

ISSN 1415-6267

Volume 2 - Número 1
Janeiro - Junho 2000

Revista de Ética

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Dom Gilberto Pereira Lopes

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. José Francisco B. Veiga Silva

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Carlos de Aquino Pereira

INSTITUTO DE FILOSOFIA

DIRETOR

Prof. Paulo de Tarso Gomes

VICE-DIRETOR

Prof. Antonio Carlos Martinazzo

DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO

Profa. Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

ISSN 1415-6261

Volume II - Número 1

Janeiro - Junho 2000

Revista de Ética

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

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

Luiz Bernardo Leite Araujo – UERJ

Marcelo Perine – PUC-SP

Maria Cecilia Maringoni de Carvalho – PUC-Campinas

Maria Clara Marques Dias – UFRJ

Oswaldo Giacóia Jr. – UNICAMP

Sonia T. Felipe – UFSC

Capa: Karsten Wolfgang Ramilch

SUMÁRIO

Editorial	7
-----------------	---

ARTIGOS

Negócios e Moralidade: uma análise filosófica para uma ética empresarial	11
--	----

Roberto Mourtada Hakim

Silvio Cesar Moral Marques

A engenharia social de Bentham e Popper	29
---	----

Arnaldo Valentim Silva

Liberalismo e Utilitarismo na Expansão do Império Industrial Britânico	41
--	----

Leopold Thiesen

John Stuart Mill: felicidade, justiça e liberdade	49
---	----

Maria Cristina Leite Gomes

Liberdade e autoridade em John Stuart Mill	62
--	----

Divina Marques

Ética e antropologia em Agostinho	75
---	----

Mauro Cardoso Simões

As cosmovisões e imagens do homem: um exercício de epistemologia fundamentado na teleologia e na ontologia frankliniana	87
---	----

Enidio Ilario

EDITORIAL

A moralidade propicia uma das reflexões mais apaixonantes e, ao mesmo tempo, mais desafiantes que o ser humano pode empreender. Certamente isso se deve, ao menos em parte, à relevância e à urgência que os temas morais assumem em nosso dia-a-dia. Parece que muito pouco do que fazemos permanece impermeável a uma reflexão de ordem ética. Atualmente se considera que não apenas nossas interações com nossos semelhantes, com os quais compartilhamos a vida neste planeta, mas também com aqueles das gerações vindouras, bem como nossa atitude para com os animais não-humanos e a natureza em geral, são importantes demais para permanecerem imunes a uma reflexão ética e restritas a um tipo de consideração meramente instrumental. Outra razão pela qual a investigação ética se mostra especialmente atraente reside, a meu ver, no fato de ela não se confinar ao que existe - buscando descrevê-lo ou explicá-lo - mas, pelo contrário, em procurar transcendê-lo através da criação de utopias éticas que apontam na direção de como a realidade poderia/deveria ser.

Com o presente número a Revista *Phrónesis* entra em uma nova e promissora fase. Seus três primeiros números haviam sido financiados com verba do PROAP, proveniente da CAPES e destinada a fomentar as iniciativas do Programa de Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas. Uma vez que este Programa deixou de contar com o suporte financeiro daquela agência no que diz respeito, entre outras coisas, à publicação da Revista, não se teve outra alternativa senão a de suspender, temporariamente, sua publicação, até que se encontrasse outra forma de viabilizá-la. Felizmente, a Reitoria da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, em uma

demonstração de grande sensibilidade e, reconhecendo o mérito do investimento, decidiu assumir a publicação da *Phrónesis*, que passa então a ser impressa na gráfica da universidade. Gostaria de registrar aqui o agradecimento dos pós-graduandos do Programa de Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas à sua Reitoria, em especial à pessoa do Magnífico Senhor Reitor, Pe. José Benedito de Almeida David, grande responsável por esta iniciativa e pela confiança depositada em nossa Revista, que continua sendo um espaço de divulgação de trabalhos de Ética, escritos por pós-graduandos desta como também de outras universidades.

