71. Crítica do Juízo, § 40.

72. Entre o passado e o futuro, p. 276.

73. Crítica do Juízo, § 40.

74. H. ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94.

pende da mentalidade alargada, pois só podemos nos comunicar, nos fazer entender, quando somos capazes de pensar com base na perspectiva da outra pessoa. Assim, pelo menos uma das nossas faculdades do espírito, a faculdade do juízo, "pressupõe a presença dos outros". Constitui parte elementar da humanidade do homem partilhar com os outros a estada nesse mundo, o direito comum à face da terra. Disto H. Arendt conclui que "quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo, e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo".⁷⁵

Para tentar resolver a dificuldade de o juízo ter que pensar somente o particular, sendo que o próprio pensar significa generalizar, H. Arendt recorre a duas idéias que devem ser refletidas em Kant a fim de chegar ao juízo. Em primeiro lugar, a idéia de um "pacto original do gênero humano", de onde deriva a idéia de humanidade. Por esta idéia se consegue compreender o fato de que o homem, no singular, partilha, por sua própria definição, da convivência com todos os outros homens. A segunda solução de Kant, ela avalia, é a da validade *exemplar*. Por meio dela podemos compreender, em primeiro lugar, a constituição de um *objeto abstrato*, ou, platonicamente, pela aplicação de um modelo formal a todos os objetos particulares, ou, kantianamente, abstraindo as qualidades secundárias dos vários objetos de mesmo tipo que vimos na vida. Em segundo lugar, podemos compreender a escolha de um particular que pareça representar melhor a classe à qual pertence, de modo que "esse exemplar permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é *como Aquiles*, etc."⁷⁶

Mas há ainda uma outra saída kantiana para pensar o particular. A faculdade de julgar em geral sugere o pensar o particular como contido sob um universal, mas Kant estabelece uma distinção entre juízo reflexivo e juízo determinante. Neste último o universal seria dado antecipadamente e o juízo propriamente dito consistiria em subsumir cada caso particular a ele. No juízo reflexivo ele vê a possibilidade de ascender do particular ao universal sem a mediação de determinados conceitos ou padrões gerais dados antecipadamente; é um raciocínio que pensa mais o universal em relação ao particular do

75. *Ibid.*, p. 97. Ver também *Id.*, *Homens em tempos Sombrios*, p. 99-101.

76. *Cf. Id.*, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 97-8.

que o contrário.⁷⁷ Este juízo corresponde, de modo específico, à habilidade de constatar validade exemplar em um objeto particular.

O juízo é uma faculdade especificamente política tanto pelo sentido denotado por Kant, como a faculdade de ver as coisas da perspectiva de todos os demais, quanto pelo fato de permitir ao homem orientar-se no mundo comum. Este nos é dado enquanto comum precisamente pelo senso comum, o sentido que expressa a nossa ligação a uma comunidade e o juízo, segundo H. Arendt, “é a mais importante atividade em que ocorre este compartilhar-o-mundo”.⁷⁸ É por estes fatores que ela equipara juízo e *phrónesis*.

II.3

Hannah Arendt identifica juízo e *phrónesis* por serem ambas capacidades dos atores políticos referenciadas ao *sensus communis*. Essa identificação confirma o juízo como a habilidade mais intimamente associada à ação política. Mas nos interessa notar, como o faz D’Entrevés,⁷⁹ que em sua discussão do juízo do ponto de vista da ação política H. Arendt recorre mais às idéias de Kant que às de Aristóteles.

O primeiro problema que surge na identificação acima está na indicação feita por C. Lasch e R. Bernstein de uma possível contradição no emprego de *phrónesis* ao lado da idéia kantiana de “mentalidade alargada”, pois enquanto uma se dirige ao particular, outra vai na direção da universalidade e da imparcialidade. Para D’Entrevés essa contradição é apenas aparente, na medida em que a teoria do juízo estético kantiana é uma teoria do juízo *reflexivo*, que por definição busca o universal por meio do particular. Ambas as teorias se referem ao particular enquanto particular.⁸⁰ A questão que permanece refere-se ao fato de H. Arendt continuar a fazer uso do conceito de *phrónesis*, mesmo com a teoria do juízo ou, o que vem a ser o mesmo, sobre por que continua a se utilizar a teoria kantiana do juízo se Aristóteles já havia formulado o conceito de *phrónesis*.

H. Arendt parece querer conciliar os dois conceitos em nome de um mais completo. A *phrónesis* aristotélica padece de duas limitações claras: a primeira se refere ao fato de que privilegia a experiência individual do *phronimos*, o único realmente habilitado a deliberar; a

77. M. P. D’ENTREVÉS, *The political philosophy of Hannah Arendt*, p. 114.

78. *Entre o passado e o futuro*, p. 276.

79. Cf. M. P. D’ENTREVÉS, op. cit., p. 122.

80. Cf. *Ibid.*, p. 122-3.

segunda se deve à sua sustentação sobre uma sólida base metafísica, sobre um conjunto de pressupostos absolutos e universais que funcionariam como referencial na deliberação. Por sua vez, a teoria do juízo kantiana, por apelar a um acordo "virtual", potencial, não instaura uma esfera pública efetiva; por outro lado, esta teoria foi concebida do ponto de vista do espectador, do que se coloca fora do cenário dos acontecimentos, que julga sem estar diretamente envolvido, e não do ponto de vista do ator.

Ela não parece conceber a possibilidade de uma "esfera pública" constituída só de *phronimos* (e esta dificuldade permanece), mas parece crer que à base metafísica da teoria aristotélica se pode interpor uma concepção antropológica, não metafísica, referente não à natureza humana, mas à condição do homem na Terra, que pudesse orientar a atividade política.⁸¹ Desse modo, ao contrário do que parece pensar Habermas, a base metafísica da teoria aristotélica da ação não seria a sua principal limitação.

Hannah Arendt demonstra pensar que é possível conceber o juízo político da perspectiva do ator. A natureza representativa do juízo, já indicada por Kant, por meio da qual devo representar no meu juízo a opinião dos outros, como uma faculdade política, só pode ser exercida e testada em público, na livre e aberta troca de opiniões na esfera pública, o que permitiria efetivamente ao ator julgar de diferentes perspectivas, abstraindo de sua situação particular, por estar envolvido de fato na ação e em confronto com opiniões divergentes. Dito de outra forma, o ator pode julgar somente numa esfera pública efetiva e o espectador, do mesmo modo, mesmo não estando envolvido na ação, julga como membro de uma comunidade, de modo que deve apelar à opinião dos outros espectadores.

Ronald Beiner considera que a opção de Hannah Arendt por apelar mais à teoria do juízo estético de Kant que à teoria aristotélica da razão prática oferece o limite da característica formal e abstrata da teoria kantiana, a ponto de não prover uma base adequada para a teoria do juízo político. Ele observa que Kant se ocupa com as condições universais da validade possível de nossos juízos e exclui a *phronesis* do plano da razão prática, por concebê-la como uma quase-teorética e não uma genuína capacidade prática; por outro lado, o juízo estético não faz referência à teleologia, não toma fins em conside-

81. Carlo Natali observa que a noção aristotélica de ação é um conceito complexo, estreitamente ligado à sua antropologia, "que põe o homem como um ente intermediário entre a esfera natural e a esfera do divino", op. cit., p. 123.

ração. Beiner duvida da possibilidade de juízos políticos não-teleológicos serem coerentes.⁸² Mais que isto, ele teme a possibilidade de que, não conseguindo politizar o juízo estético kantiano, H. Arendt acabe por operar uma estetização da política.

Beiner sugere que se ela levasse Aristóteles mais em consideração, sua teoria daria mais conta dos contextos concretos. Mais que isto, o que importa a H. Arendt é recuperar o aspecto da deliberação pública na esfera política, o que exclui a figura do *phronimos*; e sua preocupação com a universalidade, que certamente não é herança aristotélica, a impede de conceber a idéia de que o modo de vida de uma comunidade possa vir a ser provedor suficiente (muito embora para ela a *pólis* permaneça um referencial normativo) de um padrão adequado de juízo. Para A. Wellmer, Hannah Arendt

“prova ser decididamente uma pensadora moderna quando nega a existência de algo como uma comunidade ética que proveria a base para o exercício da *phrónesis*. O mundo comum dos seres humanos, ao qual a faculdade do juízo apela, produz não uma totalidade ética existente, mas uma idéia reguladora; o *sensus communis* ganha realidade sobretudo nos raros momentos em que o juízo autônomo rompe a crosta das opiniões e idéias estabelecidas”.⁸³

Concluindo, talvez sem estilizar e arriscar tanto, nos parece extremo tanto afirmar que H. Arendt não deveria ter abandonado o conceito aristotélico de *phrónesis* quanto afirmar que ela realmente o abandonou. Como indicamos acima, ela parece recorrer ao juízo estético kantiano para resolver o problema de pensar o particular sem subsumi-lo sob um universal, simplesmente porque não há mais este universal estável, metafísico, em relação ao qual cada particular seria identificado. Nisto, o juízo estético, politizado por H. Arendt, ajuda a corrigir, ou melhor, a adaptar o conceito de *phrónesis*, que julgava o particular sobre uma sólida base metafísica. Por outro lado, a *phrónesis* ajuda na adaptação do juízo estético ao juízo político, na medida em que o ajuda a referenciar-se ao contexto. Por fim, pela esfera pública,

82. Cf. M. P. D'ENTREVÉS, op. cit., p. 132-3.

83. A WELLMER, “Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason” (manuscrito não publicado, 1985), p. 2-3, apud M. P. D'ENTREVÉS, op. cit. p. 134.

regulada pela idéia do senso comum, adapta ambas (*phronesis* e teoria do juízo) à política: primeiro ampliando o ponto de vista do juízo para além do espectador, englobando o ator, envolvido na ação de fato; depois diluindo a figura do *phronimos*, sujeito deliberador privilegiado.

Habermas teme que a identificação entre *phrónesis* e razão prática signifique, como já indicamos, uma total absorção do saber reflexivo no horizonte da prática e parece duvidar da capacidade do agente em avaliar seu contexto e seu desempenho, por estar totalmente envolvido em ambos. Hannah Arendt certamente também não quer a eliminação do saber reflexivo, mas ao contrário de Habermas, se preocupa primordialmente com a persistência da divisão platônica entre os que pensam e os que agem. Não quer eliminar a figura do espectador-juiz (o cientista social, o filósofo, o historiador), mas sim fazer com que o ator seja cada vez mais um ator-juiz, com que o saber do agente seja, além de deliberador, reflexivo.

Pelo conceito de esfera pública Hannah Arendt parece crer que restaura a vivacidade do conceito de *phrónesis* e confere concretude à faculdade do juízo, tornando-a mais que uma operação mental.

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. 7ª ed. RJ: Forense Universitária, 1995.
- . *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. 3ª ed. SP: Perspectiva, 1992.
- . *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. e ensaio crítico de A. Duarte. RJ: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim, SP: Nova Cultural, 1987.
- BENHABIB, S. "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought". *Political Theory*, vol. 16, nº 1, feb/1988, p. 29-51.
- BESNIER, B. "A distinção entre *praxis* e *poiesis* em Aristóteles". Trad. Viviane C. Moreira. *Analytica*, vol. 1, nº 3, 1996.
- D'ENTREVÉS, Maurizio P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres/Nova York: Routledge, 1994.

- DOTTI, J. "Acción, decisión y espacio público: Kant y Hannah Arendt". In: ROHDEN, V. (coord.) *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992.
- FERRY, J-M. "Habermas critique de Hannah Arendt". *Esprit*, nº 6, jun/1980, p. 109-24.
- HABERMAS, J. "La modernidad: un proyecto inacabado", In: *Ensayos Políticos*, 2ª ed., Barcelona: Península, 1994.
- . "Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism". Trad. C. P. Cronin. In: *Justification and Application*. Cambridge: The MIT Press, 1993. Trad. It. "Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo". In: *Teoria della morale*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- . "Remarks on discourse ethics". Trad. C. P. Cronin. In: *Justification and Application*. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- . "O Conceito de Poder em Hannah Arendt". In: FREITAG, B. & ROUANET, S. P. (orgs.) *Habermas*. SP: Ática, 1980.
- INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. Brasília, Ed.UnB, 1993.
- JASPERS, K. *Kant*. Ed. por H. Arendt. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1962.
- KANT, I. *Crítica del Juicio*. Trad. Manoel G. Morente. 5ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Trad. port. de Valerio Rohden e Antonio Marques, *Crítica da faculdade do juízo*. RJ: Forense Universitária, 1993.
- . *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Ricardo Ribeiro Terra, (org.) SP: Iluminuras, 1995.
- MORENTE, Manuel G. *La Filosofía de Kant*, 3ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1986.
- NATALI, C. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação". Trad. R. T. Guedes. *Analytica*, vol. 1, nº 3, 1996, p. 101-25.
- PERINE, M. "'Phronesis': um conceito inoportuno?" *Anais do Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, ANPOF*, 1993, p. 17-37.
- VILLA, Dana R. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action". *Political Theory*, vol. 20, nº 2, may 1992, p. 274-307.

WELLMER, Albrecht. *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Trad. Fabio Morales. Barcelona: Anthropos, 1994.

YOUNG-BRUHEL, E., "Reflections on Hannah Arendt's: The Life of the Mind", *Political Theory*, vol. 10, nº 2, may/1982, p. 277-305.

Argumentos por uma ética do interesse: Claude-Adrien Helvétius

Edison Pereira da Silva*

Introdução

O estudo de Claude-Adrien Helvétius é, antes de tudo, resultado de um programa de investigação mais extenso, no qual se analisam todos os aspectos relativos ao Utilitarismo, e particularmente sob a perspectiva da filosofia política e moral. Com este texto se pretende estudar os antecedentes clássicos do pensamento utilitarista na Ilustração francesa, concretamente a partir das obras de Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), *De L'Esprit* e *De L'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, que foram recebidas com grande interesse por autores como Jeremy Bentham, John Stuart Mill, T. R. Malthus e outros.

Com suas obras, limitadas pelo suposto paradigma ilustrado, Helvétius sinaliza para a busca dos "verdadeiros" princípios que regem o conhecimento (as sensações) e a atuação (as paixões) dos seres humanos, ressaltando seus aspectos menos apreciados, sua condição de seres afetados pela sensibilidade, determinados por sua psicologia, impulsionados por suas tendências emocionais, apaixonados e interessados por seu desejo permanente de felicidade etc.

Porém, não só os pressupostos epistemológicos, antropológicos e psicológicos se apresentam interessantes nos textos de Helvétius. A força com que denuncia a origem das determinações humanas nas condições meio ambientais, especificamente nas sociopolíticas, é que realmente converte sua obra em um projeto moderno. Moderno, inclusive para um leitor contemporâneo que caminhe com enorme lucidez para a urgente necessidade da tomada de consciência de um

* Pós-Graduando em Filosofia na área de Ética, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/Bolsista CAPES.

processo educativo que seja adequado a um ser humano emotivo e racional; egoísta, à medida que, inclinando-se ante a procura de um prazer, tenha capacidade de ser educado para a aquisição dos valores tendentes a potencializar em sua pessoa o altruísmo necessário para viver e atuar conforme o “bem-estar geral”.

Desde o início de seus escritos e especialmente em seus dois livros mais importantes, *De L'Esprit* (1758) e *De L'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (obra póstuma. 1773), Helvétius traça os utópicos planos de reforma no âmbito da moral, da legislação e da educação que haveriam de levar os seres humanos ao progresso e à felicidade. Valores morais laicos e cívicos são desenhados mediante um projeto pedagógico inovador em duplo sentido: primeiro, não se pode educar sem conhecer os segredos do comportamento humano, seus condicionantes, e a origem de suas determinações; segundo, a educação constrói e determina os aspectos da vida dos seres humanos de forma a ser utilizada para o bem da comunidade.

Temos um bom número de obras acerca da doutrina Utilitarista. Algumas delas são de grande valor e neste rol incluo a obra de Claude-Adrien Helvétius. Assim, falarmos sobre este autor parece ser de grande “utilidade” para a corrente de pensamento em questão, mesmo sabendo que a obra de Helvétius, *De L'Esprit*, foi julgada e condenada pelo Parlamento Francês, em 1758, como também pela Sorbone, em 1759, por ser considerada pouco recomendável, perigosa e ofensiva à doutrina religiosa vigente.

Claude-Adrien Helvétius teria sido um pensador utilitarista, obstinado em censurar a forma de poder que se fundava na arbitrariedade pois, para ele, os seres humanos são produtos do meio e devem ser dirigidos por um legislador que os leve ao pleno desenvolvimento psicofísico-moral, sabedor de que o “bem público” é o objeto da virtude e da justiça.

Sua primeira obra, *De L'Esprit*, tendo sido publicada e condenada por ser considerada pouco recomendável, perigosa e ofensiva à doutrina religiosa vigente, parece adquirir o sabor de “fruto proibido”, o que concorreu ainda mais para difundi-la. Assim, ela teria sido lida com avidez maior, despertando o interesse tanto de “mulheres frívolas” como de grandes sistematizadores como Jeremy Bentham, James Mill, Malthus e outros.

Em sua segunda obra, *De L'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, que foi editada em 1773, após sua morte, como era de seu desejo, retomará os grandes princípios de sua análise de 1758/59, mesmo se, segundo ele, “estes princípios se achem mais

entendidos e mais aprofundados dentro desta obra que dentro do *De L'Esprit*".¹

Com este trabalho se pretende apresentar e analisar o conceito de paixão em Claude-Adrien Helvétius. Para tanto, será retomada a teoria que considera a educação e a legislação, como o móvel que levaria os indivíduos a atingir o bem último, a virtude, que terá como base o bem público.

O estudo da teoria das paixões, em Claude-Adrien Helvétius, segue a evolução das obras *De L'Esprit* e *De L'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, nas quais Helvétius tem a necessidade de resgatar os determinantes das paixões, prazeres e penas físicas, como um imperativo metodológico, reduzido a um princípio explicativo único: "Prazer e dor são e serão sempre os únicos princípios de ação dos homens".²

Pressupostos antropológicos e psicológicos: a antropologia

Helvétius, perante seus contemporâneos, não diferenciaria o homem das outras espécies animais, a não ser em suas organizações físicas exteriores. Isto lhe parecia ter permitido a cada uma das espécies uma melhor adaptação ao meio, e o uso da linguagem, mais ou menos articulada, referente ao número de idéias necessárias a cada espécie, satisfaria suas necessidades.

Aos animais, no século XVIII, reconhecia-se, além da sensibilidade, o pensamento. Este pensamento, que seria próprio de cada animal, compreenderia somente um número limitado de idéias e certa capacidade de "reminiscência" comparável à memória humana, porém, salvo raras exceções, como as que teria colocado Condillac, nunca se poderia admitir neles "juízos" ou "reflexões".

Para Helvétius, a reflexão-juízo, assim como a memória, parecem não ser mais que modificações da sensação e esta parece ser comum a todos os seres vivos, portanto, não haveria sentido, para o autor do *De L'Esprit*, em diferenciá-los por suas capacidades. Tanto um como outro, homem e animal, possuiriam sensibilidade.

1. "Ces principes se trouvent plus étendus et plus approfondis dans cet ouvrage que dans celui de *L'Esprit*". HELVÉTIUS, C. A. *DE L'Homme...* Préface. P. 8.

2. "Plasir et douleur sont et seront toujours les seuls principes d'action de l'homme". HELVÉTIUS, C. A. *DEL'Esprit*. Op. cit. Disc. III. Cap. XI. P. 341.

Condillac teria estabelecido um paralelo similar ao efetuado por Helvétius, quanto à capacidade sensitiva dos animais e a dos homens, concluindo que o "instinto" animal dotaria a estes de capacidade de recordação, de invenção e de juízo, distinto dos seres humanos, e a impossibilidade essencial de converterem-se em homens, mas não suas faculdades de conhecimento.

O sensualismo de Condillac poderia tê-lo levado mais além nas conseqüências de suas proposições iniciais; porém este autor parece preferir o não-comprometimento das derivações de suas teses, no âmbito da moral e da política, limitando suas investigações às funções psicológicas dos homens. Helvétius, todavia, estenderia as conseqüências desses pressupostos antropológicos e psicológicos básicos na elaboração de suas obras.

Helvétius desenvolveria um interessante princípio antropológico-filosófico em notas de rodapé do primeiro Discurso do *De L'Esprit*. Nestas notas ele analisaria a agressividade das espécies para sua sobrevivência, sua alimentação vegetariana e também carnívora, como parte fundamental de suas capacidades para sobreviver; sua resistência às temperaturas hostis, sua possibilidade de reprodução em meios adversos e sua aptidão de referir-se, por meio de sons, às idéias que atribuíam aos objetos, articulando uma linguagem cada vez mais complexa. Helvétius parece concluir nesta passagem de sua obra que todos os animais, inclusive os homens, possuiriam sensibilidade e, conseqüentemente, derivaria destas idéias referentes às sensações percebidas, que seriam associadas ao prazer e à dor.

O prazer e a dor parecem ser, também para Condillac, o princípio motor do movimento nos animais que, na sua estátua,³ sensível a seus efeitos, evitaria o sofrimento e procuraria o prazer. Para Helvétius, prazer e dor seriam os únicos princípios inscritos nos seres humanos e nos animais por natureza. Princípios que mesmo Locke já teria admitido como característica natural dos seres humanos:

"A natureza, eu confesso, tem semeado no homem um desejo de felicidade e uma aversão à desgraça.

3. Tendo considerado as sensações como o princípio que determina o desenvolvimento de todas as faculdades humanas, Condillac teria usado como exemplo uma estátua, que seria organizada interiormente como os seres humanos e exteriormente revestida de mármore. Parece ter sido com este exemplo que Condillac teria abandonado, em suas teorias, a distinção entre sensação e reflexão. Este exemplo parece ter sido também usado por Buffon e Diderot. N. A.