Profa. Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho

Coordenadora do Curso de Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas

NEGÓCIOS E MORALIDADE: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA PARA UMA ÉTICA EMPRESARIAL

**Roberto Mourtada HAKIM¹
Sílvio César Moral MARQUES²**

INTRODUÇÃO

A ética está “na moda”, ou pelo menos verbalmente em voga. Políticos, empresários, articulistas, médicos e professores reclamam, dia após dia, da falta de moral em que se encontram suas profissões e a sociedade como um todo, e dos dilemas que enfrentam em razão de tal situação, aparentemente sem saída. Algumas iniciativas, como a proposta pelo Instituto Ethos de Empresa e Responsabilidade Social, buscam demonstrar a necessidade da ética na vida das empresas; mas, apesar deste esforço para a expansão de uma consciência ética no mundo empresarial, a principal pergunta não foi ainda respondida: afinal, o que é a ética e, mais precisamente, o que é a ética empresarial?

Neste texto buscar-se-á, em um primeiro momento, apresentar uma compreensão dos objetivos e finalidades da ética, para, em seguida, expor qual seria a necessidade desta no atual mundo das

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia na PUC-Campinas, bolsista CAPES.

⁽²⁾ Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas, doutorando em Filosofia na USP.

organizações, e, por último, esboçar o que seria uma possível ética empresarial.

1 - ENTRE ÉTICA E MORAL

1.1 - Origem e significado do termo “ética”

Muitas vezes se utiliza a palavra “ética” como sinônimo de “moral”, ou seja, um conjunto de princípios, normas, preceitos e valores que rege a vida dos povos e dos indivíduos. A palavra “ética” procede do grego “*ethos*”, que significa originalmente “morada”, “lugar onde vivemos”; porém, posteriormente passou a significar “o caráter”, o “modo de ser” que uma pessoa ou grupo vai adquirindo ao longo de sua vida. Por sua vez, o termo “moral” deriva do latim “*mos, moris*”, que primeiramente significava “costume”; contudo, logo passou a significar também “caráter” ou “modo de ser”. Desta maneira, “ética” e “moral” confluíram desde a etimologia para um significado semelhante: tudo aquilo que se refere ao modo de ser ou caráter adquirido como resultado da colocação em prática de alguns costumes ou hábitos considerados bons.

Dadas essas aproximações etimológicas, não é estranho que os termos “moral” e “ética” apareçam como intercambiáveis em muitos contextos cotidianos: fala-se, por exemplo, de uma “atitude ética” para se fazer referência ao “moralmente correta” segundo determinado código moral; ou qualifica-se um comportamento como “pouco ético”, para significar que não se ajustou aos padrões habituais da moral vigente.

Não obstante o exposto acima, será considerado aqui que o termo “Ética” refere-se a Filosofia moral, e o termo “Moral” será usado para denotar os distintos códigos morais existentes. Esta distinção é útil, posto que se admite que sejam dois patamares de reflexão diferentes, dois níveis de pensamento e linguagem acerca da

ação moral, e por isso torna-se necessária a utilização de dois termos distintos para não obscurecer a discussão.

Assim, denomina-se “moral” o conjunto de princípios, normas e valores que cada geração transmite à seguinte, confiando que este seja um bom legado de orientações sobre o modo de comportar-se para levar uma vida boa e justa. E chamar-se-á “ética” a essa disciplina filosófica que constitui uma reflexão de segunda ordem sobre os problemas morais. A pergunta básica da moral seria: “que devemos fazer?”, ao passo que a questão central da ‘ética’ seria: “por que devemos?”, ou seja, “que argumentos garantem e sustentam o código moral que estamos aceitando como guia de conduta?”

A ética é aqui compreendida como uma parte da filosofia que se dedica a refletir sobre a moral. Já em sua origem, entre os filósofos da antiga Grécia, a ética é um tipo de *saber normativo*, ou seja, um saber que pretende orientar as ações humanas; ora, também a moral é um saber que oferece orientações para a ação. Mas, ao passo que a moral propõe ações concretas em casos reais, a ética - como Filosofia moral - dirige-se à reflexão sobre as distintas moralidades e sobre os diversos modos de justificar racionalmente a vida moral, de modo que sua maneira de orientar a ação é indireta: a ética somente indicaria que concepção moral é mais razoável para que, em consequência dela, possamos orientar os nossos comportamentos.

Desta forma, a ética é um tipo de saber que pretende orientar a ação humana em um sentido racional; e tem, em um primeiro sentido, a tarefa de mostrar como deliberar bem com o objetivo de fazer boas escolhas. Para auxiliar na tomada de decisões entre cursos de ação divergentes, a ética objetiva, através da reflexão racional, ensinar dois pontos fundamentais; quais sejam:

- Aprender a tomar decisões prudentes;
- Aprender a tomar decisões moralmente justas.

1.2 Tomar decisões prudentes

Quando se afirma que a ética visa ensinar a tomada de decisões prudentes, deve-se perguntar em primeiro lugar o que são decisões prudentes. Aqui será utilizada como guia a concepção aristotélica de prudência, em detrimento de outras concepções surgidas no transcorrer da história da filosofia³.

Aristóteles faz uma divisão entre os saberes teóricos⁴ (do grego *theorein*: ver, contemplar), os saberes poiéticos⁵ (do grego *poiein*: fazer, fabricar, produzir) e os saberes práticos⁶ (do grego *praxis*: o que fazer, tarefa, negócio). Nesta classificação, os saberes práticos estão agrupados sob a denominação de “filosofia prática”, que contém a Ética (que para Aristóteles é o saber prático que orienta a tomada de decisões prudentes de modo que conduza a uma vida boa), a Economia (saber prático encarregado da boa administração dos bens da casa e da cidade) e a Política (saber prático que tem por objeto o bom governo da polis).

No bojo da Ética encontra-se a concepção de prudência, a qual é a virtude intelectual que, tendo em conta a finalidade em geral da vida humana (a felicidade individual, familiar ou social), permite satisfazer o bem nas situações concretas e orientar a ação. Segundo Aristóteles, os momentos constitutivos da prudência, além de sua

⁽³⁾ Para uma maior compreensão do conceito de prudência ao longo da História da Filosofia, pode-se recorrer ao verbete “prudência”, no dicionário de filosofia de Otfried Höffe.

⁽⁴⁾ Os saberes teóricos se ocupam de averiguar o que são as coisas, o que ocorre de fato no mundo e quais são as causas objetivas dos acontecimentos. São saberes descritivos: mostram o que há, o que é, o que sucede. As diversas ciências da natureza - como a Física, a Química, a Biologia, a Astronomia etc. - são saberes teóricos na medida em que buscam mostrar como o mundo é.

⁽⁵⁾ Os saberes poiéticos são aqueles que servem de guia para a elaboração de algum produto, de alguma obra, algum artefato útil (como uma roda para tecer fios) ou simplesmente um objeto belo (como uma escultura, uma pintura ou um poema).

⁽⁶⁾ Os saberes práticos são aqueles que tratam de orientar sobre o que se deve fazer para conduzir a vida de um modo bom e justo, como se deve atuar, que decisões são as mais corretas em cada caso concreto para que a própria existência como um todo seja considerada boa.

orientação ao bem viver - a aptidão para formar um juízo justo nos casos concretos da ação, são: a reflexão deliberante (*euboulia*), que pensa o fim concreto e reflete sobre as alternativas, as formas de realização, as possíveis conseqüências e as considerações de oportunidade. Assim, prudência seria a capacidade, propiciada pela virtude, de um agir conduzido pela reflexão racional em todos os casos individuais.

Portanto, decisões prudentes são aquelas que levam em consideração quais são os fins, os valores, o hábito, a liberdade e responsabilidade de uma ação, para que, a partir daí, se possa escolher que rumo tomar, que ação realizar. Como já foi mencionado anteriormente, o termo “ética” provém do grego *ethos*, que admite os significos “caráter”, “modo de ser”; então, quando se diz que a ética ensinaria a tomar decisões prudentes, estas somente se tornam possíveis para um indivíduo - ou organização - através do seu *ethos*, do seu “modo de ser”. Mencionado de outra maneira, significa que quase todas as ações, tanto dos indivíduos quanto das instituições, são ações morais, e estas refletem o caráter do agente, e é isto - este caráter - que a ética busca aprimorar para que este tome decisões prudentes.

1.3 - A formação do caráter

Estabelecido o que seriam decisões prudentes, a ética aparece como um conhecimento que incita os seres humanos a construir um bom caráter para que façam boas escolhas. Por *caráter* pode-se entender “o conjunto de traços particulares, o modo de ser de um indivíduo, ou de um grupo (...)”⁷; e o caráter que um indivíduo possui é decisivo para sua vida, pois é nele que repousa o centro último das suas decisões. Como disse Heráclito de Éfeso: “o caráter é para o homem seu destino”, uma vez que, conforme o caráter que

⁽⁷⁾ Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo Dicionário Básico da Língua Portuguesa*, p. 128.

um indivíduo tenha, enfrentará a vida com ânimo ou não, com otimismo e esperança ou com pessimismo e amargura.