Estes, certamente, são princípios práticos inatos que, como corresponde aos princípios práticos, continuam operando constantemente e influem sem cessar em todas as nossas ações".⁴

Apesar de os seres humanos e os animais serem possuidores do mesmo tipo de sensibilidade, existiriam para Helvétius diferenças entre eles, que teriam possibilitado à espécie humana expandir e construir um mundo civilizado, diferente do mundo selvagem dos animais e de alguns povos bárbaros. A superioridade da espécie humana, de sua civilização, seria o resultado da combinação de sua organização física exterior, na qual o uso do polegar opositor teria um importante papel, ao permitir-lhe fabricar ferramentas para o seu próprio proveito e elaborar um maior número de idéias em sua linguagem. Esses dois fatores teriam sido, para Helvétius, determinantes para os homens no que diz respeito à melhora da sua capacidade de adaptação ao meio, à reprodução, resistência ao clima etc., possibilitando-lhes sua "evolução".

Dada a "debilidade" física dos seres humanos, menos acentuada nos outros animais, a necessidade de sobreviver aos meios adversos teria aumentado os estímulos dos membros da espécie, condicionando-os a solucionarem inumeráveis problemas, gerando um maior número de idéias e, por isso, um maior desenvolvimento de seu espírito perante o resto dos animais.

As necessidades teriam sido, na concepção de Helvétius, o estímulo para a "evolução" dos seres humanos, seu motor; o movimento teria-os obrigado a encontrar novas idéias para enfrentarem novas situações, empurrando-os a atuarem, a saírem da inércia, pela necessidade de sobrevivência.

Sem necessidades, os seres humanos não seriam interpelados à ação e, esta "quietude" teria freado o seu desenvolvimento, o número de idéias de seu espírito. Assim, o autor do *De L'Esprit*, entenderia o motivo pelo qual certas comunidades eram pouco civilizadas, pois, satisfeitas suas necessidades básicas, não se viam incitadas a atuar; a ausência de necessidades, a falta de movimentos que estas suscitavam, privariam-nas da necessidade de incrementar suas idéias, de melhorar seus espíritos.

4. LOCKE, J. "Ensaio acerca do Entendimento humano." Abril Cultural, *Os Pensadores*. 1978.

Não poderia ser considerada nas apreciações de Helvétius uma suposta delimitação natural entre sociedades "cultas" e "néticas", porém, uma transcendência dos condicionamentos sociais, a qual ele teria julgado em sua maior ou menor "evolução". Como teria citado Duchet,

"Não há (...), para Helvétius, povos "estúpidos", somente há povos ignorantes. A inferioridade real dos selvagens não é o resultado de um vício de constituição, é de ordem puramente histórica".⁵

Nesta antropologia, na qual somente se estabelece a linguagem, com maior número de idéias, e a organização física diferente como as únicas "desigualdades" na configuração do homem, para Duchet, Helvétius:

"(...) deprecia o postulado espiritualista que supõe no homem faculdades que não se encontram em nenhum outro animal; para ele, o animal humano é um homo faber e, o que o distingue do animal é o uso que pode fazer de suas faculdades, graças à organização".⁶

Em seu sensualismo, na construção antropológica, Helvétius teria considerado que nada seria anterior à experiência. A história do homem teria gerado diferenças em seus espíritos, igualando-os numa *tabula rasa* primitiva, que lhe permitiria, ao longo de sua obra, construir o homem como exclusivo resultado do meio social, resultado das necessidades que o forçaria a satisfazê-las.

Voltaire, Diderot, Rousseau, inclusive Buffon, a quem Helvétius teria grande consideração e de quem provavelmente teria assumido a teoria acerca da linguagem, parecem não estarem de acordo com uma antropologia que não distinga, nos seres humanos, alguma capacidade superior a do animal e reduza-o a um ser sensível cuja

5. "Il n'y a pas (...), pour Helvétius, des peuples stupides, il y a seulement des peuples ignorants. L'inferiorité réel des sauvages n'est pas le resultat d'un vice de constitution, c'est purement d'ordre historique". DUCHET, M. *Antropologie et Histoire au siècle des lumières*. Ed. François Maspero. Paris. 1971. p. 403.

6. "(...) déprecie le postulat spiritualiste celui qui suppose dans l'homme, des facultés qu'on ne trouve pas en aucun d'autre animal; pour lui, l'animal humain est un "homo faber" et, ce qui le différencie de l'animal c'est l'utilisation qu'il peut faire de ces facultés, grâce à l'organisation. Idem. p. 378.

única singularidade seria a de possuir mãos e dedos peculiarmente organizados.

Rousseau teria ficado muito irritado com semelhante nivelamento do humano ao animal. Ele teria escrito em uma de suas obras, referindo-se claramente a Helvétius que,

“Comol posso observar, conhecer os seres e suas relações; posso sentir que há ordem, há beleza, há virtude; posso contemplar o universo, elevar-me até a mão de quem o governa; posso amar o bem, fazê-lo e, haveria [eu] de comparar-me aos animais! Que alma abjeta, é tu triste filosofia que te faz semelhante a eles”.⁷

O que parece ser colocado como objeção pelos contemporâneos de Helvétius, seria para ele a sua defesa; as diferentes necessidades humanas, e não as faculdades, seriam o princípio da construção das características peculiares do humano.

O que se debatia, depois de ser eliminada a caracterização humana em termos teológicos, eram as diferentes determinações que atuariam na configuração do sujeito; para uns estabelecidas desde seu “estado natural”, para Helvétius, exclusivamente procedentes do âmbito social.

Diderot teria ridicularizado essa antropologia helvéciana. Ele, como naturalista e maior conhecedor dos corpos físicos dos animais, impedia concluir que a organização física exterior pudesse determinar com exclusividade todo o desenvolvimento das diversas espécies, inclusive a humana.

Particularmente, Diderot parece considerar que muitos elementos fisiológicos influiriam na construção do homem, além de sua organização física exterior. Assim, a estrutura nervosa, a atividade do diafragma, os caracteres hereditários entre outros,⁸ teriam para ele grande influência na configuração dos seres humanos, como nos animais e, também, em um sujeito cognoscente.

7. “Comment! Je peux remarquer, connaître les êtres et ses relations; je peux sentir qu’il y a de l’ordre, il y a de la beauté et de la vertu; je peux regarder l’univers, m’hausser jusqu’à la main de qui le gouverne, je peux aimer le bien et le faire et on allait me comparer aux animaux! Quelle âme abject et toi triste philosophie qui t’a fait semblable à eux”. BARNI, J. *Les moralistes français au Dix-huitième siècle*. Ed. Germer Baillière. Pais. 1983. p. 160.

8. ROGE, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^{ème} siècle. Les générations des animaux de Descartes à L’Encyclopédie*. Ed. Armand Collin. Paris. 1971. p. 669.

Diderot teria acusado Helvétius de incorrer em uma contradição, ao expor suas teses e ter pretendido igualar a todos os homens em sua "origem natural", para determinar que as diferenças de seus "espíritos" geravam-se exclusivamente por influência do meio.

Teria mencionado Diderot que, se Helvétius utilizava a organização exterior para distinguir os seres humanos dos outros animais, para ser coerente com seu discurso teria ele de reconhecer nessa desigualdade de organização, a origem das diferenças existentes entre os "espíritos" dos sujeitos.

Parece não ser suficiente a Diderot a argumentação de Helvétius sobre as necessidades de cada espécie e que estas seriam responsáveis pela produção crescente do número de idéias de seus membros, construindo assim as idéias que conteriam o "espírito" de cada um deles. Diderot iria insistir em fatores físicos, fisiológicos, hereditários entre outros, que teriam fixado a disparidade das inteligências e atuações humanas.

Na realidade, parece que as críticas de Diderot somente eram pertinentes quando se embasavam na sua formação "naturalista"; passados séculos, viria a ser confirmada pelas ciências contemporâneas que a simples organização exterior dos corpos não seria suficiente para diferenciar as espécies animais entre si, ou para estabelecer a "superioridade" de uma sobre a outra. Como parecem ser adequadas também as críticas que viriam advertir Helvétius de que as diferenças entre os "espíritos" dos homens devem-se a um conjunto complexo de causas e, portanto, não somente a uma, a influência do meio, como teria afirmado o autor do *De L'Esprit*.

Mais que afirmações cientificamente oportunas, a refutação de Diderot mostraria que, para ele, os seres humanos seriam determinados por causas "físico-biológico-psicológicas" e, para Helvétius, como diria Bermudo,

"(...) a cadeia de determinações ou, ao menos, a cadeia principal, a realmente determinante, é outra: sociopolítico-psicológico-moral".⁹

Diderot parece considerar que a eliminação de determinações "naturalistas" por parte de Helvétius teria sido exagerada, e que este autor teria dado excessiva importância ao social.

9. "(...) la cadena principal la realmente determinante, es otra: socio-político-psicológico-moral". HELVÉTIUS, C.A. *Del Espiritu*. Introd. Trad. e Ed. crítica de BERMUDO, J. M. Ed. Nacional Madrid. 1984.

De fato, Diderot não teria se equivocado nessa apreciação porque este seria o objeto da antropologia de Helvétius, que parece pretender a minimização das distinções naturais que pudessem existir nos seres humanos, para “fabricá-los” como seres completamente conformados pelos condicionamentos de seu meio social.

Diderot não teria a pretensão de negar que os fatores sociopolíticos afetariam a configuração do sujeito, mas parece desejar denunciar o caráter excessivamente reducionista e “simplista” do determinismo sociológico e do mecanicismo psicológico de Helvétius.

Seriam para Diderot muitas e complexas as causas que determinariam o grau de conhecimento dos seres humanos e as possibilidades de sua atuação, não podendo ser reduzidas a uma só determinação.

Mas deveria ser admitido por Diderot que, justamente a incidência das determinações sociopolíticas não tinham sido consideradas com tanta veemência para a vida dos homens, até a aparição das obras de Helvétius.

Assim, para ressaltar os condicionamentos sociopolíticos, Helvétius teria negado reiteradamente às deficiências de “organização física” dos homens, a possibilidade de sua desigualdade de espírito, de sua capacidade de conhecimento, do número de idéias que possuiriam e da qualidade destas.

*“O grau de perfeição dos órgãos dos sentidos não influi em nada na precisão do espírito, se os homens, qualquer que seja a impressão que recebam dos mesmos objetos, no entanto percebessem sempre as mesmas relações entre estes objetos”.*¹⁰

Para Helvétius, a deficiência de um sentido não supunha um número menor de idéias, nem uma insuficiência na qualidade do espírito de um homem, já que as idéias que o órgão deficiente não podia prover ao sujeito eram supridas por aquelas produzidas por um outro sentido.

Eliminando a possibilidade de que pudessem ser os sentidos a causa da desigualdade de espírito entre os homens e analisando a

10. “La perfection plus moins grande des organes des sens n’influe en rien sur la justesse de l’esprit, si les hommes, quelque impression qu’ils reçoivent des mêmes objets, doivent cependant toujours appercevoir les mêmes rapports entre ces objets”. HELVÉTIUS, C.A. Op. cit. Disc. II. pp. 234.

argumentação com base no sentido da vida,¹¹ por ser este o sentido que produz o maior número de idéias, Helvétius parece perguntar se a memória não poderia ser originária da distinção dos espíritos.

Em suas análises sobre a capacidade de atenção, como organização interior dos corpos, Helvétius parece não encontrar princípio algum de diferenciação, concluindo

“(…) que o grau, maior ou menor de perfeição da organização, tanto interior como exterior, não pode influir em nada na precisão de nossos julgamentos”.¹²

O resultado da elaboração da antropologia de Helvétius parece ser a existência de seres humanos com iguais capacidades, por natureza, do que ele concluiria,

“(…) que entre os homens que chamo bem organizados, não é em absoluto à maior ou à menor perfeição dos órgãos dos sentidos, tanto externos como internos, que está ligada a superioridade de luz, é necessariamente de uma outra causa que depende a grande desigualdade dos espíritos”.¹³

Com base nessa afirmação, Helvétius faria derivar que, no âmbito político-moral, “resulta que todos os homens tem essencialmente o espírito justo”.¹⁴

A diversidade que parece ser admitida por Helvétius entre os espíritos, por terem “mais e melhores idéias” se daria, com base nesta antropologia, exclusivamente da sua construção como seres sociais. Os seres humanos seriam para Helvétius o resultado da “educação” que teriam recebido, das leis sob as quais viviam, de suas experiências na sociedade.

11. HELVÉTIUS, C.A. *Op. cit.* Disc. III. Cap. II. p. 234.

12. “(…) que la plus ou moins grande perfection de l'organisation, tant extérieure qu'intérieure, ne peut en rien fluer sur la justesse de nos jugements”. *De L'Esprit*. O.C. v. III. Disc. III. Chap. II. p. 234.

13. “D'ou je conclue qu'entre les hommes que j'appelle bien organisés ce n'est point à la plus ou moins grande perfection des organes, tant extérieurs qu'intérieurs, des sens qu'est attachée la supériorité de lumière, et que c'est nécessairement d'une autre cause que dépend la grande inégalité des esprits”. HELVÉTIUS, C.A. *Op.cit.* Disc.III. Cap.II. p. 234.

14. “(…) d'ou il se suit que tous les hommes ont essentiellement l'esprit juste”. HELVÉTIUS, C.A. *Op.cit.* Disc.I. Cap.IV. p. 284.

A psicologia

Completando a antropologia helvétiana, a psicologia teria sido esboçada desde os primeiros capítulos do *De L'Esprit*. Paralelamente aos pressupostos epistemológicos e embasando-se na associação de idéias, que sob suas leis seriam agrupadas ou separadas pelos traços de semelhança e diferença, os seres humanos "perceberiam" ao compará-las.

Esses agrupamentos primários seriam estabelecidos com base nas leis da sensibilidade física, sob o critério empirista de afetação dos seres humanos por impressões e por sensações prazerosas ou desagradáveis que essas impressões produziriam.

Os seres humanos, explicaria Helvétius, extrapolam das sensações físicas primárias de dor e de prazer, idéias acerca do prazeroso ou do doloroso, dispendo idéias mais complexas acerca do "desejado por agradável" ou o "evitado por doloroso", e configurando desta maneira seus interesses particulares expressos em desejos e paixões.

Para Helvétius, esse interesse particular parece dirigir as ações dos seres humanos até ao que é bom, útil, ou ao que é mau, inútil.

O processo que possibilitaria aos seres humanos associarem suas primeiras idéias simples a outras mais complexas seria análogo. As leis de associação, as recordações das sensações, e o interesse que os seres humanos teriam em recordar para evitar "a dor" e buscar "o prazer", constituiriam aquelas idéias acerca do "desejado por agradável" e do "desprezado por doloroso".

Esse tipo de idéia parece deixar de ter para Helvétius uma dimensão exclusivamente epistemológica. Seriam produzidas da mesma maneira que todas as outras idéias e marcariam as "tendências" dos seres humanos diante de suas atuações, derivando daí sua dimensão moral.

As leis de atuação, nas obras de Helvétius, parecem sujeitas ao processo associacionista, às leis da sensibilidade. As tendências dos seres humanos ao atuar, ao buscar o prazeroso e evitar o doloroso, construiriam seus desejos e suas paixões.

Os desejos e as paixões dos homens

O primeiro desejo comum a todos os seres humanos, e o mais natural, é o desejo de sobrevivência, diria o autor do *De L'Esprit*. Esse

desejo, denominado por Helvétius “amor de si”, pode ser analisado da mesma maneira como teriam sido analisadas as idéias, mediante duas dimensões.

Na primeira dimensão, a gnoseológica, o “amor de si” se construiria na obra de Helvétius associado ao movimento, à vida, à necessidade inerente dos seres humanos de serem afetados, opondo-se à morte, à quietude, à falta de vida.

Com base nessa dimensão gnoseológica, pode-se analisar o “amor de si” helvéticiano, em um de seus aspectos, como componente utilitarista, identificando-o ao princípio de Hobbes do “desejo de sobrevivência” e de tudo aquilo que a garanta, de toda forma de poder.

Nessa perspectiva, o “amor de si”, o desejo mais “natural” dos homens, levaria o sujeito helvéticiano a procurar sua sobrevivência, a conservar a espécie e seria o mais egoísta de seus desejos.

Este “amor de si” não faria somente o homem helvéticiano desejar a sobrevivência, mas também o estimularia na busca da melhor sobrevivência, a mais agradável, a mais prazerosa, a mais feliz.

Em segundo lugar, pode-se analisar o “componente narcisista” do conceito de “amor de si”, demonstrando o rompimento de Helvétius com o princípio hobesiano de sobrevivência. Helvétius diria:

“Ora, se o amor por nosso ser é fundado sobre o temor da dor e o amor ao prazer, o desejo de ser feliz em nós é mais poderoso que o desejo de ser”.¹⁵

Helvétius iria repetir esta idéia, ao longo de sua obra. Ele diz:

“Estamos apegados à vida pelo medo da dor e pelo amor ao prazer”...¹⁶

“O desprezo pela vida não é neles [nos suicidas] o efeito de uma paixão, (...); é o resultado de um cálculo pelo qual se convencem de que vale mais não ser do que ser infeliz”.¹⁷

15. “Or, si l'amour de notre être est fondé sur la crainte de la douleur et l'amour du plaisir le désir d'être heureux est en nous plus puissant que le désir d'être”. *De L'Esprit*. O.C. Dis. III. Chap. XXVIII. p. 394.

16. “On est donc attaché à la vie par la crainte de la douleur et par l'amour du plaisir(...)”. HELVÉTIUS, C.A. *Op.cit.* Disc.III. Cap.XXVIII. pp. 393-394.

17. “Les mépris de la vie ne point en eux l'effect d'une passion (...), c'est le résultat dsún calcule par lequel ils se prouvent qu'il vaut mieux n'être pas que d'être malheureux”. HELVÉTIUS, C.A. *Op.cit.* Disc.III. Cap.XXVIII. p. 395.

*“Convencidos de que o amor à vida era geralmente a mais forte paixão dos homens, os legisladores nunca consideraram como criminoso tanto o homicídio cometido contra a vontade, como a recusa que faria um cidadão, como Décio, render-se à morte para a salvação de sua pátria”.*¹⁸

Conforme pode-se concluir, Helvétius parece romper com o naturalismo de sua época ao postular que os seres humanos preferem a felicidade ao desejo de conservação da vida. Negação de um naturalismo que estaria reforçado na construção dos pressupostos antropológicos de Helvétius e que se fundamentava em seu empirismo sensualista.

O “amor de si” pressupõe, desse modo, necessariamente em todos e em cada um dos homens, o desejo de felicidade, o desejo que moveria a humanidade na procura do prazer e no desprezo à dor.

Parece que, para Helvétius, o “amor de si” produziria nos seres humanos, através do desejo de felicidade, todas as paixões.

As paixões seriam classificadas por Helvétius com base em seu sensualismo, através da dimensão gnoseológica que estabeleceria como critério de análise,

“(…) as que nos são imediatamente dadas pela natureza; as que devemos unicamente ao estabelecimento das sociedades (...).

*Se a natureza não nos dá ao nascer mais que necessidades [sede, fome, frio e calor], nelas e em nossos primeiros desejos devemos buscar a origem destas paixões artificiais que não podem ser outra coisa que um desenvolvimento da faculdade de sentir”.*¹⁹

18. “Convaicus que l’amour de la vie était en general la plus forte passion des hommes, les législateurs n’ont en conséquence jamais regardé comme criminel, ou l’homicide commis à son corp défendent, ou le refus que ferait un citoyen de se vouer, comme Décius, à la mort, pour le salut de sa patrie”. HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.III. Cap.XVI. p. 335.

19. “Il en est qui nous sont immédiatement données par la nature, il en est aussi que ne nous devons qu’à l’établissement des sociétés (...). Si la nature ne nous donne en naissant que de besoins, c’est dans nos besoins et nos premiers désirs qu’il faut chercher l’origine de ces passions factices, qui ne peuvent jamais être qu’un développement de la faculté de sentir”. HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.III. Cap.IX. p. 289.

E também seriam classificadas valendo-se de um outro componente, a dimensão moral. Helvétius afirmaria que, ainda que as paixões sejam origem tanto de nossos vícios como de nossas virtudes, sem as paixões nada existiria.

“(...) a falta total de paixões, se pudesse existir, produziria em nós um total embrutecimento, estado do qual nos aproximamos cada vez mais quanto menos apaixonados somos. As paixões são, com efeito, o fogo celeste que vivifica o mundo moral”.²⁰

Assim, parece que para Helvétius as paixões seriam o fundamento na construção do sujeito. A busca daquilo que satisfaz sua felicidade, seus vícios ou virtudes, modela-o e o transforma-o, fazem-no procurar situações e objetos, que somente lhe sejam úteis ou segundo a utilidade geral, ou seja, a felicidade do maior número de seus semelhantes.

Porém, parece que Helvétius estabeleceria um problema inevitável: Como impedir, então, que cada sujeito procure tão somente sua felicidade, “um amor de si”, sem se converter em um ser irremediavelmente egoísta e vicioso?

Para responder a esta questão e delinear suas teses sobre legislação e educação, Helvétius introduz um conceito mediador entre a subjetividade e a intersubjetividade do sujeito, ou seja, entre o indivíduo e a sociedade, entre o interesse privado e o interesse geral. Helvétius diz:

“(...) a correção de nossos juízos e de nossas ações não é mais que a confluência feliz de nosso interesse com o interesse público”.²¹

Este novo conceito, o do desejo que moveria os homens a procurar a utilidade geral acima de seu bem-estar individual, seria, para Helvétius, o “desejo de estima”.

20. “(...) l'absence totale des passions, si elle pouvoit exister, produirait en nous le parfait abrutissement; et qu'on approche d'autant plus de ce terme, qu'on est moins passionné. Les passions sont, en effet, le feu céleste qui vivifie le monde moral; (...). HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.III. Cap.VIII. p. 287-288.

21. “(...) la justice de nos jugements et de nos actions n'est jamais que la rencontre heureuse de notre intérêt avec l'intérêt public”. HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.II. Cap.VII. p. 90-91.

Satisfazer os desejos e as paixões não é uma ação egoísta ou, como diria Helvétius, não deve sê-lo. O máximo dos prazeres que um homem poderia desfrutar, saciando seus desejos, é aquele que satisfaça o interesse geral, aquele que produza o maior bem-estar para o maior número de pessoas e este teria de ser, em última instância, o prazer mais cobiçado por todos os seres humanos. Seria tarefa do educador redescobrir esta "verdade" que emanaria do "amor de si" e que gera o "desejo de estima" dos seres humanos. Seria função do legislador "redirecionar" corretamente os desejos dos homens, até ao interesse geral.