Não há dúvida que as circunstâncias também influem no caráter. As pessoas nascem com uma determinada constituição genética e psicológica - que não é escolhida por elas - e em um contexto social específico. Assim, os indivíduos em sua origem possuem determinadas características que não escolheram, mas, diferente dos animais, os seres humanos podem modificar ou mesmo reforçar esta herança, escolhendo o próprio caráter - mesmo que nesta tarefa se encontrem sumamente condicionado. A esta possibilidade de escolher o próprio caráter, dar-se-a o nome de liberdade⁸, e admitindo que os indivíduos estão condenados a serem "livres" e a ter que escolher, é mais interessante que se esforcem para fazer boas escolhas para si próprios. Pode-se agora perguntar como se forja um caráter que proporcione decisões prudentes; na resposta a este problema encontram-se os fins, os valores e os hábitos.

1.4 - Fins

Na formação de um caráter deve-se perguntar, em primeiro lugar, qual é a meta que se deseja alcançar com as ações, qual é o fim que se quer perseguir ao longo da existência. Assim, o que se entende por objetivo último ou finalidade remete ao conjunto da praxis humana, o que equivale a dizer que uma indagação dos fins deve estar atenta às condições naturais e sociais da situação e do entorno, às suas regras e normas, seus valores ou ideais, que apresentam certos fins como possíveis, desejáveis ou proibidos.

Portanto, na formação do caráter a primeira pergunta a ser feita se refere aos fins que se deseja alcançar; mas é preciso sempre levar em consideração não apenas os fins imediatos, mas aquele - ou

⁽⁸⁾ Não é objetivo deste artigo discutir os vários significados assumidos pelo termo liberdade ao longo da história da filosofia.

aqueles - pelo qual optou-se por toda a vida. Quando se determina aquele que será o fim último ao qual as ações devem conduzir, torna-se necessário selecionar alguns fins intermediários, para que por meio deles seja possível alcançar a finalidade principal da existência. Além do mais, na realização das ações deve-se escolher entre diferentes valores e surge assim outro problema, i. e., quais são os valores que devem conduzir às ações.

1.5 - Valores

Quando se afirma que na formação de um caráter é preciso estabelecer em primeiro lugar qual o fim último a ser alcançado, também se aceita que devem existir certos valores que norteiem a conduta para se obter aquele objetivo. Porém, o que são estes valores?

Denominam-se “valores” o conjunto nem sempre específico de termos que denotam entidades abstratas, ou seja, que não são objetos. São exemplos de valores: paz, justiça, felicidade, bem, liberdade, igualdade, solidariedade, honestidade etc.; todos estes são valores aos quais as pessoas decidem aderir ou não. A constatação da existência de valores implica na admissão do fenômeno universal da valoração. O ser humano sente algo como valioso porque precisa de determinados bens para sobreviver; sendo dotado de pensamento e linguagem, é capaz de formular juízos sobre o meio, aspirando (intencionalmente) ao que lhe parece ser valioso. A própria valoração se apresenta como um momento de estimativa emocional: para um faminto, o pão parece mais importante - mais valioso - do que um livro. Conseqüentemente, a estimativa emocional será inseparável da percepção e da aspiração voluntária. O preferir e recusar certos bens são ações ao redor das quais se organiza, em cada pessoa, uma hierarquia de valores (*ordo amoris*), dominada por um bem supremo a respeito do qual os demais adquirem uma significação instrumental ou a este se agregam como aspectos parciais.

Os valores particulares de um indivíduo (critério subjetivo) sempre estão relacionados com valores sociais (critério social), pois cada pessoa confronta-se com as demais na satisfação de suas necessidades. Por outro lado, a sociedade cria determinadas representações de valores que devem regular a satisfação das necessidades. Estes se apresentam ao indivíduo como algo reconhecido pela coletividade, e imposta na forma de obrigações e proibições. Mediante tal situação, o indivíduo aprenderia a distinguir o que lhe parece estimável e o que deve considerar valioso. A preponderância dos valores sociais é comprovada pela experiência contida nos costumes, assim como pelo peso do consenso; em contrapartida, o indivíduo pode reivindicar a primazia da consciência e da convicção pessoal. Portanto, as valorações pessoais e sociais significam uma tomada de posição a respeito de certos bens, em uma determinada situação.

Com os valores que norteiam as ações já escolhidos, estando consciente de que fim o indivíduo deseja alcançar, ainda resta mais um elemento para que se forme o caráter: o hábito moral.

1.6 - Hábito moral

Após escolher qual será o objetivo último a ser perseguido e quais valores nortearão a conduta, pode-se perguntar como ocorre esta relação no dia-a-dia. Ao se levar em conta que quase todas as ações realizadas pelos indivíduos são morais, e que seria necessário refletir sobre todos os atos para que estes sejam realizados da melhor maneira possível, é mister observar que se despenderia muita energia ao pensar qual seria a melhor forma de, por exemplo, subir uma escada. Então, assim como se incorpora ao caráter do indivíduo a maneira de subir escadas, deve-se incorporar ao seu modo de ser quais são os fins que este pretende alcançar e quais valores serão levados em consideração nesta busca. Hábito moral é isto, ou seja, introjetar o que se busca e quais os valores que nortearão as ações, incorporando-os ao agir do indivíduo.

Entretanto, tal não significa que o indivíduo se converterá em um autômato, que sempre escolhe os mesmos meios, sem nenhuma capacidade de inovação, pois alguém que agisse desta maneira seria incapaz de adaptar-se às mudanças sociais e técnicas, carecendo de criatividade, características estas - capacidade de adaptação e criatividade - indispensáveis para a vida humana.

De tudo o que foi exposto até agora, conclui-se que a ética, em um primeiro sentido, é um tipo de saber prático preocupado em averiguar qual deve ser o fim da ação de um indivíduo, para que este possa decidir que hábitos deve assumir, como ordenar as metas intermediárias, quais são os valores pelos quais se orientará, que tipo de caráter deve incorporar com o objetivo de trabalhar com prudência, ou seja, tomar decisões acertadas. É bom lembrar que como os seres humanos podem escolher entre cursos de ação diferentes, são livres para atuar em um sentido ou outro. Demonstra-se então que a liberdade é um elemento indispensável no mundo ético, e que se encontra estreitamente ligado à responsabilidade, pois quem tem a possibilidade de escolher entre um modo de agir e outro é responsável pelo que escolheu - tem que responder pela sua escolha. Muitas vezes, é o próprio autor da ação quem avalia suas escolhas e responde por elas diante de si mesmo; porém, quando estas escolhas têm um impacto social, ele tem que responder perante a sociedade e, portanto, medir muito bem suas conseqüências.

Retornando ao início desta exposição, a ética não visa somente ensinar a tomar decisões prudentes, mas também aquelas moralmente justas, e é este último aspecto que será analisado na seqüência.

1.7 - Tomar decisões moralmente justas

De acordo com o que foi exposto, parece que um indivíduo atuará de forma eticamente adequada quando perseguir racionalmente suas metas, respeitar os valores de sua comunidade e o que

esta considera como direitos - sejam estes quais forem. É neste sentido que estando o indivíduo inserido em uma determinada sociedade, e buscando agir com prudência, pode-se perguntar se somente isto é suficiente. Na busca da "felicidade", não só a prudência entraria no seu escopo, mas também deve-se avaliar se as ações realizadas são ou não moralmente justas. Disto resulta que é possível inquirir quando - em que circunstâncias - uma pessoa tomará decisões racionalmente justas.

Em resposta a esta pergunta pode-se afirmar que não basta respeitar as leis vigentes, mesmo que o direito em uma sociedade seja um conjunto de regras que foram promulgadas de forma legítima, seguindo os procedimentos estipulados por ela. Desta forma, se uma norma foi promulgada seguindo procedimentos legítimos, ela se transforma em uma norma jurídica, o que acarreta seu cumprimento por parte de toda população, e sua exigência é legal por parte das autoridades competentes. Mas, mesmo que uma norma tenha sido promulgada seguindo os procedimentos legais isto não significa que ela seja justa, visto que pode haver direito injusto. Pode-se utilizar como exemplo a Alemanha nazista, ou o regime do apartheid na África do Sul, ou mesmo o Khmer vermelho no Camboja. Em todos estes casos, os regimes que detinham o poder promulgaram normas legalmente válidas; porém, aos olhos do restante da humanidade eram inadmissíveis. No caso dos nazistas, estes foram julgados ao término da Segunda Guerra Mundial, em Nürenberg, não pelo direito alemão (criado pelo III Reich) mas por um "novo" direito internacional que apelou para o argumento de "crime contra a humanidade".