Bermudo analisará o "desejo de estima" com base no componente utilitarista e narcisista do "amor de si". Ele teria citado:

"(...) um e outro componente se condensam no "desejo de estima", no "desejo de reconhecimento", que é poder e, portanto, garantia de sobrevivência, porém, que também é narcisismo, vaidade, prazer. A adulação é útil(...), pois, afinal, para Helvétius, a adulação é em si prazerosa. Helvétius radicaliza, e está obrigado a fazê-lo, este componente narcisista. Ambos formam parte do interesse egoísta; aquele é paixão de ser, de viver; este é paixão de ser sujeito, de ser reconhecido como sujeito.(...) Esse desejo de ser reconhecido, de conseguir a "estima pública", tem sua raiz na vida social".²²

O desejo de estima seria para Helvétius, então, um "amor de si" socializado, que daria uma noção de transição entre o "instinto natural" de sobrevivência e a vida do homem em sociedade.

O amor de si que colocaria em evidência para o homem seu desejo de sobrevivência, também lhe mostraria que somente uma

²² "(...) una y otra componente se condensan en el "deseo de estima", en el deseo de reconocimiento: que es poder y, por tanto garantía de sobrevivencia, pero que también es narcisismo, vanidad, placer. El halago es útil. (...) Pero, además, para Helvétius el halago es en sí placentero. Helvétius radicaliza, y está obligado a hacerlo, esta componente narcisista. Ambas formam parte del interés egoísta; aquella es pasión de ser, de vivir; ésta es pasión de ser sujeto, de ser reconocido como sujeto. (...) En ese deseo de ser reconocido, de conseguir la "estima pública tiene" su raíz la vida social". HELVÉTIUS, C.A. *Del Espíritu*. Introdução e Trad. Crítica de Bermudo, J. M. Ed. Nacional. Madrid. 1984.p. 39.

sobrevivência prazerosa seria desejável e esta apenas seria possível em comunidade. Para Helvétius, o homem necessitaria dos demais para sobreviver e ser feliz. A vida em sociedade não seria um mero agrupamento de seres humanos, que teria como fim a sobrevivência e a satisfação de suas necessidades, mas a vida social deveria gerar nos seres humanos o desejo de serem estimados, reconhecidos, satisfazendo os prazeres da convivência e da adulação, da vaidade e do orgulho. Helvétius diz:

*“O orgulho é o gérmen de tantas virtudes e de tantos talentos, que não é necessário esperar que o destruam, nem mesmo tentar debilitá-lo, mas somente dirigi-lo para as coisas honestas”.*²³

Assim, o “desejo de estima”, devidamente modificado, obrigaria os seres humanos a se fazerem estimáveis pelos demais. A busca de sua felicidade estaria, desta forma, condicionada pela relação que estabeleceria com os outros, e seus desejos e interesses não entrariam em “colisão” com os desejos de felicidade de seus pares, com o risco de originar disto a infelicidade própria, a dor, ao serem reprovados ou desprezados pela comunidade. Somente assim obteriam o elogio que poderia satisfazer uma de suas mais fortes paixões, o “desejo de glória”, que simbolizaria o “desejo de estima”, o reconhecimento de ter obtido poder.

Assim, o interesse individual, movido pelo “amor de si”, é posto em relevo pelo “desejo de estima” inerente a ele, transformando, dessa maneira, o “desejo de felicidade primitivo” em “desejo de felicidade geral”.

“(…) sua felicidade [a do homem em relação ao amor de si] não está necessariamente ligada à desgraça do outro; ao contrário, em toda sua educação, a idéia de minha própria felicidade estará sempre ligada em minha memória, à de meus concidadãos, e o desejo de um produzirá em mim o desejo do outro. Da qual resulta que

23. “L'orgueil est le germe de tant de vertus et de talents, qu'il ne faut ni espérer de le détruire, ni même tenter de l'affaiblir, mais seulement de le diriger aux choses honnêtes”. HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.II. Cap.VII. p. 92.

o amor ao próximo não é em cada indivíduo mais que o efeito do amor de si mesmo".²⁴

Certamente não se pode esquecer que a confluência dessa felicidade viria, nas obras de Helvétius, determinada por uma "educação sã", que deveria incentivar os desejos e as paixões dos seres humanos, dirigindo-as ao "bem-estar geral".

Os desejos e as paixões parecem adquirir, dessa maneira, na filosofia de Helvétius, uma aparência especial. Não seriam caprichosos, nem arbitrários, e ainda que possam resultar perniciosos para a vida dos seres humanos, sobretudo quando entram em conflito com os desejos e as paixões dos demais, com seus interesses particulares, seriam essenciais na sua configuração como sujeitos, no âmbito da moralidade, da política e da educação.

*"As paixões são, na moral, aquilo que, na física, é o movimento; ele cria, extermina, conserva, anima tudo e, sem ele, tudo está morto"*²⁵

A relevância que Helvétius teria colocado nos desejos e nas paixões dos homens, como inerentes ao seu ser sensível, destacaria os elementos emotivos do ser humano, não como maus em si, como teriam designado até o momento, mas como inevitáveis.

*"Se a humanidade deve-lhes também seus vícios e a maioria de suas desgraças, essa desgraça não dão ao moralista o direito de condenar as paixões e considerá-las como loucura"*²⁶

24. "(...) son bonheur n'est pas nécessairement attaché au malheur d'autrui; au contraire, dans toute saine éducation, l'idée de ma propre félicité sera toujours plus ou moins étroitement liée dans ma mémoire à celle de mes concitoyens, et le desir de l'une produira em moi le desir de l'autre. D'où il résulte que l'amour du prochain n'est dans chaque individu qu'un effet de l'amour de lui-même". HELVÉTIUS, C.A. *De L'Homme...* Tome neuvième, section V. Cap.III. p. 142.

25. "Les passions sont, dans le moral, ce que, dans le physique, est le mouvement; il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort:". HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.III. Cap.VI. p. 268.

26. "Si l'humanité leurs doit aussi ses vices et la plupart de ses malheurs, ce malheur ne donne point au moraliste le droit de condamner les passions et de les traiter de folie". HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.III. Cap.XVIII. p. 35.

Sendo inevitáveis, as paixões, que constituiriam o fundamento da ação moral, como as sensações constituiriam o fundamento da epistemologia, elas seriam implacavelmente necessárias para a “fabricação” do sujeito como cidadão, em Helvétius.

*“Se os homens não tivessem paixões, não haveria nenhum meio de fazê-los bons: porém, o amor ao prazer, contra o qual se têm levantado pessoas de uma honra-dez tão respeitável quanto esclarecida, é um freio com o qual se pode sempre dirigir as paixões particulares para o bem-geral”.*²⁷

A importância dessa questão se expressa sobretudo nas propostas político-pedagógicas de Helvétius que dão aos desejos e às paixões o justo lugar para a compreensão da conduta humana. Guy Besse teria mencionado:

*“Compreende-se desde então que, para Helvétius, uma concepção verdadeiramente racional do homem, inclui a paixão ao invés de excluí-la. Opor a razão à paixão é volatizar o homem, para substituí-lo por um fantasma”.*²⁸

Na sua teorização acerca da legislação e da educação, Helvétius parece colocar como obrigação do pedagogo e do legislador a função de estimular mediante prêmios ou castigos, elogios ou reprovações, aqueles desejos que poderiam reconduzir ao “amor de si”, ao “desejo de estima”, até ao “desejo de glória”; que poderiam modelar o “amor de si” como o “amor à pátria”. Besse diria a respeito que,

“Sendo as paixões tão naturais ao homem, o grande, o único problema é o de situar cada indivíduo,

27. “Si les hommes étoient sans passions, nul moyen de les rendre bons: mais l’amour du plaisir, contre lequel se sont élevés des gens d’une probité plus respectable qu’éclairée, est un frein avec lequel on peut toujours diriger au bien général les passions des particuliers”. HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Dis.III. Cap.XVI. p. 153.

28. “On comprend dès lors que, pour Helvétius, une conception vraiment rationnelle de l’homme inclut la passion au lieu de l’exclure. Opposer la raison à la passion, c’est volatilliser l’homme pour lui substituer un fantôme”. BESSE, G. *Un maître du rationalisme....* Op.cit. p. 200.

em condições tais que possam fazer o melhor uso de um poder comum a todos eles. Nenhum filósofo no século das luzes teria levado ao mesmo grau que Helvétius, a certeza de que as condições objetivas decidem a sorte dos indivíduos".²⁹

Certamente, a importância das paixões na configuração da tendência volitiva dos homens seria tratada reiteradamente nas obras de Helvétius.

As paixões parecem perder, nos textos de Helvétius, o sentido teológico, "através das quais Satã nos tentaria". Como observaria Besse, a importância das teses de Helvétius seria conceber o homem "por si mesmo", alheio a uma consciência transcendental, "e em sua totalidade", determinado, positiva ou negativamente, por sua própria sensibilidade. A importância da obra de Helvétius viria precisamente da capacidade e sutileza, por parte deste autor, de observar e levar em consideração estas determinações "passionais".

Helvétius não abandonaria a afetividade, a emotividade dos seres humanos, para que eles sejam recolhidos por algum "paroquiano do irracionalismo". Parece integrá-los em sua obra, como diz Besse, como

"(...) o esboço de uma dialética da paixão, como unidade de contrários, que poderiam polarizar os seres humanos, positiva e ou negativamente".³⁰

Helvétius as integraria, nada mais como "esboço de uma dialética", em virtude das limitações mecanicistas de sua obra, portanto, "esboço" da tensão interna do homem, de seus conflitos interiores, de sua psicologia, de sua natureza que, no âmbito político-moral, o legislador deveria reconhecer. Helvétius diz,

29. "En soyant les passions si naturels à l'homme, le grand, le seul problème est celui de situer chaque individu de telle façon qu'ils puissent faire la meilleur utilisation d'un pouvoir commun à tous. Aucun philosophe dans le siècle des lumières aurai meé au même degré que Helvétius, la certitude que les conditions objectives decident la sort des individus". BESSE, G. Introdução. Op. cit. p. 40.

30. "(...) L'esquisse d'une dialectique de passion, comme l'unité de contraires, qui pouvaient polariser les êtres humains, positive e ou négativement". Besse, G. Introdução. Op. cit. p. 119.

*“Toda a arte do legislador consiste em forçar os homens, mediante seus sentimentos de amor de si mesmo, a serem sempre justos uns com os outros”.*³¹

Conclusão

As teorias de Helvétius e sua caracterização dos seres humanos, antropológica e psicologicamente, parecem apresentar implicações no âmbito da política, da moral, da legislação e da educação, delineando alguns problemas aos críticos contemporâneos de Helvétius.

Por um lado, o conhecimento forçado a seus limites parece renunciar a apreensão das coisas em si, não se tornando suscetível de ser analisado por aqueles que se obstinavam no empirismo. Nessa limitação do conhecimento, conceitos tais como justiça, bondade ou verdade, parecem perder seu sentido caso não se refiram adjetivamente a fatos e pessoas. Parecem perder o valor de “universalidade” e “objetividade” atribuído pela filosofia tradicional, para serem relativizados nas obras de Helvétius com base em um critério de interesse e de utilidade.

Os próprios limites do conhecimento teriam levado Helvétius à dissolução do sujeito, pela renúncia a um ser cognoscente ativo que participaria da verdade do mundo e dos juízos acerca dele com uma suposta superioridade perante o resto dos animais, em comunhão com Deus. Helvétius teria convertido os seres humanos em um “feixe de sensações”, em um resultado de determinações. Como Bermudo diz:

*“O homem não é sujeito, não é causa, mas uma reunião de determinações, uma confluência de forças, um resultado mecânico. Alinhado com Hume, Helvétius dessubstancializa radicalmente o sujeito”.*³²

Não reconhecendo nenhuma determinação orgânica nos seres humanos que pudesse configurá-los por natureza ou gerar neles

31. “Tout l'art du législateur consiste donc a forcer les hommes, par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres”. HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.II. Cap.XXIV. p. 212.

32. “El hombre no es sujeto, no es causa, sino una reunión de determinaciones, una confluencia de fuerzas, um resultado mecánico. En línea con Hume, Helvétius desustancializa radicalmente el sujeto”. BERMUDO, J.M. *La Filosofía moderna y su proyección contemporánea*. Ed. Barcanova. Barcelona, 1983, p. 153.

diferenças em suas idéias, Helvétius parece estabelecer, com base em sua epistemologia sensualista, a absoluta determinação dos condicionamentos psico-sociopolíticos na constituição do conhecimento e da atuação dos seres humanos, além da importância transcendental da educação na formação e na conduta social.

A sensibilidade física parece construir nas teorias helvéticas todo o conhecimento, e este, sendo sensibilidade, parece impedir o reconhecimento de capacidades nos seres humanos que não estivessem contidas na psicologia sensualista de Helvétius, ou de faculdade alheia a sensações, que fornecesse idéias absolutas de virtude, justiça ou moral.

A dessacralização do universo no século XVIII e a conseqüente preponderância outorgada à natureza, teriam gerado nas teorias dos materialistas a consciência dos fatores que modelariam os seres humanos, agora libertos do finalismo teológico.

A maioria dos Ilustrados intuía que os seres humanos, como seres inscritos nesta natureza, poderiam ser explicados com base em causas naturais. Traços físicos, biológicos, climatológicos, entre outros, seriam utilizados por *philosophes* para explicar sua moralidade e as relações que o sujeito estabelece socialmente com seus pares.

Helvétius teria travado em suas obras uma luta para libertar os seres humanos do finalismo teológico, porém parece não querer abandoná-los às determinações da natureza. Para não ficar preso a esses condicionamentos, parece que Helvétius rompe com a "cadeia naturalista", somente atribuindo aos seres humanos, como naturais, os princípios de prazer e dor.

Esses princípios viriam explicitar os traços inerentes da sensibilidade física e a associação psicológica das idéias nos seres humanos. Essas sensações, prazerosas ou dolorosas, os obrigariam a atuar, fazendo-os evitar a dor e buscar o prazer, por interesse. Como Helvétius diz:

"(...) insisto em dizer que todos os homens só tendem à sua felicidade; que não se pode subtraí-los dessa tendência; que seria inútil empreendê-lo e até perigoso logrã-lo; que, por conseguinte, só é possível torná-los em virtuosos mais que unindo seu interesse pessoal com o interesse geral".³³

33. "(...) je rentre dans mon sujet; et je dis que tous les hommes ne tendent qu'à leur bonheur; qu'on ne peut les soustraire à cette tendance; qu'il seroit inutile de l'entreprendre, et dangereux d'y réussir; que, par conséquent, l'on ne peut les rendre vertueux qu'en unissant l'intérêt personnel à l'intérêt général". HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.II. Chap. XV. p. 152.

Ainda que os traços psicológicos, que parecem apresentar o materialismo sensualista de Helvétius, em virtude das regras associacionistas pelas quais parecem ser regidos, pudessem ser inscritos nessa ordem natural, parece que não se pode caracterizar o determinismo helvéticiano como inserido no paradigma naturalista.

Toda a obra de Helvétius é um esforço permanente para eliminar esse naturalismo de suas teses e conduzir ao seu "sociologismo", através da pergunta que ele postula no título do Discurso Terceiro do *De L'Esprit*: "Sobre se o espírito deve ser considerado um dom da natureza ou um efeito da educação".³⁴

Essa interrogação parece ser respondida por Helvétius, que teria afirmado que o espírito é efeito da educação, num sentido amplo, de tudo aquilo que produz no homem algum tipo de aprendizagem, alguma idéia nova. Ele teria mencionado:

"(...) cada um tem por preceptores, me atrevo a dizer, a forma de governo sob o qual vive, seus amigos, suas amantes, as pessoas que o rodeiam, suas leituras e, finalmente, o acaso, quer dizer, uma infinidade de fatos cujo encadeamento e cujas causas nossa ignorância não nos permite perceber".³⁵

O relevante dessa afirmação de Helvétius parece ser a possibilidade de intervenção sobre os seres humanos e da sociedade. Eliminada qualquer determinação física ou fisiológica que configuraria o sujeito, Helvétius parece estar autorizado a culpar a ignorância e os preconceitos das pessoas, suas más atuações, não a maldade ou a bondade "originais" do seu ser, mas as condições de vida pelas quais os seres humanos estariam sujeitos.

"As declamações contínuas dos Moralistas contra a maldade dos homens provam somente o pouco conhecimento que eles têm dela. Os homens não são maus, mas estão submetidos a seus interesses. Os gri-

34. "Si l'Esprit doit être considéré comme un don de la nature, ou comme un effet de l'éducation". HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Dis.III. Cap.I. p.229.

35. "(...) chacun a, si je l'ose dire, pour Précepteurs, et la forme du Gouvernement sous lequel il vit, et ses amis, et ses maîtresses, et les gens dont il est entouré, et ses lectures, et enfin le hazard, c'est-à-dire, une infinité d'événements dont notre ignorance ne nous permet pas d'appercevoir l'enchaînement et les causes". HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.III. Cap.I. p. 230.

tos dos Moralistas não mudarão, com toda segurança, essa força do universo moral. Portanto, não é da maldade dos homens, que é preciso queixar-se, mas da ignorância dos legisladores, que têm sempre seus interesses particulares confrontados com o interesse geral".³⁶

Os seres humanos para Helvétius serão maus sob maus governos e sob uma má educação; serão bons se a educação e os governo sob o quais vivam sejam bons.

Os termos bondade e justiça parecem não ser pensados como constitutivos dos seres humanos em Helvétius. Inclusive o estado de natureza, descrito pelo autor como hipótese da origem do agrupamento das espécies, a agressividade dos homens para sobreviverem, parece não poder ser avaliado em termos de maldade no sentido moral. Na situação em que se encontravam, os seres humanos eram infelizes, pois não possuíam as condições necessárias para resolver suas necessidades primárias. Logo, para Helvétius, parece não ser possível serem justos ou injustos.

A idéia de justiça parece construir-se somente socialmente e não no estado de natureza. Perante o naturalismo generalizado da época, a justiça seria um conceito social e chegaria a ser um conceito histórico, se a filosofia helvética não estivesse presa ao mecanicismo, que parece impedir o autor do *De L'Esprit* de observar todas as inter-relações entre natureza e cultura, ou entre indivíduo e sociedade.

Os indivíduos helvéticos parecem não construir a sociedade, o estado, mas seriam "fabricados" por eles, e assim, parecem ser efeitos de seus princípios, de suas regras, de suas leis. Como Helvétius afirma no *De L'Esprit*, "Somos unicamente o que nos fazem os objetos que nos rodeiam",³⁷ afirmando a amplitude do determinismo sociopolítico.

36. "Les déclamations continuelles des Moralistes contre la méchanceté des hommes, prouvent le peu de connaissance qu'ils en ont. Les hommes ne sont point méchants, mais soumis à leurs intérêts. Les cris des Moralistes ne changeront certainement pas ce ressort de l'univers moral. Ce n'est donc point de la méchanceté des hommes dont il faut se plaindre, mais de l'ignorance des Législateurs, qui ont toujours mis l'intérêt particulier en opposition avec l'intérêt général". HELVÉTIUS, C.A. Op.Cit. Disc.II. Cap.V. p. 77.

37. "Nous sommes uniquement ce que nous font les objets qui nous environnent". HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.IV. Cap.XV. p. 539.

Estabelecido este determinismo absoluto, ficaria a pergunta: como atuavam os seres humanos sem uma idéia preconcebida de justiça?

O autor do *De L'Esprit*, não contente em desenvolver um sensualismo valendo-se de seu empirismo, para responder a esta pergunta, teria explicitado com base em suas primeiras teses que os fundamentos das ações morais são as paixões. Esta teoria viria substituir a idéia estática do justo e do injusto que Deus teria posto em nossas almas. Ela seria mais terrena e relativa, pois o critério do interesse seria determinante na prática política e social. Helvétius diz:

*“(...) e eu provarei que em todo tempo, em todo lugar, tanto em matéria de moral como em matéria de espírito, é o interesse pessoal quem dita o juízo dos particulares, e o interesse geral quem dita o das Nações: (...)”.*³⁸

Parece que para Helvétius uma única limitação poderia corrigir os possíveis excessos ou desvios do interesse particular nos seres humanos, ou seja, o interesse público que, sendo o conjunto dos interesses dos indivíduos,³⁹ poderia promover a confluência dos interesses privados com o interesse público na busca do bem geral. Helvétius teria mencionado:

“(...) é necessário observar que uma nação não é mais que o conjunto dos cidadãos que a compõem; que o interesse de cada cidadão está sempre, por algum laço, ligado ao interesse público; que, semelhante aos astros que, suspensos nos desertos do espaço, são movidos por dois movimentos principais, em que o primeiro, mais

38. “(...) et je prouverai qu’en tout temps, en tous lieu, tant en matière de morale qu’en matière d’esprit, c’est l’intérêt personnel qui dicte le jugement des Particuliers, et l’intérêt général qui dicte celui des Nations: (...)”. HELVÉTIUS, C.A. Op. cit. Disc.II. Cap.I. p. 54.

39. “(...) le Public n’est que l’assemblage de tous les Particuliers; (...)”. HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.II. Cap.I. p. 53.

lento, é comum a todo o universo, e o segundo, mais rápido, lhe é particular, cada Sociedade é movida também por duas diferentes espécies de interesse".⁴⁰

Assim, parece que os conselhos de Helvétius para que houvesse uma transformação na moral e na legislação mediante uma educação pública desautoriza todo o direito divino, ou natural, sendo considerada subversiva para a ordem político-monárquica de sua época.

Consideramos que a construção da epistemologia, da antropologia e da psicologia helvéticas são, em si, de uma coerência interna estimável se tomarmos os princípios que o autor estabelece com base no empirismo, no paradigma newtoniano e nos descobrimentos das ciências da vida como verdadeiros.

Todavia, cremos que para analisar a coerência desses pressupostos, com relação à construção das teses político-morais de Helvétius, é necessário que sejam levados em consideração os pressupostos que durante o desenvolvimento deste trabalho denominamos de ilustrados.