Assim, é importante distinguir entre o direito positivo (vigente em um determinado país) e uma moral crítica universal⁹, que valendo-se de critérios morais poderia questionar, e mesmo condenar, normas jurídicas vigentes. Um exemplo disto (grosso modo) é a carta dos Direitos Humanos, que é desrespeitada pela maior parte dos

⁽⁹⁾ Sobre este assunto, ver Adela Cortina, *Ética mínima*.

governos do mundo, seja mediante leis que se chocam com a carta, ou por intermédio de sistemas que ocultariam o desrespeito.

Outro aspecto que se deve levar em consideração na tomada de decisões moralmente justas se refere à moral social vigente, que, assim como o direito, muitas vezes não é justa. Um exemplo claro disto pode ser observado em países onde existe uma determinada religião predominante, e seus praticantes perseguem e oprimem crentes de outras religiões, argumentando que é justo que isto seja feito. Outro exemplo se refere a perseguição realizada contra pessoas que têm opções sexuais diferentes dos considerados normais e que, por este motivo, sofrem todo tipo de discriminações e perseguições. Nestes dois exemplos o que se pode notar é um grupo dominante, ou melhor, a moral social vigente impondo seus valores sem que estes sejam debatidos e criticados para se aferir a sua razoabilidade.

Portanto, para que se possam tomar decisões moralmente justas é necessário que se atenda ao direito vigente, às convicções morais da sociedade, porém sem esquecer de averiguar quais valores e direitos devem ser racionalmente esperados por toda a humanidade, pois, do contrário, podem-se executar ações legais, socialmente aceitáveis (na sociedade onde esta se realizou), mas que são totalmente injustas.

Assim, a ética é o saber que busca orientar as pessoas e instituições a agir de maneira adequada, ou seja, de forma prudente e justa. É importante lembrar que nenhuma pessoa cria seu caráter a partir do nada, mas, ao contrário, é influenciada pelas diversas concepções com que tem contato (religiosa, filosófica, tradições sociais etc.¹⁰), que de algum modo procuram nortear a formação de um "bom caráter". A seguir examinar-se-á o mundo das organizações e como a visão aqui apresentada do que seria a ética se faz necessária nele.

⁽¹⁰⁾ Neste artigo não se tratará das diversas concepções morais existentes.

2 - O MUNDO DA ÉTICA E AS ORGANIZAÇÕES

Antes que se inicie a discussão sobre a necessidade da ética para as organizações, é de bom alvitre apresentar a conceituação e um breve histórico da evolução destas últimas, para que se torne apreensível a atual situação em que se encontra no mundo hodierno.

Pode-se definir organização como "(...) um sistema administrativo projetado e operado para atingir determinado conjunto de objetivos"¹¹. Outra definição afirma que "(...) é uma combinação de esforços individuais que tem por finalidade realizar propósitos coletivos. Além de pessoas, as organizações utilizam outros recursos, como máquinas e equipamentos, dinheiro, tempo, espaço e conhecimentos"¹². Assim, ao adotar-se estes conceitos de organização, é possível aplicá-los a muitos fatos históricos da humanidade. Poder-se-ia considerar como uma organização as cidades-estados gregas, o Império de Alexandre, o Império Romano, a Igreja Católica na Idade Média, a Companhia das Índias, a própria colonização patrocinada pelos países europeus etc. Ao longo da história, algumas formas de organização estabelecidas sobre o uso da força desapareceram; enquanto surgiram outras, como alguns estados nacionais, as ongs, empresas com fins lucrativos etc. que apoiaram-se em diferentes bases.

Dentro da atual situação na qual se encontram as organizações, é importante recordar que nossa época é fruto da filosofia iluminista, da qual herdou, em boa medida, a crença de que os seres humanos alcançariam a felicidade na modificação da sociedade, mediante o reconhecimento e aplicação da *autonomia* das pessoas (capacidade de cada indivíduo de reger-se por suas próprias leis), da *civildade* dos cidadãos (virtude pela qual se tornam responsáveis pela vida pública), da *legitimidade* das leis (promulgadas levando em

(11) Thomas S. BATEMAN, Scott A SNELL. *Administração*. Prentice Hall do Brasil, 1998.

(12) Antônio C. A. MAXIMIANO. *Introdução à administração*. São Paulo: Atlas, 1995. pag. 25.

consideração o que todos e cada um dos cidadãos poderiam querer), da *justiça* das instituições (princípio de imparcialidade que não faz distinção entre as pessoas), e da *tolerância* entre religiões (respeito a diversidade religiosa). Ocorre que a crença iluminista nestas concepções somente em alguma medida foi alcançada ao longo destes dois séculos, e o mundo não teria ainda atingido a concretização destas esperanças.

Com a globalização da informação e do mercado financeiro patrocinado pelas empresas que buscam novos mercados, poder-se-ia aventar a hipótese de que não seriam os Estados, mas sim as empresas (enquanto organizações) as responsáveis pela realização das esperanças iluministas. Esta tese se apóia na afirmação de que a economia, como atividade humana, não funciona com medidas a curto prazo, porém a médio e longo prazo; estando as empresas inseridas nesta dinâmica, também necessitam programar-se a longo prazo para poderem se desenvolver¹³. Então, para estabelecer as bases que proporcionariam o pleno desenvolvimento das empresas, seria necessário, em primeiro lugar que se buscasse alcançar, de uma maneira mais completa, os objetivos da época das luzes.

É dentro deste panorama que a ética poderia orientar as ações das organizações como um todo, ou seja, as ações das empresas, dos governos, das ongs etc. Assim, tendo em vista o conceito de ética aqui apresentado, as empresas e instituições acabariam incorporando um caráter que pode ser percebido tanto pelos seus membros como por aqueles que têm contato com a organização. Admitindo-se estas teses, a pergunta que surge é: que tipo de hábito, de caráter é desejável uma empresa ter?

O objetivo final das organizações é sem dúvida um *fin social*. Toda organização é criada para proporcionar alguns bens para a sociedade, em virtude dos quais é legitimada sua existência. Diferente dos indivíduos, cuja existência não necessita de legitimação, as instituições têm que cumprir as suas finalidades sociais para

⁽¹³⁾ Sobre este assunto, ver Amartya Sen, *Sobre ética e economia*.

sobreviverem e serem aceitas. Mas no caso das empresas não produzirem o que se espera delas, a sociedade teria o direito de reclamar estes bens e, por último, de não mais legitimá-las¹⁴.

Os atos praticados pelas empresas também são avaliados quanto à sua liberdade e responsabilidade, as instituições teriam uma inegável responsabilidade social, não só porque as suas ações repercutem na sociedade, mas também porque os fins que elas perseguem são sociais. De forma análoga ao indivíduo, seria uma necessidade fundamental para as organizações possuir um caráter evidente para aqueles que se relacionam com elas. As empresas portanto devem criar hábitos que possam ser aprovados por toda a sociedade¹⁵, o que incluiria os acionistas, diretores, funcionários, fornecedores, consumidores, governo etc.

3 - POR UMA ÉTICA EMPRESARIAL

A meta da atividade empresarial é a satisfação de necessidades humanas, e é neste sentido que a ética dos negócios teria por valores a qualidade dos produtos e da gestão; o melhor exemplo de que isto já existe seria a criação de indicadores de qualidade na qual claramente é demonstrado o aumento da preocupação da sociedade tanto com os bens consumidos quanto com o impacto que a produção destes bens causa ao planeta.

A presteza nos serviços, o mútuo respeito nas relações internas e externas da empresa, a preocupação com a qualidade, a solidariedade ao grupo, a criatividade, a iniciativa e o espírito de risco

⁽¹⁴⁾ Para as empresas a não legitimação poderia, em último caso, implicar na recusa de seus consumidores de adquirirem os bens e serviços por ela oferecidos à sociedade, o que por fim poderia a "morte" da empresa.