40. "(...) il faut observer qu'une Nation n'est que l'assemblage des Citoyens qui la composent; que l'intérêt de chaque Citoyen est toujours, par quelque lien, attaché à l'intérêt public; que, semblable aux astres qui, suspendus dans les déserts de l'espace, y sont mus par deux mouvements principaux, dont le premier plus lent, leur est commun avec tout l'univers, et le second plus rapide, leur est particulier, chaque Société est aussi mue par deux différentes espèces d'intérêt". HELVÉTIUS, C.A. Op.cit. Disc.II. Cap.VIII. p. 94.

Referências Bibliográficas

- HELVÉTIUS, C.A. *De L'Esprit*. Chez Durand Libraire. Paris. 1758.
- _____. HELVÉTIUS, C.A. *Del Espiritu*. Introdução, Tradução e Edição crítica de Bermudo, J.M. Ed.Nacional. Madrid. 1984.
- _____. HELVÉTIUS, C.A. *De L'Homme, de sès facultés intellectuelles et de son Éducation*. Unifacmanu e Thoemmes Press. England. 1994.
- BARNI, J. *Les Moralistes Français au Dix-huitième siècle*. (Vauvenagues, Duclos, Helvétius, Saint Lambert, Volney). Ed. Librairie Germer Baillière. Paris. 1873.
- BERMUDO, J.M. *La Filosofía moderna y su proyección contemporánea*. Ed. Barcanova. Barcelona, 1983.
- BESSE, G. *Un maître du rationalisme français au XVIIIè siècle. Helvétius*. Chiers Rationaliste. Vol. CLXXXI. 1959.
- DUCHET, M. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Ed. François Maspero. Paris. 1971.
- LOCKE, J. "Ensaio acerca do Entendimento humano". Trad. de Anoar Aiex. Editor Victor Civita, Abril Cultural. IV série, *Os Pensadores*. SP. 1978.
- ROGE, J. *Les sciences de la vie dans la pensee française du XVIIIème siècle. Les générations des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*. Ed. Armand Collin. Paris. 1971.

O princípio da simpatia como fundamento do naturalismo ético de Charles Darwin*

Sílvio César Moral Marques

Mestrando em Filosofia da PUC-Campinas-Bolsista CAPES

Introdução

Muitas das conclusões das teorias do naturalista Charles Darwin causaram, e ainda causam, um clima de mal-estar em certas comunidades científicas e religiosas. Provavelmente a mais controversa tese deste naturalista seja a idéia de que o ser humano descende de alguma espécie não-humana, e que é parente de outras espécies irracionais. Esta teoria da ascendência do ser humano desfruta hoje de legitimidade generalizada nos meios acadêmicos, contudo, muitas de suas implicações permanecem obscuras. Uma das principais críticas que Darwin sofreu quando apresentou sua teoria foi aquela que se referia ao alto grau de desenvolvimento das faculdades mentais e intelectuais da humanidade, visto que, segundo alguns críticos, estas apareceriam somente nos seres humanos. Darwin contesta esta afirmação e vai mais longe: todos os animais têm faculdades mentais, alguns as têm de forma mais desenvolvida, outros menos; e, de forma específica, os animais sociais possuem um certo senso moral.

Esta investigação discute a tese segundo a qual os animais sociais possuem um senso moral. Mais precisamente questiona a natureza do senso moral animal para concluir pela afirmação de que, para Charles Darwin, o princípio da simpatia, como foi descrito por Adam Smith, é o fundamento do senso moral dos animais e dos seres humanos. Desta forma, o princípio da simpatia seria o fundamento do naturalismo ético de Charles Darwin.

* Versão anterior deste trabalho foi apresentada no IV Congresso de Filosofia Analítica - "Homenagem a Thomas Kuhn", realizado em Florianópolis/SC, em outubro de 1997.

O presente texto está dividido em três partes: na primeira se busca reconstruir, de uma forma resumida, os argumentos do livro *A Teoria dos Sentimentos Morais*, de Adam Smith; na segunda parte serão reconstruídos os argumentos utilizados por Darwin na *Origem das Espécies*, para que se possa compreender a explicação do que vem a ser o senso moral nos animais e nos seres humanos; e na terceira parte essas duas teorias são aproximadas com o objetivo de examinar se o princípio de simpatia fundamenta o senso moral dos animais de acordo com o que foi descrito por Darwin.

A simpatia como base da ação humana

A *Teoria dos Sentimentos Morais*, de Adam Smith, será aqui abordada com a intenção de reconstruir brevemente seus pontos fundamentais. Iniciaremos a análise com a questão do que é o *senso moral* para o filósofo inglês F. Hutcheson. Para ele, as palavras “Certo” e “Errado” (*Right and Wrong*) expressam certas qualidades agradáveis e desagradáveis da ação. Estas qualidades não provêm da razão, mas sim de uma faculdade de percepção que apreende estes sentimentos, e a este poder de percepção que gera nas pessoas o prazer da virtude e a dor pelo vício, ele deu o nome de Senso Moral. Hutcheson considera que este senso moral é um simples princípio de nossa constituição que não pode ser explicado. É dentro desta visão que Adam Smith, ex-aluno de Hutcheson, propõe a sua teoria moral, em uma tese que tenta explicar a origem deste senso moral, bem como a forma com que ele pode ser aplicado no julgamento das ações humanas.

O princípio fundamental da teoria moral de Smith é que o objeto primário da percepção moral do ser humano é captado com base na observação das ações das outras pessoas. Daí decorre que o julgamento a respeito da nossa própria conduta somente é aplicado a nós mesmos, com base em experiências que tenhamos vivido nas mesmas circunstâncias que o outro. Seu tratado inclui, assim, duas investigações distintas: a primeira investigação pretende explicar de que maneira se aprende a julgar a conduta dos outros, e a segunda investigação busca mostrar como, pela aplicação desse julgamento, os seres humanos adquirem um *senso do dever*.

Para Adam Smith, o julgamento moral, tanto no que diz respeito à própria conduta de uma pessoa quanto à de seus semelhantes, inclui duas percepções distintas: *primeira*, a percepção da

conduta correta e da incorreta; e *segunda*, a percepção do mérito e demérito do agente. A primeira percepção se refere à qualidade de conduta, e a ela Smith deu o nome de *propriety*¹ (traduzida usualmente por retidão). Ele inicia sua teoria investigando em que consiste a retidão, e como o ser humano é levado a formar essa idéia. Os princípios guias de sua doutrina sobre este assunto podem ser compreendidos nas seguintes proposições:

1. É somente pela própria experiência que se pode formar alguma idéia do que se passa na mente de outra pessoa, em qualquer ocasião. E o único modo pelo qual se pode formar esta idéia é supondo que se está na mesma circunstância que o outro e imaginando como se poderia ser afetado ao estar naquela situação. Este argumento é explicado por Smith nesta passagem:

“Quando percebemos uma pancada iminente que está a ponto de atingir a perna ou o braço de outra pessoa, nós naturalmente escondemos e retiramos nosso braço ou perna, e quando acontece o golpe, nós o sentimos em certa medida, e sentimos a ferida tão bem quanto o atingido. A multidão, quando está contemplando uma dança na corda-bamba, naturalmente se contorce, retorce e balança seus próprios corpos, assim como eles vêem fazer, e é da mesma maneira que eles sentem que deveriam fazer ao se encontrarem na mesma situação”.²

A este princípio da natureza humana, que nos leva a entrar na situação de outra pessoa e a compartilhar com ela a afeição que esta situação tem a tendência a excitar, Smith deu o nome de *simpatia*.

1. Etimologicamente “propriety” expressaria a correção de um comportamento, seja ele social ou moral.

2. “When we see a stroke aimed, and just ready to fall upon the leg or arm of another person, we naturally shrink and draw back our own leg or our own arm; and when it does fall, we feel it in some measure, and are hurt by it as well as the sufferer. The mob, when they are gazing at dancer on the slack-rope, naturally writhe and twist and balance their own bodies, as they see him do, and as they feel that they themselves must do if in this situation.” (Adam SMITH. *The theory of moral sentiments*. Part I, Sect, I, Chap. I, pag. 12).

2. A simpatia entre diferentes pessoas é geralmente agradável a ambas. Quando se está em uma situação que excita qualquer paixão, é agradável saber que o espectador desta situação compartilha com alguém todas as suas várias circunstâncias, e é afetado por elas da mesma maneira que qualquer outra pessoa.
3. A *propriety* (retidão) de qualquer afeição ou paixão exibida por uma outra pessoa deve ser entendida como adequada em relação ao objeto que a excita. E esta adequação pode ser julgada somente pela coincidência da afeição que se sente quando se imagina estar na mesma situação, e a percepção dessa coincidência é o fundamento do sentimento de aprovação moral.
4. Ainda que quando alguém preste atenção à situação de outra pessoa, e se imagina estar no mesmo lugar e na mesma circunstância, sentindo uma emoção do mesmo tipo que ela sente, surge de forma natural na sua mente ainda assim esta emoção simpática, porém em menor intensidade se comparada àquela que é sentida pela pessoa mais concernida. Portanto, para obter o prazer da simpatia mútua, a natureza humana conduz o espectador a lutar, o máximo que ele pode, para aumentar sua emoção até um nível no qual o objeto de emoção poderá efetivamente ser produzido; e, por outro lado, ela induz a pessoa cuja afeição foi excitada pelo objeto da emoção, a diminuí-la, o máximo que ela pode, no nível do espectador.
5. Sobre estes dois diferentes esforços estão fundados dois tipos diferentes de virtudes. A virtude da justa condescendência e indulgência humana está fundada sobre o esforço do espectador em entrar na situação do principal interessado, e aumentar suas emoções simpáticas até ao nível de emoções do agente. A virtude da negação própria, do governo próprio, do comando das paixões, está fundada sobre os esforços do principal interessado em reduzir suas próprias emoções, para corresponder o mais aproximadamente possível àquela do espectador.

Após estas especulações gerais sobre as propriedades da ação, Smith examina se o julgamento moral feito pelas humanidade pode ser influenciado, em alguns casos particulares, pelas circunstâncias prósperas ou adversas ao agente. A intenção de sua argumentação sobre este assunto é demonstrar (em oposição ao senso comum) que, quando não há inveja no caso, a propensão em simpatizar com a felicidade é muito mais forte do que a propensão a simpatizar com a dor,

e, em consequência, é mais fácil obter a aprovação da humanidade pela prosperidade do que pela adversidade.

Terminada a análise do senso de *propriety*, isto é, do primeiro tipo de percepção, Smith passa a considerar o senso de mérito e demérito, que se refere não às nossas características, mas às características das outras pessoas. Na explicação da origem desta parte da constituição moral do ser humano, ele o coloca no mesmo princípio da simpatia, dentro do qual analisa o sentimento de aprovação moral.

As palavras *propriety* e *impropriety*, quando aplicadas para um estado mental, são usadas nesta teoria para expressar a adequação ou a inadequação da afeição em relação à pessoa que foi afetada pelo fato. As palavras mérito e demérito normalmente se referem ao *efeito* que uma afeição tende a produzir. Quando uma tendência de afeição é benéfica, o agente nos parece ser o próprio objeto de recompensa; quando é prejudicial, ele aparece como o próprio objeto de punição.

Os sentimentos da natureza humana que mais direcionam a propensão para a recompensa e para a punição são a gratidão e o ressentimento. Disto é inferido que a única ação que aparece como merecedora de recompensa é a ação de tendência benéfica, ou meritória, procedente de motivos próprios; as únicas ações que parecem merecer punição são as ações de tendência prejudicial, ou deletéria.

*“Ações de tendência benéfica, as quais procedam de motivos adequados, parecem exigir apenas uma recompensa; porque estas são somente aprovadas como objetos da gratidão, ou excitam a simpatia do espectador. Ações de tendência danosa, que procedam de motivos inadequados, parecem merecer apenas punição porque são aprovados como objetos de ressentimento, ou excitam o ressentimento mútuo do espectador”.*³

Assim, o senso de mérito surge quando a tendência de afeição é benéfica, e o senso de demérito surge quando a tendência de afeição é maléfica.

3. “Actions of a beneficent tendency, which proceed from proper motives, seem alone to require a reward; because such alone are the approved objects of gratitude, or excite the sympathetic of the spectator. Actions of a hurtful tendency, which proceed from improper motives, seem alone to deserve punishment; because such alone are the approved objects of resentment, or excite the sympathetic resentment of the spectator.” (Ibidem, Part II, Sec. II, Chap. I, pag. 65)

A segunda parte de seu trabalho é uma investigação sobre a origem do nosso senso de justiça, e como este é aplicado em nossa própria conduta. A origem do nosso senso de justiça, assim como de todos os outros sentimentos morais, é apontada como tendo sido derivada do princípio de simpatia. Assim, o senso de justiça surge da observação do comportamento dos outros, e com base em um julgamento próprio, que tem como árbitro o *observador imparcial* e está baseado na simpatia. Cria-se assim, uma noção de senso de justiça que busca promover a alegria e a perfeição da humanidade.

Terminada a explicação de como surge o nosso senso de justiça, Smith passa à segunda investigação de seu tratado: demonstra de que maneira o nosso *senso do dever* vem a ser formado em consequência da aplicação, em nós mesmos, do julgamento que fizemos previamente com base na conduta dos outros.

O objetivo do homem virtuoso não está em agir de tal maneira que obtenha o presente referendo de quem o cerca, mas agir de tal modo que garanta para ele o objeto justo e próprio de seu beneplácito, e sua satisfação com sua própria conduta depende muito mais da consciência de que é merecedor desta aprovação do que de seu real prazer.

“Esforçamo-nos em examinar nossa própria conduta como imaginamos que qualquer outro observador justo e imparcial poderia examiná-la. Se, ao nos colocarmos na sua situação, imaginamos entrar em todas as paixões e motivos que a influenciaram, nós a aprovamos pela simpatia com o referendo deste suposto juiz eqüitativo”.⁴

Assim, existe uma inclinação para agir de maneira a obter a aprovação do *observador imparcial*. Há duas diferentes ocasiões, nas quais examina-se a própria conduta, e esforça-se para ver de que forma o *observador imparcial* perceberia isto. Primeiro, quando se está próximo ao ato; e segundo, após o ato ter ocorrido. Em ambos os casos, a visão do fato tende a ser parcial. Este esforço impede a impetuosidade das paixões e corrige as visões parciais que o amor-pró-

4. “We endeavour to examine our own conduct as we imagine any other fair and impartial spectator would examine it. If, upon placing ourselves in his situation, we thoughtly enter into all passions and motives which influenced it, we approve of it, by sympathy with the approbation of this supposed equitable judge.” (Ibidem, Part III, Chap. I, pag. 212)

prio sugere. Deste modo, para Smith, o senso do dever são as ações que devem ser feitas, já que foram aprovadas pelo observador imparcial, e que devem ter a tendência à promoção da felicidade tanto do indivíduo quanto da sociedade.

Analisemos agora o que são as faculdades morais para Darwin.

Os animais e o senso moral

Nesta segunda parte do texto será reconstruída a descrição que Darwin faz das faculdades morais. Neste sentido, será retomada, de forma sucinta, a teoria da seleção natural, o parentesco entre os animais e, finalmente, as faculdades morais dos animais e dos seres humanos.

A idéia de descendência com modificação já não era novidade quando Darwin publicou *A Origem das Espécies*; o que ele revolucionou foi a explicação de como se desencadeia a descendência com modificação: a *seleção natural*. A seleção natural é o mecanismo da transformação das espécies, e não é rapidamente perceptível, mas é inferida por raciocínio tomando-se por base outras premissas. Este raciocínio é construído por Darwin tomando-se por base três generalizações sobre as características do organismo, quais sejam:

- A primeira generalização afirma que todos os indivíduos, membros de qualquer espécie, variam um pouco uns dos outros em numerosas características tanto estruturais como comportamentais, não sendo rigorosamente iguais uns aos outros;
- A segunda generalização afirma que a variação individual é, em certa medida, hereditária, isto é, transmitida de geração em geração;
- A terceira generalização repousa sobre o princípio malthusiano de que os organismos se multiplicam em um ritmo que excede a capacidade do meio ambiente de sustentá-los, com a consequência inevitável de que muitos têm que morrer.

O princípio da seleção natural é uma consequência da variação hereditária, da multiplicação e da luta pela sobrevivência. Para aclarar o problema de como é que a seleção natural torna-se um mecanismo de transformação das espécies, é preciso esclarecer três pontos:

1. A seleção natural é um processo: cada geração de organismos está sujeita ao impacto seletivo do seu meio ambiente e alguns dos seus membros perecem ou não conseguem reproduzir-se;

2. A seleção natural e a adaptação são duas faces da mesma moeda. Diz-se que um organismo está adaptado às suas condições de vida quando ultrapassa com êxito a barreira entre as gerações, isto é, sobrevive e se reproduz;
3. A seleção natural é um processo que opera numa população de organismos. Portanto, não tem sentido dizer que os indivíduos evoluem, uma vez que a descendência com modificação é a transformação da constituição média de uma população de indivíduos conforme as gerações se sucedem umas às outras.

Como resumiu o filósofo Hebert Spencer a “sobrevivência do mais apto”. É importante observar que a seleção natural é uma operação de transformação da adaptabilidade que atua entre gerações e não no indivíduo.

O que Darwin tenta mostrar com sua teoria é a não necessidade de atos criadores (teoria criacionista), e sim que todas as espécies vivas estão aparentadas por ascendência comum, e que membros de duas espécies diferentes (homem e orangotango, por exemplo) seriam parentes por possuírem um ancestral em comum.

O argumento utilizado para resolver o problema da ramificação nos ascendentes de uma espécie (uma espécie ancestral / duas ou mais espécies novas como ascendentes) foi apresentado por Darwin no conceito de nicho. Ou seja, cada espécie tem um alcance geográfico ou extensão, assim, alguns membros estão expostos a um conjunto de condições, ao passo que outros, a outras condições. Com essas variações, uma mesma espécie terá tendência a adaptar-se de modo diferente às diferentes condições. Assim se referiu Jonathan Howard sobre este problema:

“Os grupos de indivíduos de uma espécie que se diferenciam adaptativamente de nichos ligeiramente diferentes chamam-se variedades. Na medida em que a variação de adaptação numa variedade influencia os outros organismos com os quais a variedade está interligada, por mais complexa que seja a via, o processo de alteração de adaptação na variedade é acentuado, e o seu nicho é mais modificado. Da maneira como Darwin viu a questão, pelo processo de extensão de adaptação de uma espécie em novos nichos, as variedades podem tornar-se progressivamente mais nitidamente distintas do tipo paterno e em relação uma às outras, até

adquirirem, eventualmente, elas próprias, características de espécies. Parecia não haver limites ao alcance da divergência de características que se poderiam conseguir através da adaptação seqüente das várias secções de uma espécie a nichos distintos”.⁵

Outro ponto chave em sua teoria da evolução é a questão da seleção sexual. Darwin não tratou detidamente este ponto na *Origem das Espécies*, mas percebeu sua importância posteriormente, tendo dedicado a maior parte da *Ascendência do Homem* a este problema.

A seleção sexual pode ser caracterizada como a luta para que um indivíduo deixe o maior número de descendentes. Em organismos pouco desenvolvidos (classe inferior do reino animal) a seleção sexual quase não se opera, mas nos mamíferos, pássaros, répteis etc., ela ocorre de uma maneira bem nítida. Assim:

“A luta sexual é de dois tipos: num não se desenvolve entre indivíduos do mesmo sexo, geralmente machos, com o fito de expulsar ou matar os rivais, ao passo que as fêmeas ficam passivas; noutra, a luta é igual entre indivíduos do mesmo sexo, com a finalidade de excitar ou atrair o sexo oposto, geralmente fêmeas, que não ficam passivas por muito tempo, mas que selecionam o companheiro que mais lhe agrada”.⁶

Assim, a seleção sexual busca de forma inconsciente selecionar os melhores parceiros para deixar os melhores descendentes. No final do livro *Origem das Espécies*, Darwin insinua que o homem pode descender de “animais inferiores”. Esta possibilidade foi duramente combatida nos meios científicos, especialmente pelos religiosos. E é buscando um esclarecimento para este problema que Darwin publi-

5. HOWARD, Jonathan. *Darwin*. pag. 60.

6. “The sexual struggle is of two kinds; in the one it is between individuals of the same sex, generally the males, in order to drive away or kill their rivals, the females remaining passive; whilst in the other, the struggle is like wise between the individuals of the same sex, in order to excite or charm those of the opposite sex, generally the females, which no longer remains passive, but select the more agreeable partners.” (Charles R. DARWIN. *The descent of man and selection in relation to sex*. Part III, Chap. XXI, pag 594).

ca, em 1871, *A origem do Homem e a Seleção Sexual*, em que afirma que o ser humano descende de outra espécie:

“A conclusão principal a que chegamos, atualmente sustentada por muitos naturalistas capazes de formular um juízo válido, é a de que o homem descendeu de alguma forma menos organizada. Os fundamentos sobre os quais se apóia esta conclusão jamais serão arredados, uma vez que a estreita semelhança entre o homem e os animais inferiores, tanto no desenvolvimento embrionário como em numerosas partes da estrutura e da constituição de importância enorme ou irrelevante, os rudimentos que ele conserva e as regressões anormais de que ele é ocasionalmente suscetível, são fatos que não podem ser colocados em dúvida”.⁷

A primeira parte do livro *A ascendência do Homem* trata quase que exclusivamente das provas de que o ser humano tem características semelhantes aos outros animais, pertencendo, especificamente, à família dos monos, e juntamente com os outros mamíferos, ascende de um antepassado comum.

“Os quadrúmanos e todos os mamíferos superiores derivam de um antigo marsupial e este, mediante um longo roteiro de formas diversificadas, de alguns seres semelhantes a anfíbios; e os últimos, por sua vez, de animais semelhantes a peixes. Na profunda escuridão do passado podemos ver que o primeiro antepassado de todos os vertebrados deve ter sido um animal aquático, com guelras, com os dois sexos unidos no

7. “The main conclusion here arrived at, and now held by many naturalists who are well competent to form a sound judgement is that man is descended from some less highly organised form. The grounds upon which this conclusion rests will never be shaken, for the close similarity between man and the lower animals in embryonic development, as well as in innumerable points of structure and constitution, both of high and of the most trifling importance, — the rudiments which he retains, and the abnormal reversions to which he is occasionally liable, — are facts which cannot be disputed.” (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 590).

mesmo indivíduo e com coração, desenvolvidos imperfeitamente ou com absolutamente nenhum desenvolvimento".⁸

Portanto, para Darwin "(...) o homem descende de um quadrúpede piloso, com cauda e orelhas afiadas, provavelmente habituado a andar trepando pelas árvores e que habitava o Velho Mundo".⁹ Considera também que as diversas raças humanas poderiam ser classificadas como espécies diferentes. Mas estas raças têm tantas coisas em comum, tanto na estrutura quanto nas habilidades mentais, que a única explicação para este fato estaria na hereditariedade de um antepassado comum.

Contra o argumento de que o seres humanos teriam descendido de uma outra espécie, muitos críticos apontam o fato do alto nível de nossas faculdades intelectuais e dos princípios morais, porque estes críticos acreditam que elas só existiriam nos seres humanos. Mas Darwin não acreditava nesta hipótese. Para ele, podemos considerar que as faculdades mentais são suscetíveis de melhoramento nas espécies e notadamente nos animais superiores. Isto também seria aplicável ao ser humano; assim, "(...) o intelecto deve ter sido de grande utilidade para ele, mesmo num período muito remoto, já que o colocou numa posição de inventar e de usar a linguagem, de fabricar utensílios, armas, armadilhas etc., com os quais, coadjuvado pelos seus hábitos sociais, desde muito tempo se tornou o dominador de todas as criaturas viventes".¹⁰ Darwin concluiu que as faculdades intelectuais do ser humano, como o raciocínio, a abstração, a autocons-

8. "The Quadrumana and all the higher mammals are probably derived from an ancient marsupial animal, and this through a long series of diversified forms, from some amphibian-like creature, and this again from some fish-like animal. In the dim obscurity of the past we can see that the early progenitor of all the Vertebrata must have been an aquatic animal provided with branchiae, with the two sexes united in the same individual, and the most important organs of the body (such as the brain and heart) imperfectly or not at all developed." (Ibidem., Part III, Chap. XXI, pag 591).

9. "(...) that man is descended from a hairy, tailed quadruped, probably arboreal in its habits, and an inhabitant of the Old World." (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag. 591).

10. "(...) the intellect must have been all-important to him, even at every remote period, as enabling him to invent and use language, to make weapons, tools, traps, &c., whereby with the aid of his social habits, he long ago became the most dominant of all living creatures." (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 592).

ciência etc., provavelmente derivaram do contínuo melhoramento e exercício das faculdades mentais por meio da seleção natural. Enumera vários exemplos de animais que usam de faculdades mentais em menores proporções que nos seres humanos.

Quanto à questão moral, Darwin fez uma detalhada análise de como surge o senso moral, uma vez que, segundo ele, nunca alguém teria abordado esse problema sob o prisma exclusivo da história natural.¹¹ Assim, ele considera muito provável que qualquer animal dotado de instintos sociais bem definidos teria adquirido um senso moral ou uma consciência, tão logo desenvolvesse seus poderes intelectuais na mesma medida que o ser humano. Darwin considera quatro proposições fundamentais para a explicação do desenvolvimento do senso moral entre os animais:

1. Os instintos sociais levam um animal a com prazer-se com a companhia dos seus semelhantes, a sentir um certo grau de simpatia por eles e a prestar-lhes vários serviços. Esses serviços podem constituir-se apenas em desejo e em solicitude, na ajuda aos próprios semelhantes etc. Mas estes sentimentos e estas tarefas não se estendem a todos os indivíduos da mesma espécie, mas somente àqueles do mesmo grupo;
2. Tão logo as faculdades mentais se desenvolvessem consideravelmente, retornam incessantemente ao cérebro de todo indivíduo as imagens de todas as ações passadas bem como seus motivos; surgirá com isto um senso da insatisfação e também a tristeza derivada de todo instinto que não fora satisfeito;
3. Com a aquisição da faculdade da palavra, os desejos da comunidade podem ser expressos, a opinião geral de que qualquer membro da comunidade deveria agir em prol do bem comum deverá guiar a maioria das ações. Contudo, devemos lembrar que por mais peso que se atribua à opinião pública, a consideração da aprovação ou da desaprovação dos semelhantes baseia-se na simpatia, que é parte essencial do instinto social e constitui, por isso, o seu fundamento.
4. O hábito do indivíduo desempenharia um papel muito importante na orientação da conduta de cada membro. O instinto social, a simpatia e todos os outros instintos são reforçados pelo hábito, e deveriam significar a obediência aos desejos e ao julgamento da comunidade.

11. *Ibidem*, Part I, Chap. IV, pag. 304.

Darwin considera que muitas espécies são sociais, e que esses animais sociais dependem-se mutuamente. Descreve várias histórias nas quais o sentimento de benevolência e afeição seriam claros:

“O capitão Stanbury encontrou num lago salgado do Utah um pelicano velho e completamente cego, que era muito gordo e que devia ter sido alimentado durante muito tempo por seus companheiros. Blyth me informa ter visto grupos de corvos que davam alimento a dois ou três dos seus companheiros que eram cegos(...).”¹²

Também descreve histórias nas quais as ações seriam inquestionavelmente atos de simpatia, como a do babuíno que desce de uma árvore para salvar um jovem de sua espécie encurralado por cães, que ficam paralisados com a ação inesperada do velho babuíno.

O impulso que leva certos animais a se unir e a prestar ajuda mútua de várias formas é acionado pelo mesmo senso de satisfação ou prazer que experimentam ao realizar outras ações instintivas, ou pelo mesmo senso de insatisfação quando outras ações instintivas são impedidas.

Darwin considera que os instintos sociais teriam surgido em consequência da longa convivência dos filhos com os pais, surgindo em parte pelo hábito, mas, em especial, pela seleção natural. Um dos principais instintos sociais é a simpatia, que:

“(...) tempos atrás Adam Smith disse que a base da simpatia se acha na nossa forte memória de atos anteriores de dor ou de prazer. (...) Somos, assim, levados a aliviar os sofrimentos de outrem a fim de ao mesmo tempo aliviar os nossos sentimentos dolorosos. Do mesmo modo, somos levados a participar das alegrias de outrem”.¹³

12. “Captain Stanbury found on a salt lake in Utah an old and completely blind pelican, which was very fat, and must have been well fed for a long time by his companions. Mr. Blyth, as he informs me, saw Indians crows feeding two or three of their companions which were blind (...)” (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 592).

13. “Adam Smith formerly argued, (...) that the basis of sympathy lies in our strong retentiveness of former states of pain or pleasure. (...) We are thus impelled to relieve the sufferings of another, in order that our own plentiful feelings may be at the same time relieved. In like manner we are led to participate in the pleasures of others.” (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 308).

Mas Darwin acha estranho o fato de que a simpatia tenha se elevado a um nível mais intenso em relação a uma pessoa amada do que a um desconhecido. A explicação que ele encontra para isto reside no fato de que em todos os animais a simpatia é dirigida não para todos os indivíduos da mesma espécie, mas somente para os membros da mesma comunidade, ou seja, membros conhecidos. E vai mais além, considera que “no gênero humano, o egoísmo, a experiência e a imitação provavelmente se uniram à faculdade da simpatia, (...) com efeito, nós somos impelidos pela esperança de sermos retribuídos, quando praticamos ações de simpatia e benevolência para com o outro, sendo a simpatia reforçada pelo hábito”.¹⁴ Mas sua conclusão é a de que o sentimento de simpatia potencializou-se com a seleção natural, porque é importante para todos os animais que se ajudem e que se defendam reciprocamente. Assim, as comunidades que têm um maior número de membros ligados pela simpatia tenderiam a prosperar e, com isso, a criar uma prole maior.

Darwin considera que todos os seres humanos têm a consciência de que possuem alguns sentimentos de simpatia, mas que a nossa consciência não diz se eles são instintivos ou adquiridos nos primeiros anos de vida. Como considera que o ser humano é um animal social, ele herdaria uma tendência a ser leal para com seus semelhantes, mas teria alguma capacidade de autocontrole diferente dos outros animais sociais. Esta diferença pode ser exemplificada quando estivéssemos, por tendência hereditária, prontos a defender os nossos semelhantes, e a ajudá-los desde que isso não interferisse demais em nosso bem-estar e em nossos desejos mais fortes. A simpatia instintiva levaria-nos também a avaliar a aprovação dos nossos companheiros, e com isto, o amor pelo louvor e o senso de glória, e o horror pela afronta e pela infâmia seriam devidos aos processos de simpatia. Portanto, o ser humano seria influenciado ao máximo pelos desejos, pela aprovação e pela reprovação dos seus semelhantes. Darwin conclui que os instintos sociais, que devem ter sido adquiridos numa fase muito antiga, impulsionam ainda algumas de nossas melhores ações. Conclui que:

“Mas se o amor, a simpatia e o autocontrole são reforçados pelo hábito e dado que o poder da razão se torna mais evidente, o homem se acha em condições de

14. “With mankind, selfishness, experience, and imitation, probably add, (...) to the power of sympathy; for we are led by the hope of receiving good in return to perform acts of sympathetic kindness to others; and sympathy is much strengthened by habit.” (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 309).

avaliar adequadamente o juízo dos seus companheiros e sentir-se-á impelido a certas linhas de conduta e a prescindir de qualquer prazer ou pena transitória que seja. Assim poderia afirmar — ao passo que um bárbaro ou um homem inculto não o poderiam — : eu sou o juiz supremo da minha conduta; e nas palavras de Kant: não violarei na minha pessoa a dignidade humana”¹⁵

Mas as explicações de Darwin até aqui não consideraram a questão principal do senso moral. Então, questiona: “Por que é que um homem deveria sentir que deve obedecer a um desejo instintivo, antes que a um outro? Por que motivo se lamenta amargamente, se tem sido impelido por um violento senso de autoconservação e não arriscou a vida para salvar aquela de um seu semelhante? E por que razão se lamenta por ter roubado comida por causa da fome?”¹⁶

Primeiramente ele responde que no gênero humano os impulsos instintivos têm diversos graus de força; assim, um ser humano civilizado pode atirar-se numa correnteza para salvar um semelhante, num impulso de simpatia, ignorando o instinto de conservação. Portanto, este tipo de ação parece constituir o simples resultado da força dos instintos sociais. É este tipo de ação ocorre rápido demais para que se possa fazer qualquer tipo de reflexão ou cálculo de prazer e de dor, mas se sentiriam angustiados se fossem impedidos por quaisquer motivos de realizá-la.

Mas, particularmente nesta questão, está inserida a condição de que o ser humano não pode evitar a reflexão, isto é, as imagens e as impressões passadas desfilam incessantemente no seu pensamento.

15. “But as love, sympathy and self-command become strengthened by habit, and as the power of reasoning becomes clearer, so that man can value justly the judgement of his fellows, he will feel himself impelled, apart from any transitory pleasure or pain, to certain lines of conduct. He might then declare — not that any barbarian or uncultivated man could thus think — I am the supreme judge of my own conduct, and in the words of Kant, I will not in my own person violate the dignity of humanity.” (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 310).

16. “Why should a man feel that he ought to obey one instinctive desire rather than another? Why is he bitterly regretful, if he has yielded to a strong sense of self-preservation, and has not risked his life to save that of a fellow-creature? Or why does he regret having stolen food from hunger?” (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 592).

Com isso, o ser humano será levado a estabelecer uma comparação entre as impressões de fome experimentadas, de uma vingança satisfeita e de um perigo evitado à custa de um outro homem, com o conhecimento daquilo que os outros consideram louvável ou censurável. E este conhecimento prévio, juntamente com a simpatia, impedirá que ele siga um instinto ou um hábito presente, causando satisfação ou infelicidade. Mas se for levado a seguir um impulso mais forte que o fez satisfazer seu desejo, as impressões passadas serão julgadas pelos instintos sociais e pela opinião de seus companheiros, e ele voltará a refletir. Nesta reflexão sentirá então arrependimento, dor ou vergonha, então decidirá agir de maneira diferente para o futuro: esta é a consciência. Assim, a consciência olha para trás e serve de guia para o futuro.

Darwin considera que um ser moral é aquele que está em condições de comparar suas ações e os motivos passados e futuros e aprová-los ou desaprová-los. E com isso descarta a possibilidade de que qualquer animal inferior possua esta característica. Para o ser humano, as ações podem ser chamadas de morais se realizadas deliberadamente, após uma disputa entre motivos conflitantes, compulsivamente por meio do instinto ou por efeito de um hábito adquirido lentamente.

Assim considera que, por meio de um longo hábito, um homem estimulado pela própria consciência adquirirá um perfeito autocontrole e conseguirá que seus desejos e suas paixões dêem lugar à simpatia e aos instintos sociais, que compreendem a consideração pelo julgamento dos próprios semelhantes.

Para Darwin, a origem e a natureza do senso moral, que nos diz o que devemos fazer, e da consciência que nos desaprova se lhe desobedecemos, está de acordo com o que se observa em sociedades selvagens. Os selvagens consideram que as ações são boas ou más, simplesmente no que diz respeito ao bem-estar da tribo, e não ao bem-estar da espécie e nem de um membro da tribo. Esta conclusão vai ao encontro da teoria de que o senso moral é originariamente derivado dos instintos sociais, visto que ambos se referem, no início, exclusivamente à comunidade. Para Darwin, a escassa moralidade dos selvagens, julgada segundo os parâmetros da sociedade "civilizada" da época, consiste, em primeiro lugar, na limitação da simpatia somente à tribo. Em segundo lugar, na capacidade racional insuficiente de reconhecer muitas virtudes, particularmente aquelas pessoais que se referem ao bem-estar da tribo. E, em terceiro lugar, na fraca capacidade de autocontrole dos selvagens.

Darwin não concorda com os filósofos que sustentam que a base da moralidade se encontraria numa forma de egoísmo, ou no "princípio da máxima felicidade". Considera que é mais correto falar do último princípio como um critério de avaliação, e não de motivo de conduta. Não acredita que exista um motivo distinto para cada ação, que se associaria com algum prazer ou dor. Considera que o ser humano, na maioria das vezes, age impulsivamente, isto é, por instinto ou por longo hábito, sem nenhuma consciência do prazer. Darwin considera que tanto para os humanos como para os animais inferiores, é mais provável falar dos seus instintos sociais como tendo se desenvolvido em prol do bem geral ao da felicidade geral da espécie. Por bem geral, Darwin define a criação do maior número de indivíduos, em pleno vigor e saúde, com todas as suas faculdades perfeitas, nas condições a que estão sujeitos. Assim, quando um ser humano arrisca sua vida para salvar a de seu semelhante, parece mais correto dizer que ele age antes para o bem geral do que para a felicidade geral da espécie humana.

O naturalista considera que o "princípio da máxima felicidade" tornou-se, já num período primitivo da história humana, um guia de ação muito importante, mas o instinto social, e sobretudo a simpatia, que submete nossas ações à aprovação e à desaprovação dos outros, servem como principal guia e impulso primário.

Ele acredita que existam dois tipos diferentes de regras morais que podem ser distinguidas pela maioria dos homens, que são: 1) as regras morais superiores, que se baseiam nos instintos sociais, referem-se ao bem-estar dos outros, e são sustentadas pela aprovação dos nossos semelhantes e pela razão; 2) as regras morais inferiores, que se baseiam, sobretudo, em si mesmas e derivam da opinião pública, amadurecidas com a experiência e a educação. Neste aspecto Darwin sustenta uma universalização do princípio da simpatia, que pode se estender para toda a humanidade pela educação e pelo exemplo, porque segundo ele:

"Com o progresso do homem para a civilização e a unificação das tribos em comunidades mais amplas, a mais simples razão deveria dizer a cada indivíduo que ele deveria estender os seus instintos sociais e as simpatias a todos os membros da mesma nação, mesmo que não os conheça pessoalmente. (...) Assim que esta virtude passa a ser honrada e praticada por um punha-

do de homens, eis que ela se propaga com a educação e o exemplo entre os jovens e é, eventualmente, assimilada pela opinião pública”.¹⁷

Assim, considera que o estágio mais elevado possível da cultura moral é quando se pode controlar os pensamentos. Portanto, a evolução do senso moral na espécie humana pode ser assim descrita:

“Finalmente, os instintos sociais que, sem dúvida, foram adquiridos pelo homem, como também adquiridos o foram pelos animais inferiores, em prol da comunidade, primeiramente devem ter-lhe proporcionado um desejo qualquer de ajudar seus semelhantes, algum sentimento de simpatia, e devem tê-lo levado a considerar sua aprovação ou desaprovação. Estes impulsos devem ter-lhe servido num primeiríssimo período como uma rude norma de certo e de errôneo. Mas quando o homem gradualmente foi progredindo em forma intelectual e se viu em condições de prever as mais longínquas conseqüências das suas ações; quando adquiriu conhecimento suficiente para rejeitar costumes nocivos e superstições; quando considerou sempre mais não somente o bem-estar mas também a felicidade dos seus semelhantes; quando, por força do costume e seguindo a experiência benéfica, a educação e o exemplo, as suas simpatias se tornaram mais dóceis e difundiram-se amplamente, estendendo-se a homens de todas as raças, aos idiotas, aos mutilados e a todos os outros membros inúteis da sociedade e, finalmente,

17. “As man advances in civilisation, and small tribes are united into larger communities, the simplest reason would tell each individual that he ought to extend his social instincts and sympathies to all the members of the same nation, thought personally unknown to him. (...) As soon as this virtue is honoured and practised by some few men, it spreads through instruction and example to the young, and eventually becomes incorporated in public opinion.” (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 316).

aos animais inferiores — então o modelo da sua moralidade foi se elevando sempre mais para o alto.¹⁸

Darwin conclui seu estudo afirmando que o senso moral provavelmente constitui a melhor e a maior diferença entre o ser humano e os animais inferiores, e a diferença mental e moral entre os seres humanos e os animais superiores, por maior que seja, certamente é de grau e não de gênero.

A simpatia como fundamento do senso moral nos animais

Nesta terceira parte será apresentada a tese de que o princípio da simpatia de Adam Smith fundamenta a análise do senso moral de Darwin. Este último autor começa argumentando que existe um senso moral entre os animais. Para justificar esta afirmação, demonstra que os animais sociais comprazem-se na companhia de seus semelhantes e sentem um certo grau de simpatia por eles. Conta-nos também histórias de benevolência de muitos animais para com seus companheiros feridos, doentes ou em perigo, ajuda esta que pode ser considerada como uma clara demonstração de simpatia. Este forte sentimento que leva muitos animais a agir de forma a buscar minimizar o sofrimento, ou de compartilhar as alegrias da situação, coincide com a descrição do princípio da simpatia de Adam Smith, conforme notou o próprio Darwin (vide a 13^o nota de rodapé).

18. "Finally the social instincts, which no doubt were acquired by man as by the lower animals for the good of the community, will from the first have given to him some wish to aid his fellows, some feeling of sympathy, and have compelled him to regard their approbation and disapprobation. Such impulses will have served him at a very early period as a rude rule of right and wrong. But as man gradually advanced in intellectual power, and was enabled to trace the more remote consequences of his actions; as he acquired sufficient knowledge to reject baneful customs and superstitions; as he regarded more and more, not only the welfare, but the happiness of his fellow-men; as from habit, following on beneficial experience, instruction and example, his sympathies became more tender and widely diffused, extending to men of all races, to the imbecile, maimed, and other useless members of society, and finally to the lower animals, - so would the standard of his morality rise higher and higher." (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 318).

A simpatia, para Darwin, é um poderoso instinto que ajuda os animais sociais a prosperarem, já que é por meio da simpatia que os animais podem ajudar-se mutuamente, e quanto maior a simpatia entre os membros de uma determinada comunidade maior serão as chances dessa comunidade prosperar.

Mas, no caso do ser humano, muitos outros aspectos agem juntamente com a simpatia para a formação do senso moral. Uma das primeiras características seria o autocontrole que, como exemplificou Darwin, faria com que o ser humano não agisse instintivamente numa determinada situação se esta interferisse demais em seu bem-estar e em seus desejos mais fortes, situação em que um animal social agiria sem titubear, movido somente pelo seu instinto de simpatia e instintos sociais.

Darwin admite que as ações humanas são julgadas pelos nossos semelhantes, que podem aprová-las ou reprová-las, situação esta muito semelhante àquela descrita por Adam Smith quando explica como se fazem julgamentos morais, ou seja, quando as ações praticadas por um indivíduo sofrem um julgamento por seus semelhantes.

Outro ponto importante é como o ser humano adquire a consciência que julgará suas ações, porque um indivíduo poderia realizar uma ação impulsionado por um instinto mais forte, mas depois, refletindo sobre sua atitude e tendo em mente o julgamento de seus semelhantes, os instintos sociais, e a simpatia, perceberá o erro que cometeu e mudará sua atitude para o futuro. Assim, para Darwin, a consciência agiria como um “observador imparcial”, já que ele considera que um ser moral é aquele que tem condições de comparar as ações e os motivos passados e futuros e aprová-los ou desaprová-los. Portanto, mediante um longo hábito estimulado por esta “consciência” ou “observador imparcial”, o ser humano adquiriria um controle dos desejos e paixões e agiria pautado pela simpatia e pelos instintos sociais, que levam em consideração o julgamento de seus semelhantes. Mas neste ponto há uma importante diferença quanto ao observador imparcial de Smith, porque para este o observador imparcial fará o julgamento pautado por razões racionais, ao passo que para Darwin existe na consciência um fundo instintivo.

Darwin não faz qualquer alusão ao “senso de dever”, que faria com que se escolhesse realizar uma ação se esta fosse considerada adequada pelo “observador imparcial”. Discorda de Smith quanto à finalidade da ação, já que para o último esta deveria ter a tendência de promover a felicidade tanto do indivíduo quanto da sociedade. Neste ponto Darwin considera que nem todas as ações visam a felici-

dade da espécie, mas sim que elas buscariam, nestes casos, o seu bem geral. Descarta a felicidade como fim último, mas a considera como um bom guia para as ações humanas.

Portanto, parece que o princípio da simpatia de Adam Smith fundamenta o naturalismo ético de Darwin porque, como se argumentou acima, tanto para Darwin quanto para Smith é o princípio de simpatia que fundamenta toda a moralidade humana. E para Darwin, a simpatia fundamenta a moralidade de todos os animais sociais, e isso inclui obviamente o ser humano..

Conclusão

Neste trabalho se procurou demonstrar que o fundamento do naturalismo ético de Charles Darwin está baseado no princípio da Simpatia, conforme foi formulado por Adam Smith. Para tanto, foram reconstruídos os principais argumentos da *Teoria dos Sentimentos Morais*, de Adam Smith, que parte da premissa de que quando aprovamos uma ação, aquilo que sentimos é derivado de quatro fontes, a saber:

1. simpatizamos com o motivo do agente;
2. ingressamos na gratidão daqueles que recebem os benefícios da ação;
3. observamos se sua conduta está de acordo com as regras gerais pelas quais as duas fontes já mencionadas geralmente agem;
4. consideramos tais ações como fazendo parte de um sistema de comportamento que tende a promover a felicidade ou do indivíduo ou da sociedade.

Smith também observa que a decisão do agir de um agente está baseada no julgamento que ocorre dentro de sua mente por meio do recurso a um "observador imparcial", que levará em conta as consequências de sua ação, seus motivos e a aprovação ou a desaprovação de seus semelhantes. E é com base na aplicação, em nós mesmos, do julgamento que fizemos previamente da conduta dos outros que se forma o senso de dever, isto é, quais ações devem ser realizadas.

Já para Darwin, o desenvolvimento das qualidades morais reside nos instintos sociais. Assim:

*“Estes instintos são bastante complexos e determinam, no caso dos animais inferiores, tendências particulares para certas ações definidas; mas os elementos mais importantes são representados pelo amor e pela “simpatia”, a qual constitui uma emoção diferente. Os animais que cresceram com instintos sociais sentem prazer com a recíproca companhia, avisam-se mutuamente do perigo, defendem-se e prestam ajuda mútua de diversas maneiras. Estes instintos não se estendem a todos os indivíduos da espécie, mas somente àqueles da mesma comunidade. Visto que são bastante úteis à espécie, provavelmente foram adquiridos por meio da seleção natural”.*¹⁹

Conclui que um ser moral é aquele que está em condições de refletir sobre suas ações passadas, aprovando-as ou reprovando-as. Considera que o senso moral humano deriva:

1. da natureza permanente e sempre presente dos instintos morais;
2. da avaliação que o ser humano faz da aprovação e da desaprovação dos seus semelhantes;
3. da elevada atividade das suas faculdades mentais, que são capazes de tornar impressões passadas extremamente vívidas.

Por causa de sua capacidade mental, o ser humano observa o passado e o futuro e confronta as impressões recebidas, reflete sobre estas ações, levando em consideração a aprovação ou a desaprovação de seus semelhantes, os instintos sociais e a simpatia, e se nesta reflexão julga que agiu erroneamente no passado, decide agir diferente no futuro, isto é a consciência.

19. “These instincts are highly complex, and in the case of lower animals give special tendencies towards certain definite actions; but the more important elements are love, and the distinct emotion sympathy. Animals endowed with the social instincts take pleasure in one another's company, warn one another of danger, defend and aid one another in many ways. These instincts do not extend to all the individuals of the species, but only to those of the same community. As they are highly beneficial to the species, they have in all probability been acquired through natural selection. (Charles R. DARWIN. op. cit., Part III, Chap. XXI, pag 592).

É a consciência que irá gerar no ser humano a ação; todavia, ele não é impelido pelo mesmo desejo de ajudar seus semelhantes, como ocorre entre outros animais. A motivação de prestar ajuda também é diferente, já que não é somente mais um impulso cego e instintivo, mas é influenciado pelo elogio ou pela censura de seus semelhantes.

Também considera que "(...) todos os homens desejam a felicidade, elogiam ou censuram as ações e as motivações, uma vez que as mesmas levam a este fim; e visto que a felicidade é uma parte essencial do bem geral, o princípio da máxima felicidade segue-se indiretamente como modelo seguro de certo e de errado".²⁰

Na terceira parte do texto foi demonstrado que o princípio de simpatia de Adam Smith fundamenta o senso moral de Darwin por meio de quatro argumentos principais, que são:

1. o sentimento de simpatia que Darwin demonstra existir em muitos animais sociais, ou seja, com prazer-se com a dor ou a felicidade de um companheiro, é similar à descrição proposta por Smith para o que significa simpatia, ou seja, o princípio que leva um ser humano a ingressar na situação de outra pessoa, e a compartilhar com ela a afeição que essa situação tem a tendência a excitar;
2. o princípio de simpatia leva a uma ação que se pratica instintivamente quando um membro da comunidade está em perigo, sem que se reflita sobre o perigo desta situação. Este ponto é defendido pelos dois autores e tem, para ambos, o seu fundamento baseado na simpatia;
3. em ambas as teorias, toda ação é julgada pelos seus semelhantes, que podem aprová-la ou desaprová-la, criando assim, uma preocupação do agente para que suas ações sejam, na medida do possível, sempre aprovadas pelos seus semelhantes;
4. a consciência darwiniana que leva em conta o julgamento dos semelhantes, os instintos sociais e a simpatia para decidir como agir no futuro é muito semelhante à idéia do "observador imparcial" de Adam Smith, porque o objetivo desta também é a decisão de como agir no futuro, mas com uma grande diferença, ela

20. "(...) all men desire their own happiness, praise or blame is bestowed on actions and motives, according as they lead to this end; and as happiness is an essential part of the general good, the greatest happiness principle indirectly serves as a nearly safe standard of right and wrong." (Ibidem, Part III, Chap. XXI, pag 592).

se baseia unicamente em argumentos racionais, ao passo que a consciência darwiniana baseia-se em uma avaliação racional posterior e em instintos sociais.

Portanto, concluímos que o princípio de simpatia de Adam Smith fundamenta o naturalismo ético de Charles Darwin, apesar de existirem pontos de diferença.

Referências Bibliográficas

- BARASCH, D. P. *Sociobiology and behavior*. New York: Elsevier, 1977.
- CAMPBELL, R. H., SKINNER, Andrew S. *Adam Smith*. Worcester: Billing & Sons, 1985.
- CHANGEAUX, Jean-Pierre. *Fundamentos naturais da ética*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CHILDE, Gordon V. *A evolução cultural do homem*. Trad. Walten-sir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- CRONIN, Helen. *The ant and the peacock - altruism and sexual selection from Darwin to today*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- DARWIN, Charles. *The origin of species by means of natural selection*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- _____. *The descent of man and selection in relation to sex*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- DAWKINS, Richard. *The selfish gene*. New York: Oxford University Press, 1976.
- _____. *The blind watchmaker*. New York: W. W. Norton and Co. 1986.
- _____. *The extended phenotype*. New York: Oxford University Press, 1989.
- DESMOND, Adrian & MOORE, James. *Darwin: the life of a tormented evolutionist*. New York: Warner Books, 1991.
- GOULD, Stephen Jay. *The panda's thumb*. New York: Norton, 1980.

- _____. *A galinha e seus dentes e outras reflexões sobre história natural*. Trad. David Dana. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. Trad. Maria Elizabeth. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUXLEY, Thomas. *Evolution and ethics, and other essays*. London: Macmillan, 1894.
- LAMARCK, Jean B. *Zoological philosophy: an exposition with regard to the natural history of animals*. Translated by Hugh Elliot. Chicago: Chicago Press, 1984.
- LAMB, Robert Boyden. "Adam Smith's system: sympathy not self-interest". *Journal of History Ideas*, London, n° 35, v. 4, pp. 671-682, oct./dec. 1974.
- LORENZ, Konrad. *A demolição do homem: crítica à falsa religião do progresso*. Trad. Horst Wertig. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- _____. *Os oito pecados mortais do homem civilizado*. Trad. Henrique Beck. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Trad. Bruno de Palma e Pedro Paulo Sena Madureira. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RUSE, Michael. *The philosophy of biology*. London: Hutchinson, 1973.
- _____. *The darwinian revolution: science red in tooth and claw*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- _____. *Sociobiology: sense or nonsense?* Dordrecht: Reidel, 1979.
- _____. *Taking Darwin seriously: a naturalistic approach to philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. New York: Augustus M. Kelley, 1966.
- _____. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- TASSET, José L. "La ética de Adam Smith, un utilitarismo de la simpatia". *Themata*, Barcelona, n° 2, v. 4, pp. 197-213, abr./jun. 1989.
- TEICHGRAEBER III, Richard F. *'Free trade' and moral philosophy: rethinking the sources of Adam Smith's wealth of nations*. Durham: Duke University Press, 1986.

WILSON, E. O. *Sociobiology: the new synthesis*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

_____. *On human nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

_____. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

"De Rerum Natura": observações sobre moral epicurista e alguns desdobramentos*

Rita de Cássia Lana

Mestranda em Filosofia da PUC-Campinas/Bolsista CAPES

Apresentarei neste trabalho uma pesquisa sobre algumas noções que estão presentes em dois autores, Tito Lucrecio Caro e David Hume, e que parecem ser de importância para compreendermos algumas características que estão embutidas nos problemas morais, como por exemplo, que princípios estão pressupostos em uma teoria ética ou por que deve existir fundamento teórico válido para que se possa extrair obrigação moral para determinadas ações e comportamentos sociais.

A relevância de se recuperar um texto clássico em suas peculiaridades lingüísticas e conjunturais está na possibilidade de examinar fontes filosóficas que serviram a outras vertentes teóricas posteriores; pois, ao apreciarmos o deslocamento ocorrido por alguns conceitos entre a Antiguidade Clássica e o século XVIII, poderemos observar o que se preservou e o que foi descartado, se ficaram intactos os pressupostos teóricos ou qual alteração sofreram.

Isto nos permite compreender melhor o naturalismo e o empirismo da Idade Moderna e, em última análise, nossos próprios problemas contemporâneos, já que constantemente utilizamos conceitos extraídos de correntes filosóficas do passado para embasar as atuais teorias do conhecimento.

Considero, pois, que com base no texto lucreciano estabelecido por Ernout (responsável pela versão erudita do texto usada em estudos acadêmicos), pode-se realizar um exame de alguns conceitos

* Este trabalho foi originalmente uma comunicação apresentada no 4º Congresso de Filosofia Analítica - "Homenagem a Thomas Kuhn", realizado em Florianópolis/SC, em 1997.

fundamentais para a moral epicurista, buscando problematizar em um segundo momento a apropriação que o empirismo inglês¹ logrou sobre esse corpo teórico; a questão que permanece como pano de fundo desse estudo é o problema da possibilidade de se atingir um conhecimento confiável e passível de ser demonstrado.

Esta consideração sobre os fundamentos do conhecimento é bastante atual, e a única pretensão do presente texto é resgatar posições teóricas dos autores que venham elucidar o caminho percorrido em direção ao ceticismo e suas conseqüências para uma teoria moral.

Sobre a noção de útil e a moral no "De Rerum Natura"

O epicurismo, embora seja uma corrente filosófica nascida na Antiguidade greco-latina, provou e tem provado ser um corpo de idéias de notável fecundidade conceitual e longevidade; e por séculos muitos dos preceitos hedonistas e das idéias defendidas no Jardim têm alimentado o intelecto de outros pensadores e até mesmo servido como ponto de partida para novas investigações filosóficas.

No entanto, em virtude das contingências históricas, muito pouco restou em termos de material escrito pelos fundadores do epicurismo que tenha chegado até nossos dias. Do próprio Epicuro, nada além de cartas, algumas de autoria duvidosa e aforismos registrados por seus discípulos.

Se há algum escrito comprovadamente fidedigno e que se constitua em *corpus* doutrinário de razoável extensão, é a obra de Tito Lucrécio Caro, o "De Rerum Natura"; trata-se de um longo poema, composto de seis livros que abrangem os principais aspectos do pensamento epicurista: a física, a canônica e a ética.

O texto estabelecido na edição erudita de Alfred Ernout,² apóia-se nos manuscritos de Leyden (Oblongus e Quadratus), do século IX, nos fragmentos de Viena e Copenhague e nos manuscritos italianos; essas cópias medievais, segundo pesquisas de estudiosos do assunto, derivam de um suposto manuscrito em latim vulgar, aproximadamente do século VII d.C.

1. Para essa finalidade e dado o espaço restrito desta monografia, limitei o estudo apenas a David Hume, o que não invalida a proposição do trabalho em virtude da representatividade e da influência das teses desse autor.

2. ERNOUT, A. *De La Nature*. Cf. bibliografia deste trabalho.

Por sua vez, este seria uma cópia de um manuscrito em maiúsculas, que se supõe ter sido feita no século IV ou V d.C.

Apesar de lacunas no texto, do extravio de algumas partes do poema, da repetição de versos feita pelo descuido de alguns copistas e da ausência de revisão, sabe-se que esta obra atravessou os séculos relativamente incólume, em comparação com o destino que atingiu outros importantes manuscritos clássicos; de fato, Ernout chega a compará-la aos mais célebres manuscritos em minúsculas como o *Mediceus*, de Virgílio ou o *Ambrosianus*, de Plauto.

Pouco se sabe sobre a vida de Lucrécio, e nada se afirma com certeza; a suposta doença mental da qual padecia, o suicídio presumido, as confusões acerca das iniciais de seu nome com as de um cônsul romano, tudo isso são apenas conjecturas; de concreto, apenas seu poema e o comentário que Cícero³ enviou a seu irmão sobre a obra, observando a arte e o espírito que brotavam do texto.

Supõe-se, pelo *tria nomine* do autor, que fosse patrício; no entanto, ainda que esses dados biográficos sejam pouco exatos, a importância da obra transcende a questão da informação sobre a autoria; e o impacto das idéias contidas em seu bojo é o que nos interessa.

Em conformidade com Epicuro, a quem elogia por diversas vezes ao longo do poema, Lucrécio vê na filosofia um objetivo central: libertar o homem de seus temores e superstições, conduzindo-o a uma serenidade intelectual e espiritual⁴ que superaria as vicissitudes da vida humana.

Este *τελος* (telos) do epicurista ressalta que o valor da filosofia repousa no que ela tem de útil. Oferecer respostas aos problemas que afligem os homens no cotidiano, prescindir daquilo que provoque o agitar das paixões e das ambições humanas, suportar os infortúnios apoiado na amizade de outros homens que também busquem essa finalidade, eis o que propõe Lucrécio a Mêmio.

É verdade que há uma versão rasteira das teses de Epicuro, que enfatiza os prazeres sensuais e que constitui a face mais difundida do hedonismo; raramente se encontra uma crítica que ultrapasse essa casca externa da teoria e procure discutir as normas de bem viver com sobriedade de recursos, preconizada pelos hedonistas da Antiguidade.

3. "Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt..." CÍCERO, Marco Túlio, apud ERNOUT, A. *De La Nature*. Introduction, p. IX, op. cit.

4. Trata-se da noção de ataraxia, o estado em que se encontraria o sábio após terem cessado as agitações do espírito causadas pelas preocupações mundanas.

Mas a pretensão aqui é ir além desse senso comum sobre o hedonismo e explorar algumas categorias que embasam essa noção de utilidade, qual seja, aquela que Lucrecio assume.

Assim, para convencer Mêmio (e o leitor do poema) das teses epicuristas, Lucrecio apresenta sua compreensão de como funcionam a natureza e o universo, em outras palavras, a sua física.

Nessa cosmologia de Lucrecio, a sua versão do atomismo é apresentada como modelo explicativo para a existência de tudo o que há no universo, para o surgimento dos corpos mais simples e mais complexos que formam a natureza. Tudo o que existe é formado por partículas indivisíveis, que se agregam e se separam, constituindo o universo.

Nada acontece pela vontade dos deuses, mas apenas por efeito de forças naturais; para Lucrecio, os deuses existem, mas habitam os intermundos e são completamente alheios aos homens e ao que ocorre na natureza.

A vida humana é produto da combinação de átomos, que formam tanto a alma quanto o corpo, e que se degeneram destruindo a ambos; assim, nada há após a morte, que é apenas o desagregar atômico do corpo e do espírito, retornando ao mesmo estado pré-nascimento. E da mesma forma, tudo o que existe no universo.

Daí a completa inutilidade da religião, que apenas induziria o homem ao temor e à superstição, o que significa conduzir ao afastamento da verdade, ao erro; pois se a causa dos fenômenos naturais independe de qualquer entidade metafísica, a crença nos deuses não tem utilidade alguma para auxiliar os indivíduos em sua luta pela manutenção da existência. E também está aí a certeza de que o mundo que conhecemos está fadado a desaparecer, destruído por esse movimento incessante dos átomos, que tendem a se degenerar.

Encontramos aqui um primeiro ponto de sustentação para a ética epicurista. Se a vida se reduz ao que conhecemos durante nossa permanência no mundo, se após a morte nada subsiste além de átomos, o sentido da vida não pode estar senão na existência material.

Lucrecio não chega a dizer que não há uma causa última no universo; o que ele recusa é a possibilidade de existir uma causa final para a humanidade.

Ele assim se expressa sobre o assunto:

“Imaginar que o interesse dos mortais guiou os deuses na criação do mundo, ao que parece é se desviar para bem longe da verdade. Eu, mesmo que ignorasse

quais são os princípios das coisas, ousaria contudo, pelo simples estudo dos fenômenos celestes e sobre outros fatos ainda, sustentar e demonstrar que o mundo não foi feito em absoluto para nós por uma vontade divina: tanto se apresenta corrompido por defeitos".⁵

Nesse trecho, Lucrecio nos dá o exemplo da via pela qual podemos conhecer verdadeiramente as coisas: a observação escorada pelo intelecto e pela doutrina epicurista. E para explicar o surgimento do universo, Lucrecio oferece a noção de acaso.

Quanto à questão da liberdade em Lucrecio, ela está atrelada a uma identificação entre acaso e necessidade. Conforme a explicação lucreciana, a forma pela qual acontecem os movimentos dos átomos explica também os movimentos de todos os corpos. O poeta explica que se os átomos não se desviassem⁶ ligeiramente em sua trajetória ao cair, não se dariam os choques que produzem tudo o que existe no universo; conseqüentemente, trata-se de um movimento necessário para explicar a existência do mundo e de tudo o que há nele.

No entanto, Lucrecio afirma que esse movimento é fruto do acaso, estabelecendo essa identidade entre o que é aleatório e imprevisível e aquilo que não pode ser de outra forma, ou seja, *há uma necessidade de que as coisas aconteçam na natureza por acaso*.

É sabido que, ao contrário de outras escolas filosóficas, os epicuristas desprezavam o conhecimento que não apresentasse utilidade prática; sabe-se inclusive que o próprio Epicuro não considerava ser necessário o aprendizado da matemática e da geometria se isto não resultasse em algo útil para o indivíduo solucionar seus problemas de sobrevivência e bem-estar. A pura especulação sem finalidade prática era desaconselhada pelo epicurismo. Lucrecio então

5. "Quorum ominia causa constituisse deos cum fingunt, ominibu'rebus magno opere a uera lapsi ratione uidentur. Nam quamuis rerum ignorem primordia quae sint, hoc tamem ex ipsis caeli/rationibus ausim confirmare, aliisque ex rebus reddere multis, nequaquam nobis diuinitus esse creatam naturam mundi: tanta stat praedita culpa." LUCRÉCIO. *De Rerum Natura*. Livro II, versos 174 - 181. Cf. bibliografia.

6. O chamado clinâmen, ou "declinação", que os átomos sofreriam em seu movimento no éter e que os levaria a se agregarem.

parece desejar reabilitar os conhecimentos de física atribuindo-lhes uma utilidade: dissipar os terrores religiosos e o medo da morte⁷ e fortalecer o homem moralmente perante as agruras da existência material.

Distinguir a verdadeira causa dos fenômenos, compreendendo que nada é eterno, além dos átomos que compõem os corpos e aceitar serenamente a existência material buscando evitar a dor e alcançar a paz espiritual, eis a relação proposta por Lucrecio entre a física e a ética, que é marcadamente *φρονησιζ* (*phronesis*), norma prática prudencial para a vida humana.

Parece que o mais interessante a observar nessa teoria é a associação, ou até mesmo a correspondência entre a noção de acaso e de necessidade; o nexó entre causa e consequência é *necessariamente casual*; cabe aqui um parêntese para uma rápida lembrança sobre o que dirá Hume acerca do problema da relação causa e efeito: "É o costume e não outra coisa que leva os animais a inferir, de cada objeto que lhes impressiona os sentidos, o seu acompanhante usual, e conduz a sua imaginação, pelo aspecto de um deles, a conceber o outro dessa maneira particular que denominamos *crença*" (grifo do autor).⁸

Também cumpre lembrar que justamente essa noção de desvio ou declinação é o aspecto mais criticado da teoria lucreciana, pois de outra maneira não haveria como explicar o surgimento do universo.

Mas apesar dessas estreitas conexões entre a física e a ética, em alguns pontos de seu texto o poeta deixou de explorar as consequências de suas proposições até o fim; o exemplo que utilizaremos aqui é o de como (na opinião de Lucrecio), nossos sentidos apreendem os fenômenos e dos possíveis enganos a que estamos sujeitos por causa dessa maneira de perceber o mundo e seus acontecimentos.

Lucrecio fala-nos a respeito dos simulacros (*ειδολο/eidolon*), os quais se desprendem dos corpos e impressionam nossos sentidos; e explica como podem se chocar diferentes simulacros ou imagens, como surgem as ilusões de óptica etc. No entanto, para ele os sentidos não se enganavam; o erro era cometido pelo espírito;⁹ não se podendo atribuir aos olhos por exemplo, o erro cometido pelo intelecto. Essa afirmação abre uma lacuna na teoria lucreciana do conhe-

7. Para Lucrecio, o temor da morte era um dos principais motivos que conduzia à agitação das paixões e da ambição, como forma de afirmar a vida diante da ignorância das verdadeiras causas do universo.

8. HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Seção IX, parágrafo 84. Cf. bibliografia.

9. LUCRÉCIO. op. cit. Livro IV, versos 380 - 386.

cimento para que os céticos critiquem a sua explicação do mundo e dos fenômenos, pois se não há segurança na percepção advinda dos sentidos, nada se pode conhecer com certeza absoluta, o conhecimento não é algo passível de demonstração cabal.

A isto Lucrécio respondia que se o cético dizia nada saber, então nem isto ele poderia afirmar, ou seja, se podia ou não saber, uma vez que afirmava nada saber.¹⁰ Esta questão sobre a possibilidade do conhecimento confiável evoluiu desde então, e vamos encontrá-la no coração da filosofia empirista de Hume, que é nosso próximo ponto de análise neste trabalho.

Empirismo, ceticismo e ética

Séculos mais tarde, David Hume fará sua apreciação das teses epicuristas; e embora tenha recuperado e ampliado o papel da utilidade para a moral, sua fundamentação é bastante diferente daquela de Lucrécio.

Para Hume, o conhecimento pelos sentidos não é responsável pela produção de conhecimento confiável e livre de enganos. A experiência para ele não implicava a produção de exatidão ao conhecer, nem de um saber que pretenderia atingir o *status* de episteme. Segundo o autor, "Parece evidente que, se todas as cenas da natureza fossem constantemente mudadas, de tal modo que não houvesse dois acontecimentos semelhantes um ao outro, mas cada objeto fosse inteiramente novo, sem nenhuma parença com o que quer que tivesse sido visto antes, *nunca chegaríamos a conceber a menor idéia de necessidade ou de uma conexão entre esses objetos*".¹¹

Certamente, se Hume desprezou a física e a canônica de Lucrécio, o mesmo não fez com os ensinamentos éticos dos epicuristas.

Apesar de ter escrito um ensaio chamado "O Epicurista",¹² além de outros ensaios que se referem a doutrinas de escolas filosóficas greco-latinas, Hume é mais explícito sobre sua adesão à utilidade como critério moral em outra obra,¹³ *Uma investigação sobre os princípios da moral*.

10. Vide os versos citados na nota anterior, e também os versos 470-477.

11. HUME, D. Op. cit., pág. 166, seção VIII, parágrafo 64.

12. Cf. bibliografia ao final deste trabalho.

13. E cita vários epicuristas como exemplo. Vide a referência bibliográfica completa no final deste trabalho.

A grande divergência entre Hume e modelos explicativos como o de Epicuro está colocada no terreno da fundamentação do conhecimento; para Hume, o campo da ética e a matéria moral não constituem objeto de escrutínio para o entendimento racional. Em seus "*Ensaio Morais, Políticos e Literários*", ele diz: "Os princípios morais não estão no mesmo caso que os princípios especulativos de qualquer espécie" (p. 326, *Do Padrão do Gosto*)¹⁴ e completa: "A Moral e a Crítica são, propriamente, menos objetos de entendimento que de gosto e sentimento".¹⁵

De fato ele se aplica a demonstrar por que a razão não tem como levar a cabo a tarefa de buscar o melhoramento ético do homem ou fundamentar essa busca. A moral é matéria de sentimento e gosto, como ele diz ao final da *Investigação sobre o entendimento humano*.¹⁶

Hume coloca sua investigação sobre a moral no campo do empírico; é observando o comportamento dos homens, comparando os casos particulares e extraindo disso regras gerais, que obteremos algum sucesso em produzir conhecimento no campo da ética. Ainda que na opinião do autor haja pouco mérito em se buscar princípios universais para a ética; como ele mesmo diz: "é inegavelmente muito pequeno o mérito de estabelecer em ética autênticos preceitos gerais. Quem recomenda quaisquer virtudes morais na realidade não faz mais do que o que está implicado nos próprios termos".¹⁷

Deve-se notar que esse conhecimento possui o estatuto de convicção, de verossimilhança; ou seja, acreditamos que é assim, mas não possuímos maneira de provar cabalmente.

Aqui aparece de forma explícita a divergência entre a teoria do conhecimento de Hume e as teses de Lucrecio, pois se para o último a identificação de acaso e necessidade era condição *sine qua non* para o funcionamento da física epicurista, para o primeiro nada garante sequer que possamos demonstrar a existência de causas efetivas. Assim diz Hume:

"... nossa idéia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se pode observar nas operações da natureza, onde objetos semelhantes aparecem constantemente juntos e o intelecto é levado

14. HUME, D. Cf. bibliografia.

15. HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. p.202.

16. Idem, p.202.

17. HUME, D. "*Ensaio Morais, Políticos e Literários*", p.318.

pelo costume a inferir um deles do aparecimento do outro. Nestas duas circunstâncias consiste toda aquela necessidade que atribuímos à matéria. Além da conjugação constante de objetos similares e da consequente inferência de um a outro, não temos a menor noção de qualquer necessidade ou conexão".¹⁸

Sua argumentação contra a maneira indutiva de tentar alcançar a verdade última sobre as coisas foi tão devastadora que acabou por conduzir o próprio autor a uma busca de condições para sustentar satisfatoriamente as teses morais que defendia.

Não se deve desprezar, portanto, a própria contemporização que Hume faz :

"E contudo, devo confessar que esta enumeração coloca o assunto em uma perspectiva tão iluminadora que não posso, presentemente, estar mais seguro de qualquer verdade à qual chego pelo raciocínio e pela argumentação de que estou sobre o fato de que o mérito pessoal consiste inteiramente no caráter útil ou agradável das qualidades, seja para a pessoa que as possui, seja para os outros que têm algum relacionamento com ela. Mas quando reflito que, embora se tenha medido e delineado o tamanho e a forma da Terra, explicado os movimentos das marés, submetido a ordem e a organização dos corpos celestiais a leis que lhes são peculiares, e reduzido o próprio infinito a um cálculo, ainda persistem as disputas entre os homens relativas ao fundamento de seus deveres morais; quando considero isto, eu dizia, volto a cair na desconfiança e no ceticismo, e a suspeitar que, se fosse verdadeira esta hipótese tão óbvia, ela teria já há muito tempo recebido o sufrágio e a aceitação unânimes da humanidade".¹⁹

Tentando salvaguardar um mínimo racional para o campo da ética, propõe que os sentimentos e o gosto sejam auxiliados pela razão

18. HUME, D. Op. cit., p.166, seção VIII, parágrafo 64.

19. HUME, D. *Uma Investigação Sobre Os Princípios Da Moral*. Seção XIX, Conclusão, parte I, p. 164.

para decidir problemas morais; para tanto Hume se reporta a diversos autores²⁰ da Antigüidade Clássica além de Lucrecio.

Conclusão

Na introdução deste trabalho, propusemos um resgate do percurso filosófico sobre alguns conceitos próprios da corrente epicurista, e sobre como Hume apropriou-se da noção de utilidade para critério moral, descartando com seu empirismo e ceticismo a física e a canônica próprias de Epicuro e Lucrecio.

Portanto, em primeiro lugar note-se que dados todos os avanços tecnológico-científicos contemporâneos, muito pouco da física e da canônica lucreciana resiste; já à época de Hume era assim, e hoje são apenas os preceitos éticos, em sua sabedoria prática, que sobrevivem, talvez porque respondam a questões centrais para a humanidade.

Nesse sentido, não causa estranheza que tenha sido justamente a ética tão fecunda; os avanços tecnológico-científicos que derrubaram as idéias de Epicuro e Lucrecio sobre como entender o universo foram incapazes de responder a questões como: o que é viver bem? Qual é o sentido da existência humana? Quais são os deveres do homem?

Estas questões acompanham a humanidade desde tempos imemoriais e há uma resposta positiva para elas em Lucrecio; podemos discordar da resposta, mas não podemos negar que ela exista. Esta resposta é o epicurismo, conforme já foi descrito neste trabalho.

Em segundo lugar, quanto à fundamentação, o não-cognitvismo, em que pesem todos os desdobramentos que possam advir dele, não tem nenhum efeito mais devastador do que sobre a ética, pois se tudo é opinião (*δοξα*) e hábito em matéria de moral, mesmo a tentativa de socorro que Hume intenta não constitui base suficiente para sustentar uma ética utilitarista, ou qualquer outra ética que tenha pretensões de validade universal, pois a própria possibilidade de um conhecimento confiável está em jogo, por meio da crítica ao método indutivo.

O problema pode ser descrito da seguinte forma: se de premissas particulares não se pode extrair conclusões universalizáveis, com pretensões de certeza e racionalidade e, segundo o autor, a moral é

20. Entre outros, Cícero e Horácio.

matéria de hábito, produto da contínua observação de comportamentos particulares, como fica a tentativa de fundamentar a ética com base na razão, de lhe outorgar um estatuto epistêmico? O critério de utilidade parece resultar muito frágil diante de uma teoria do conhecimento nos moldes de Hume.

Mesmo tentativas contemporâneas de recuperar alguma validade racional para o método indutivo, sejam elas conforme Carnap ou mesmo Reichenbach, acabam transferindo o problema para outro patamar, sem obter solução satisfatória, como bem apontou Popper; pois enquanto Reichenbach propõe a racionalidade da indução como método de validação, Popper afirmará a inexistência de justificativa racional ou de qualquer função lógica para o método indutivo, já que, conforme sua teoria, o contexto da descoberta possui um aspecto especulativo, tentativo, prescindindo da inferência indutiva.

E quanto à justificação última, ela não existe com relação às hipóteses científicas, já que o teste para falsear uma teoria apóia-se em regras lógicas dedutivas.

Finalizando, o que parece ser oportuno questionar aqui é o quanto se perde ou se ganha, em termos de confiabilidade para as teorias éticas, quando nos deparamos com uma teoria moral *more Hume* (que se inscreve em uma teoria do conhecimento em franca abertura para o ceticismo); abrir mão da racionalidade como condição para fundamentar a moral, em favor de sentimentos morais (a)racionais não representa uma abertura em direção ao irracionalismo, por mais que se queira colocar o princípio de utilidade como freio?

Aliás, caberia aqui uma pergunta: sem a pretensão de validade universal ainda podemos falar em moral? E neste caso, ou seja, se admitirmos que podemos, de onde vamos extrair obrigatoriedade para recomendar a ação ou autoridade para penalizar os atos indevidos? O empirismo/naturalismo de Hume não parece responder a essas perguntas de modo consistente.

Referências Bibliográficas

BARRETO, José A. Esmeraldo e MOREIRA, Rui V. Moreira. *O problema da indução: o cisne negro existe*. Fortaleza: Edição dos Autores, 1993.

BRUN, Jean. *O epicurismo*. Tradução portuguesa de Rui Pacheco. Lisboa: Edição 70, 1987.

- CONTE, Gian Biagio. "Insegnamenti per un lettore sublime: forma de testo e forma de destinatário nel De Rerum Natura di Lucrezio". In: *Generi e Lettori. Lucrezio, L'Elegia D'Amore, L'Enciclopedia di Plinio*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1991.
- DUVERNOY, Jean-François. *O epicurismo e a sua tradição antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FARRINGTON, Benjamim. *A doutrina de Epicuro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- FERNANDEZ-GALIANO, Manuel. "Epicuro y su jardín". In: Camps Victoria (Ed.). *História de La Ética - De los Gregos Al Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988. 3v.
- FLEW, A. G. N.. "Hume". In: O'CONNOR, D. J. (Comp.). *História Crítica De La Filosofia Occidental*, Tomo V: El Empirismo Inglês. Barcelona: Ediciones Paidós, 1982.
- GENTILI, B. et alii. "Filosofia e 'poesia didascalica': letteratura scientifica e tecnica". In: *Storia della Letteratura Latina*. Roma, Bari: Laterza, 1990.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na Antiguidade*. Tradução de A. Corrêa. São Paulo: Editora Herder, 1969.
- HUME, David. "An enquiry concerning the principles of morals/Essays on moral and political". In: Hume, David. *Hume's Moral and Political Philosophy*. New York: Hafner Press, 1948.
- _____. "Ensaio morais, políticos e literários". In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1985.
- _____. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução portuguesa de Leitão, A. J. L. São Paulo: Edição Cultural, 1.941.
- _____. *De la nature*. Edição bilingüe latim - francês com texto compilado e estabelecido por ERNOUT, Alfred. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1984. 2v.
- _____. "Da natureza". Tradução de Silva, A. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: EDUSP, 1977.

O moralismo legal como fundamento da coação legal à divergência: aspectos filosóficos da questão do paternalismo jurídico no âmbito do pensamento liberal

Sergio Faria Magalhães

*Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Programa de Mestrado em Filosofia – Ética*

*“Durante a última metade de nosso século, a
barbárie do homem contra o homem tem sido tanta
que as liberdades e garantias mais essenciais e
elementares foram negadas a um sem número de
homens e mulheres culpados, se é que foram
culpados de alguma coisa, somente por reclamar
essas liberdades e garantias, tanto para eles, como
para outros, negando-se-lhes, algumas vezes, estas
pretensões, com a argúcia de uma justificativa em
função do bem-estar geral da sociedade.”*

(H.L.A. HART – Utilitarianism and natural rights, 1979.)

Introdução

Em seu ensaio “Autonomia y Conducta Desviada: El Problema Del Paternalismo En La Obra De John Stuart Mill”, Ana de Miguel Álvarez aponta o fundamento antipaternalista do pensamento de John Stuart Mill expresso em seu *Sobre a Liberdade*, chamando nossa atenção para o fato de que em diferentes marcos históricos a favor da tolerância e da pluralidade encontramos sucessivamente o apelo à perspectiva antipaternalista que se revela no enunciado de J.S. Mill acerca do princípio da liberdade individual constante do capítulo I, quando define seu objetivo naquela obra:

“O objeto deste Ensaio é defender como indicado para orientar de forma absoluta as intervenções da sociedade no individual, um princípio muito simples, quer para o caso do uso da força física sob a forma de penalidades legais, quer para o da coerção moral da opinião pública. Consiste esse princípio em que a única finalidade justificativa da interferência dos homens, individual e coletivamente, na liberdade de ação de outrem, é a autoproteção. O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem. O próprio bem do indivíduo, seja material seja moral, não constitui justificacão suficiente. O indivíduo não pode legitimamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, porque tal seja melhor para ele, porque tal o faça mais feliz, porque na opinião dos outros tal seja sábio ou reto”. (MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. A. R. Barros (trad.). Petrópolis, Ed.Vozes, 1991, Cap. I, pág. 53.)

Álvarez aponta como um desses exemplos de evocação à argumentação antipaternalista de base Milliana a querela estabelecida entre Herbert L. A. Hart em seu *Direito, liberdade e moralidade*, sobretudo quanto a sua contra-argumentação às posturas de Lord Devlin em seu *The enforcement of morals*. Neste ensaio vamos examinar a assertiva de Ana de Miguel Álvarez acerca da possibilidade de uma fundamentação efetivamente antipaternalista do princípio da liberdade individual de J.S.Mill examinando a argumentação de H.L.A. Hart em seu *Law, liberty and morality*.

Delimitação do tema na obra de H.L.A. Hart

A disputa apontada por Álvarez gira em torno da propositura e da fundamentação da Coercitividade da Moral. Do ponto de vista de Hart (autor que abraça a perspectiva antipaternalista defendida pela autora), para que, justificadamente possamos afirmar que a lei pode punir a imoralidade, devemos primeiro resolver duas outras questões, quais sejam: 1) se o comportamento considerado imoral deve tipificar-se como delito e em função disso, 2) se o comportamen-

to considerado imoral deve ser perseguido coativamente. A estrutura de raciocínio consequencialista que fundamenta o processo criminal (a relação entre a caracterização do crime / delito e a imputação do castigo / pena deve ser justificada) é compatível com a estrutura de raciocínio também consequencialista do Utilitarismo, sobretudo se especificarmos o fato de que, com base em uma generalização necessária para a tipificação de um delito, atingimos diretamente o indivíduo por ocasião da imputação da pena. Neste deslocamento do universal para o particular residem diversas contradições e fragilidades apontadas por Hart em seu *Direito, liberdade e moralidade*, que, por sua vez, refuta a consistência de uma fundamentação Utilitarista do Direito (que se apoiaria no Princípio do Dano em seu sentido restrito) e simultaneamente recupera o sentido de autonomia presente no princípio da liberdade individual de J.S. Mill contido em seu *Sobre a liberdade*. Tomado nestes termos, o debate no contexto do direito criminal deixa de lado a casuística processual e assume estatura de uma filosofia política e moral cujo foco central de atenção passa a ser o problema da justificação do uso do poder coercitivo do Estado contra pessoas livres e autônomas.

Hart fundamenta sua rejeição à coercitividade da moral na doutrina de J. S. Mill exposta em seu *On liberty*, o que o fará exigir rigores de justificação dos enunciados de seus opositores, mas também o fará lidar com algumas dificuldades características da retórica Milliana, sobretudo quanto ao estabelecimento dos limites dos *self-regarding acts* e no tocante às consequências restritivas quanto à escolha do princípio do dano como fundamento da coerção legal, numa visão explicitamente utilitarista. Estes obstáculos, no entanto, propiciarão também uma rearticulação do ponto de vista da filosofia política das teses de J.S. Mill, atualizando-as no contexto do crescente conflito de interesses frente à demanda de legalidade provinda de minorias divergentes ou excluídas.

Contexto histórico do debate entre H.L.A. Hart e Lord Devlin

O contexto dentro do qual H.L.A.Hart profere as conferências reunidas em seu *Law, liberty and morality* (1963) sobre a propriedade da coerção moral na conduta homossexual é marcado por precedentes precisos: no início da década de 50 constata-se muita insatisfação

com as leis referentes à prostituição e à homossexualidade na Inglaterra. Foi solicitado ao órgão conhecido como Wolfenden Committee um estudo da situação legal britânica, que o realizou de 1954 a 1957 para concluir pela propositura da discriminação: a) da conduta homossexual (entre adultos consencientes e observada a privacidade), b) da prostituição e c) de certos casos de aborto. Desde então cresceu uma calorosa disputa nos meios políticos e jurídicos ingleses com vistas à formulação de uma nova regulamentação mais tolerante com essas condutas desviadas.

Das recomendações, apenas a relativa à descriminalização da prostituição veio a ser aproveitada na lei *The street offences act* de 1959. Posteriormente à publicação do *Direito, liberdade e moralidade*, as leis *The sexual offences act* e *The abortion act*, de 1967, vieram a acolher as demais recomendações do Wolfenden Committee.

Lembramos também que é sob o marco da promulgação da Lei sobre o suicídio (*Suicide act*), de 1961, que é a primeira depois de mais de um século a alterar o conjunto de sanções da lei penal acerca da conduta moral (o suicídio é claramente condenado pela moral convencional cristã e era punido pela lei), que valerá, para Hart, discutir a questão da imoralidade punível da conduta homossexual que se fundamenta numa visão coercitiva da moral mas não apresenta critérios para autojustificar-se como exige a consistência da lei.

A questão dos fundamentos críticos na justificação da coercitividade da moral

O autor inicia por chamar atenção para os termos explicitamente Millianos e antipaternalistas com que o Wolfenden Committee faz suas recomendações, como na Seção 13 do Relatório do Comitê por ele citado: "A função (da lei criminal), como vemos, é preservar a ordem pública e a decência, proteger os cidadãos das ofensas ou injúrias e prover as salvaguardas suficientes contra a exploração ou corrupção de outros, particularmente aqueles que são especialmente vulneráveis porque jovens, debilitados do corpo ou da mente ou inexperientes...", numa referência à concepção das funções positivas da lei criminal que embasou a recomendação de que a legislação deveria reprimir as manifestações públicas ofensivas de prostituição sem, contudo tornar a prostituição em si uma ilegalidade e sua prática um delito. Da mesma forma, afirma ele, é de inspiração Milliana o

princípio apresentado na Seção 61 do Relatório, e cita-o: “Deve-se preservar uma esfera de moralidade privada e imoralidade que é, em termos breves e rudes, irrelevante para a Lei”. Esta esfera de moralidade privada irrelevante para a lei refere-se ao âmbito dos *self-regarding acts*, que são inteiramente fundamentados no princípio da liberdade individual Milliana e que vão embasar a recomendação de revisão da lei que caracteriza como delituosas as práticas homossexuais entre adultos consencientes.

Para Hart, o mais significativo dentro destes acontecimentos é que os advogados da reforma (como ele) deverão na verdade questionar a própria finalidade da Lei penal, porque é essa discussão de fundamentos que vai constituir o instrumento eficaz para contestar e refutar o entendimento dos opositores às reformas de que a lei penal pode, com propriedade, ser usada para punir a imoralidade, em si mesma, ainda que esta não ocasione prejuízo aos outros.

A questão de fundamentos que jaz latente a este debate é, para Hart, a determinação dos limites coativos da lei. Para o estabelecimento destes limites é preciso definir critérios, pois é justamente no tocante à conduta moral (e, conseqüentemente, nos assim chamados crimes sem vítimas, ou seja, comportamentos divergentes criminalizados por sua divergência moral) que a dificuldade para o estabelecimento desses limites revela com clareza a falta de fundamentos daqueles que advogam o paternalismo jurídico ou o moralismo legal, sobretudo quando se toma como critério de justificativa o princípio de autoproteção da sociedade.

Em outros termos, os advogados do moralismo legal postulam que se a sociedade se vê ameaçada em seus valores fundantes, ela poderia coagir moralmente um indivíduo justificada no princípio da autoproteção. Também uma perspectiva Utilitarista conseqüente “permitiria o sacrifício da liberdade de alguns, a opressão ou perseguição de minorias, até mesmo uma violação dos direitos humanos - contanto que tal seja a condição necessária para a produção de um maior bem-estar para a maioria e para o incremento do saldo líquido de felicidade”, como demonstra Maria Cecília de Carvalho no ensaio em que aponta a fragilidade da defesa da subsunção do princípio de Justiça ao princípio de Utilidade, conforme afirmado por Mill. Consciente da veemência da assertiva de autoproteção de uma sociedade, Hart vai exigir de seus contendores a admissão de que, se é possível pensar na coercitividade da moral é porque admite-se que tanto as instituições quanto a moralidade positiva de uma sociedade estão sujeitas a transformações e portanto, necessariamente, abertas à críti-

ca, termo sem o qual não se justifica questionar a coercitividade da moral (para que coagir uma conduta que não apresenta divergências?). Isto posto, prossegue demonstrando que passamos para o campo de discurso da moralidade crítica (e portanto deixamos o campo de discurso da moralidade positiva), devendo então aceitarmos a exigência racional de apresentação dos princípios críticos com que vamos operar a justificação de nossos posicionamentos pró ou contra a coercitividade da moral. Nas palavras do autor:

“Por isso, a proposição segundo a qual há uma justificação para a coerção moral é, tanto quanto sua negação, uma tese de moral crítica, a exigir, por sucedâneo, algum princípio crítico geral”.(Hart, 1963: 99)

Anuncia o autor que estamos no campo “do que deveria ser” e não no campo do “como tem sido até agora” e denuncia que a confusão entre os dois planos torna metodologicamente equivocada a argumentação de Lord Devlin que, ao tomar um debate de moralidade crítica e ao fundamentar seus termos na tradição do moralismo legal inglês (positivo) da *common-law* abandona o compromisso crítico aceito anteriormente e fundamenta numa espécie de imperativo da moralidade positiva o fato da subsunção da lei penal. Segundo Hart, as conseqüências trágicas de uma concepção do Direito Penal com este último formato é que precisam ser evitadas (tanto no plano do Estado, recusando a formulação de legislação autoritária de governos despóticos, quanto na contrapartida policial violenta pelo exercício discricionário dos micropoderes, exercício este endêmico nas sociedades de massa), citando como exemplo a Lei nazista de 28 de junho de 1935 segundo a qual qualquer fato era passível de punição, na conformidade “das concepções fundamentais da legislação penal e da sã mentalidade do povo”. (HART, 1963: 40)

Por estar baseado na doutrina apresentada no *On liberty*, Hart propõe-se tanto a refutar seus opositores, demonstrando a insubsistência da posição dos que advogam pela coercitividade da moral, quanto a fundamentar a não-coercitividade da moral no princípio da Liberdade Individual de J.S.Mill, mas, para isso, precisa antes fazer um corte preciso na argumentação Milliana, contornando suas fragilidades, como veremos a seguir.

A questão dos limites dos *self-regarding-acts*

Como primeiro obstáculo a ser superado, Hart vai elaborar o argumento de J.S. Mill que coloca uma exigência de estabelecer os limites entre ações que podem sofrer coação legal (as que prejudicam os outros) e ações que não podem sofrer coação legal (por não prejudicarem ninguém além do próprio agente — os *self-regarding acts*). Há críticos que apontam a fragilidade conceitual desta propositura pela contradição intrínseca e implícita na idéia de uma ação perfeitamente enclausurada no indivíduo: tal evento jamais poderia invocar-se o estatuto de *ação*. Por outro lado, mesmo entre os críticos que admitem a divisão proposta por Mill, há os que a classificam como dogmática porque pretende limitar a coação legal à categoria de ações que prejudiquem os outros.

Hart admite a falha apontada pelos últimos críticos, mas considera plausível limitar o poder coativo da moral especificamente no que diz respeito ao comportamento sexual, na medida em que ocorrem, de fato, ações imorais pela não-aceitação de padrões, sem que, no entanto, sejam tais ações, de fato, prejudiciais a outros; com a ressalva de que, em certos aspectos, talvez se justifiquem mais a coação legal (não a coação moral) do indivíduo do que a prevenção do prejuízo alheio (este tema será tratado em detalhe quando apontarmos a demonstração acerca do fundamento para a rejeição do concurso/consentimento da vítima como argumento de defesa criminal).

Aparentemente, H.L.A. Hart estabelece um distanciamento crítico dos fundamentos do princípio da liberdade individual para poder valer-se de seus argumentos fortemente plausíveis numa perspectiva da conduta sexual privada; no entanto, esse viés da retórica Hartiana tem repercussões mais amplas no todo de sua reflexão, como veremos no argumento descrito a seguir que vai apontar o segundo obstáculo a ser superado, qual seja, o da invocação de algum paternalismo legal como consequência lógica do princípio do dano no plano da moralidade.

O paternalismo legal e o princípio do dano

O autor exemplifica com o caso Shaw. Trata-se do caso de um cidadão inglês, Sr. Shaw, que em 1962 foi processado e punido pela composição e consequente publicação de uma revista chamada *La-*

dies Directory, que fornecia nomes e endereços de prostitutas, fotografias de nus, em alguns casos, e a indicação codificada das habilidades de cada uma delas. A punição legal foi baseada no princípio da coercitividade da moral, imputando a pena por 1) indução à corrupção da moral pública, 2) publicação obscena e 3) exploração de prostituição alheia pela cobrança por publicidade. O enunciado dos delitos mostra sua fragilidade por desprezar o princípio da legalidade, que exige uma consistente e detalhada definição e tipificação da conduta dita delituosa para que se possa caracterizar o delinqüente com precisão e determinar o grau de punição efetivo do mesmo.

Na condenação justificada pela imoralidade da conduta há uma ameaça genérica de punição legal que fere as expectativas do bom direito que deveria deixar claro e insuscetível de dúvidas as condutas tipificadas como crimes além de justificar e antes de executar sua persecussão. É sob essa perspectiva que Hart passa a apontar a diferença, que será fundamental em seu argumento, entre moralismo legal e paternalismo legal subjacente a esta questão. e a lei não tem por finalidade precípua proteger um homem contra o outro (princípio do dano), sua finalidade seria impor um princípio moral? (como propõe Lord Devlin, seu principal opositor nesta querela). Senão, como fundamentar a rejeição legal do consentimento da vítima como argumento de defesa para justificar um ato criminoso? Para Devlin existe apenas uma explicação: há certos padrões de comportamento, ou princípios morais, que a sociedade requer sejam observados, tais como o princípio da inviolabilidade da vida humana e o da integridade física do indivíduo, dentre outros, e esses princípios morais fundamentariam o Direito Criminal e justificariam regras como a da rejeição do consentimento da vítima para descaracterizar um ato como delituoso. Para Hart, no entanto, este é um exemplo típico de paternalismo legal estendido ao extremo de proteger os indivíduos de si mesmos.

Ainda que pareça contraditória à primeira vista, a vedação do consentimento da vítima como argumento de defesa não se opõe, segundo Hart, ao princípio Milliano de que só se justifica a coatividade legal quando há dano a outrem, mas amplia-o para o enunciado de que 'causar dano a outrem é algo que podemos procurar prevenir pelo uso da lei penal, ainda quando as vítimas consentam nos atos que as prejudicam, ou deles hajam participado', o que em outros termos significaria que, uma vez caracterizado o delito, a responsabilidade expressa no consentimento não elide a culpa. Visto nestes termos, já seria possível admitir que uma postura antipaternalista

exclua o consentimento da vítima como argumento capaz de justificar um delito por extensão do princípio do dano.

É evidente que este argumento de Hart vem reforçar a ressalva aberta pelo autor quanto aos limites das ações individuais atingíveis pela lei, abrindo espaço (mesmo que de forma branda) para uma forma de paternalismo que não corrompe o princípio da liberdade individual como um todo, mas que garante, certamente, o âmbito dos *self-regarding acts* contra as tentativas de coação da moralidade entendida como princípio que fundamenta a coatividade da Lei.

Segue-se a esta, a segunda etapa do argumento Hartiano, qual seja: se à moralidade não se pode advogar o papel de fundamento da coercitividade da lei, então o argumento de Lord Devlin de que uma sociedade tem o direito de tomar qualquer medida necessária a sua auto-preservação fica fortemente esvaziado e contingente de justificação, podendo ser entendida como herdeira da visão pré-moderna do exercício do poder despótico no contexto da Privacidade ou da Tirania. Estamos diante do terceiro obstáculo a ser superado dentre as fragilidades do argumento Milliano: o da subsunção do princípio de justiça ao princípio de utilidade.

A subsunção da justiça à utilidade

Para fundamentar seu ponto de vista, Hart aponta que toda lei subentende uma norma e uma justificativa punitiva para a sua execução. Que espécie de conduta pode justificadamente ser punida? é a pergunta que fundamenta a punibilidade do ilícito. Neste plano, como já foi apresentado, a coercitividade da moral não se justifica. Porém, por vezes costuma-se confundir-la com outra questão, a saber: 'com qual intensidade podemos punir diferentes faltas?' e, no caso de uma mesma falta, pôde-se cogitar a gradação da punição referindo o grau de iniquidade moral atingido por cada agente? No parecer de Hart, um adepto do antipaternalismo legal, pode-se desposar a idéia de uma gradação da pena por motivos de imoralidade sem ter com isso que admitir a imoralidade como critério da justificativa punitiva da lei. O autor nos faz ver, não sem certo fundo de ironia, que justamente os adeptos da coercitividade da moral no âmbito do judiciário são aqueles que abnegam a possibilidade de dar uma gradação moral punitiva diferenciada para réus do mesmo crime e mais, de que se isso fosse admissível, não o seria por fundamentar-se no princípio do dano porque o objeto de tais sanções não consistiria

tão só em prevenir os atos perigosos para a sociedade, mas, principalmente, seria a persecução das formas mais expressivas da imoralidade, numa estrutura retórica de argumento cíclico que toma a justificação moral da gradação da pena pelo critério necessário para a justificação da punitividade da lei sobre certa conduta, no caso específico, a conduta considerada imoral.

Para tratar esta questão, Hart evoca o argumento de James Fitzjames Stephen em seu *Liberty, equality, fraternity*, de 1873, acerca da inadequação do princípio moral à gradação punitiva, a seu ver contraditório. O argumento se apresenta nos seguintes termos: um juiz tem diante dele dois acusados, um dos quais se apresenta, em face das circunstâncias do fato punível, como inculto e depravado, tendo sido levado a agir por pressões estimulantes, e sob a influência do outro; este último, um homem educado e de posição social, praticou o delito pelo qual ambos respondem, em concurso, por motivo de somenos importância. Afirma Stephen que o magistrado, estabelecida a diferença entre os dois acusados, de modo algum, como o faria qualquer outro integrante da magistratura inglesa, se inclinaria a aplicar ao primeiro acusado uma pena mais benéfica do que ao segundo. Acerca desta assertiva, Hart nos faz lembrar as mudanças acontecidas na magistratura inglesa desde então, sobretudo no tocante à produção jurisprudencial que vinha, ultimamente, absorvendo princípios opostos aos apontados por Stephen na gradação da pena, sem que isso possa fazer ruir o princípio de isonomia do bom Direito.

Mas é na contraposição entre as categorias de indecência e imoralidade que Hart vai revelar seu ponto de vista a este respeito. O argumento apresentado é o seguinte: se o congresso sexual em público de um casal heterossexual é punível por se tratar de uma afronta à decência pública, assim como seria o caso em se tratando de um casal homossexual, então quer dizer que o que está justificadamente sendo punido é uma afronta à decência, deixando de ser relevante a moralidade ou a imoralidade da ação. A pretensão à justificativa do princípio da prevenção do dano conseqüente da contrariedade que traz a um terceiro o fato de saber que uma conduta imoral é adotada na privacidade, suspende, por seus próprios termos, o princípio da liberdade individual, e se enquadra, para Hart, no que Mill acusou como paternalismo forte, ou seja, de que a coatividade moral da lei se justificaria *porque, na opinião de outros, tal ou qual conduta seria incorreta*. Teria sido por este motivo que, segundo Hart, J.S. Mill procurou escandir as diferenças existentes entre justificativas como *porque seria*

melhor para ele ou porque poderia fazê-lo mais feliz, que são enunciados referenciados no sujeito da ação abolindo sua autonomia, da primeira asserção, mais grave, que impõe ao sujeito da ação uma punição não pela abolição de sua autonomia, porém, pela negação irrevogável dessa autonomia pela simples divergência. Na perspectiva da negação da autonomia, o delito que está sendo punido é o ato de divergir, e não o conteúdo moral ou imoral deste ato.

Nas palavras do autor:

“O reconhecimento da liberdade individual como um valor envolve, como um mínimo, a aceitação do princípio de que o indivíduo pode fazer o que deseja, mesmo que outros fiquem infelizes ao perceber o que ele faz — salvo se, evidentemente, existem outros bons motivos para impedi-lo. Qualquer ordem social que deixe de atribuir um valor à liberdade individual não poderá, de igual modo, concordar com o direito de ser protegida dos sofrimentos que lhe sejam infligidos”. (Hart, 1963: 69)

Conclusão

Nas marchas e contramarchas de sua argumentação em *Direito, liberdade e moralidade*, H.L.A.Hart revela os três princípios de seu pensamento que circunscrevem e determinam a coerção legal: a) o compromisso democrático com o princípio da pluralidade, a consequente b) exigência de fundamentação crítica para o estabelecimento jurídico do ilícito e a c) irrelevância legal dos comportamentos no âmbito da *Privacy*. Para tal empreendimento o autor vai buscar apoio na doutrina exarada por John Stuart Mill em seu *Sobre a liberdade*, e aponta soluções para as fragilidades intrínsecas ao texto Milliano, pelo menos no que diz respeito ao estabelecimento de uma postura antipaternalista para rejeitar a possibilidade de uma fundamentação consistente da coercitividade da moral.

Referências Bibliográficas

- ÁLVAREZ, Ana de Miguel. "Autonomía y conducta desviada: el problema del paternalismo en la obra de John Stuart Mill". In: Revista *Telos*, Vol. III, nº 2, dez. 1994, pp. 59-70.
- CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. "John Stuart Mill, o útil e o justo". In: *Caderno de Resumos da Anpof*. Águas de Lindóia, 1996. (Comunicação apresentada no VII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF).
- HART, Herbert L.A. *Direito, Liberdade, Moralidade*. Trad. G. P. dos Santos. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 1987.
- MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Trad. de A. R. Barros, Petrópolis, Ed. Vozes, 1991. Cap. I, p. 53.

Justiça de Quem? Qual racionalidade?

MacIntyre, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo, Loyola, 1991, 439 páginas.

O professor MacIntyre, que tem suas idéias pouco difundidas entre o público brasileiro, inclusive no âmbito acadêmico e especificamente na investigação da filosofia moral, é de origem escocesa e lecionou em várias universidades britânicas e americanas. Atualmente nos Estados Unidos, MacIntyre faz parte de um movimento crítico das morais de caráter individualista-liberal conhecido como Comunitarismo, polemizando principalmente com a Teoria da Justiça do neocontratualista John Rawls.

Este seu livro *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* emergiu da necessidade, percebida pelo autor, de esclarecer alguns pontos polêmicos apontados pela crítica em virtude do seu primeiro trabalho de grande impacto dentro do debate da filosofia moral, *After Virtue*,¹ em que propôs uma reformulação da Ética das Virtudes com base na tradição aristotélica como uma alternativa às formulações da pesquisa moral do ponto de vista individualista liberal, já que esta, nas suas diversas nuances, ainda carece de uma defensabilidade mais consistente. Assim, desenvolvendo agora o tema da racionalidade do agir moral, MacIntyre espera resolver as incompreensões e os argumentos conflitantes de *After Virtue*.

MacIntyre primeiramente tece uma crítica contundente ao conceito de racionalidade impresso na pesquisa moral de caráter iluminista, pois se nos perguntarmos o que a justiça ou a racionalidade prática exige de nós, logo apresentar-se-ão várias respostas conflitantes. Por exemplo, "ser racional na prática, um grupo afirma, é agir baseado em cálculos de custos e benefícios, para si mesmo, de todos os cursos de ação possíveis e suas conseqüências. Ser racional na prática, afirma um gru-

1. MacIntyre, A. *After Virtue*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana. 1981.

po contrário, é agir sob restrições tais que qualquer pessoa racional, capaz de uma imparcialidade que não concede nenhum privilégio particular aos interesses próprios, concordaria que devem ser impostos. Ser racional na prática, diz um terceiro grupo, é agir de maneira a alcançar o último e verdadeiro bem dos seres humanos” (p. 12). Assim, a aspiração central do iluminismo, isto é, a pretensão de uma racionalidade, que exige a adesão de todos os seres racionais a certos princípios independentes de qualquer tradição ou particularismo, parece cada vez mais distante. Por outro lado, essas posições conflitantes a respeito da justiça e da racionalidade prática atestam que pensamos e julgamos com base nas tradições que formam e informam a nossa cultura e que, portanto, a retórica do consenso acaba por escamotear os desacordos no debate moral em relação aos princípios fundamentais.

Desta forma, MacIntyre propõe em seu livro *“Justiça de Quem? Qual racionalidade?”*, uma concepção de racionalidade para a pesquisa moral que esclareça mais adequadamente os conflitos das várias formulações morais em competição, isto é, um conceito de racionalidade que nos ajude a compreender as visões conflitantes de justiça e de racionalidade prática que se revelam em nossas avaliações morais, bem como na pesquisa moral da filosofia acadêmica.

Segundo essa concepção, o Iluminismo nos privou de uma formulação da pesquisa moral vinculada a uma Tradição social e intelectual. Porém, mesmo aqueles que defendem um debate neutro a respeito das questões morais, portanto abstraído de todas as particularidades sociais, já aderiram a uma concepção de racionalidade e de justiça, que é aquela construída pela sociedade liberal. Sendo assim, é necessário introduzirmos o conceito da ‘racionalidade das tradições’ como recurso teórico indispensável para a discussão dos assuntos referentes à justiça e à pesquisa moral. Portanto, conclui MacIntyre, *“o legado do Iluminismo é a provisão de um ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir”* (p. 17). Isso confirma-se pelas divergências continuadas e crescentes dentro da pesquisa moral acadêmica — herdeira das filosofias do Iluminismo.

Explicitando o conceito de uma pesquisa racional incorporada numa Tradição social e intelectual, MacIntyre faz quatro considerações importantes:

1ª *“O conceito de justificação racional que melhor se conforma ao tipo de pesquisa é essencialmente histórico. Justificar é narrar como o argumento chegou ao ponto em que está”* (p. 19). Sendo assim, os primeiros princípios são justificados pela capacidade dos herdeiros de uma Tradição

particular em formular uma estrutura teórica superior a todas as tentativas anteriores;

2ª As formulações das pesquisas morais devem ser entendidas a partir de um contexto histórico. *“Isto quer dizer que reivindicações são feitas em nome de doutrinas cuja formulação é determinada temporalmente e que o conceito de atemporalidade é um conceito com uma história, um conceito que, em certos tipos de contexto, não é de forma alguma o mesmo conceito que em outros”*(p. 20). Desta forma, há uma diversidade de concepções de racionalidade e de justiça;

3ª A caracterização da diversidade das tradições com seus modelos de justificação racional explicitará melhor os fundamentos dos pontos de vista divergentes, onde se terá uma explicação melhor que aquelas propostas pelo Iluminismo;

4ª Por fim, o conceito de pesquisa racional inserida na tradição deve ser esclarecido pela exemplificação histórica das várias visões de justiça e de racionalidade prática.

Baseando-se especialmente nessa quarta consideração, MacIntyre toma a maior parte desta obra para exemplificar três tradições de pesquisa a respeito da ‘racionalidade prática’ e da ‘justiça’: a tradição aristotélica, a tradição agostiniana e a tradição da filosofia moral escocesa. Na exposição do desenvolvimento histórico dessas três tradições, revela-se que *“uma tradição de pesquisa é mais do que um movimento coerente de pensamento. Ela é um movimento ao longo do qual seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo auto-consciente, tentam participar de seus debates e dar prosseguimento às suas pesquisas”*(p. 351). Sendo assim, uma tradição é mais consistente à medida que seus integrantes forem inventivos no encontro conflitivo com outras tradições, mostrando-se capazes de reconhecer seus limites conceituais e tendo sensibilidade para captar os recursos necessários para as devidas transformações.

Por outro lado, a narrativa das tradições evidencia que as várias tentativas de construir uma moralidade livre de qualquer tradição, seja apelando para a universalidade dos juízos, ou para a utilidade, ou ainda para as intuições comuns, carecem de uma defesa incontestável; e que o projeto de fundar uma ordem social em que os indivíduos possam emancipar-se da tradição é um projeto da sociedade moderna liberal e individualista. Aqui chegamos a um dos capítulos centrais que evidencia a posição contextualista de MacIntyre e sua crítica veemente ao liberalismo, o capítulo XVII: *“o liberalismo transformado em tradição”*. Assim, o liberalismo acabou por constituir-se em mais uma tradição de pesquisa, *“pois, no curso*

dessa história, o liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pela interminabilidade do debate de tais princípios. Essa interminabilidade que, do ponto de vista do liberalismo nascente, era um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, tornou-se, pelo menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude" (p. 361). Sobretudo, a teoria liberal é mais uma tradição social e intelectual que reivindica a adesão universal. Isso não quer dizer que não exista uma base neutra por meio da qual se possa solucionar os conflitos entre as tradições. Porém, esse é um problema interno que o liberalismo terá que solucionar pelos seus próprios padrões de racionalidade, sendo que seu fracasso corrobora a tese da 'racionalidade das tradições'.

A racionalidade de uma tradição revela-se consistente enquanto é capaz de oferecer respostas e justificações no enfrentamento de questões emergentes das novas situações. "Em cada estágio, crenças e juízos serão justificados, tendo como referência as crenças e juízos do estágio anterior, e à medida que uma tradição se constitui como uma forma bem-sucedida de pesquisa, as reivindicações de verdade, nessa tradição, serão sempre, de um modo especificável, menos vulneráveis ao questionamento e à objeção dialéticos do que suas predecessoras" (p. 386).

MacIntyre, herdeiro da tradição aristotélico-tomista, conclui que a sua tradição, no encontro com outras tradições, mostrou capacidade de superação e expansão a partir de seus próprios recursos, confirmando, assim, a racionalidade da mesma. Resta, então, às tradições rivais, já que não têm um padrão de argumentação independente da tradição, escrever suas próprias histórias. Portanto, "as reivindicações rivais da verdade de tradições conflitantes de pesquisa dependem, para serem justificadas, da adequação e do poder explicativo das histórias que os recursos de cada uma delas permitem a seus adeptos escrever" (p. 431).

Enfim, essa obra muito elucidativa é endereçada não somente à filosofia acadêmica, mas principalmente ao público leigo e a todos aqueles que querem compreender por que é tão difícil discutir problemas morais e chegar a um acordo sobre os princípios e regras que conferem racionalidade ao nosso julgar e agir moral.

Carlos Alberto Albertuni

Mestrando em Filosofia da PUC- Campinas - Bolsista CAPES

quem lê,
viaja!

A Hermenêutica Francesa:
BACHELARD

Constança Marcondes Cesar

Ética e Utilitarismo

Luis Alberto Peluso

Consciência Moral e Existência

João Carlos Nogueira

"A VIDA NA VERDADE"

A poética política de Vaclav Havel"

José A. Trasferetti