⁽¹⁵⁾ Esta formulação não deixa de ser tributária do conhecido *imperativo categórico* de Kant: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal." (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*).

são formas que a empresa exibiria, ou não, um agir ético, determinando o modo pelo qual a sociedade se beneficiará da sua existência.

Desta forma, existiriam algumas características inerentes ao que seria uma ética empresarial, a saber:

- 1) *se refere às relações externas e internas da empresa*, ou seja, com seus clientes, fornecedores, o poder público, seus funcionários de modo geral etc.
- 2) *é um modo de resolver moralmente conflitos de ação*: a necessidade de considerar diferentes cursos de ação e chegar à decisões eticamente justificadas seria o modo de entender a reflexão moral aplicada ao mundo dos negócios.
- 3) *no contexto de uma ética das instituições* deveria contar com os seguintes elementos:
 - a) A empresa é, em primeiro lugar, um *sistema de valores*, com potenciais que afloraram mediante uma cultura corporativa;
 - b) As instituições e as empresas devem definir suas *finalidades* e seus *valores* que as identificarão;
 - c) A ética é uma exigência dos *sistemas abertos*. Nos sistemas fechados o moral se identifica com o legal, ao passo que nos sistemas abertos, desregulados, o homem necessita de normas de comportamento que descasem em valores institucionais, e neste caso, das empresas. Tais normas, encarnadas na conduta, comportariam uma *cultura empresarial*;
 - d) A ética seria eficiente, *inter alia*, porque reduziria custos de coordenação externa e interna na empresa;
 - e) A cultura própria da empresa permitiria diferenciá-la frente aos competidores;

Estes diversos traços vão compondo o que se denominaria *cultura empresarial*, que, por sua vez, seria a expressão de uma

ética peculiar às empresas. Novamente deve-se levar em consideração o fato da *atividade empresarial ter uma finalidade social*, de modo que as atitudes necessárias para alcançar sua meta são *atitudes morais*, e estas hoje seriam moduladas sobre a base de uma *ética universal*, para a qual tanto os membros da empresa quanto os consumidores estão habilitados por serem *agentes morais*.

Assim, as características de uma ética empresarial poderiam ser esboçadas a seguir:

1. Não seria uma ética da convicção, mas sim uma ética da responsabilidade pelas conseqüências das decisões que se tomam. O que não significa optar pelo pragmatismo, mas recordar que é preciso levar em conta as conseqüências das decisões para aquela finalidade pela qual a empresa existe, que consistiria na satisfação das necessidades humanas.
2. Posto que a atividade empresarial teria uma finalidade, que a legitima e da qual retira todo o seu sentido, os consumidores seriam agentes morais e uma ética da empresa exigiria que se tivesse em mente seus interesses, mediante mecanismos efetivos de participação;
3. Os membros da empresa também seriam agentes morais, cujos direitos teriam que ser respeitados no mesmo nível que uma consciência moral individual atuaria; assim, ficariam definitivamente ultrapassadas as práticas desumanas e as humilhações em relação aos subordinados e mesmo entre iguais;
4. Os membros da empresa também teriam que cumprir com suas obrigações e *co-responsabilizar-se* pela marcha da mesma; a cooperação substituiria o conflito, e a co-responsabilidade sucederia a apatia;
5. Uma empresa moderna deveria se ater a um marco pós-convencional de justiça, não só legal, mas antes de mais nada moral.

O propósito deste texto tem sido, até o momento, discutir a importância e a viabilidade de uma ética aplicada às necessidades sociais e empresariais, de um ponto de vista filosófico; isto significa, pois, assumir que estas sejam convergentes e possam compartilhar de princípios éticos similares.

Tal posição teórica implica em uma série de questões, apenas tangenciadas no presente artigo, e que de alguma forma também remeteriam ao centro das preocupações que ocasionaram esta análise, na qual buscou-se uma interação interdisciplinar entre filosofia e administração. Ainda assim, procurou-se esboçar a base filosófica para o desenvolvimento de um projeto de ética empresarial em moldes universais, constituída pelos pressupostos centrais que foram elencados.

Contudo, para a realização detalhada da proposta inicial seria preciso um labor teórico de envergadura muito superior ao que foi exposto; fica a esperança de pelo menos ter sido lançada a pedra fundamental para um trabalho que na atual conjuntura parece inadiável.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1.973.
- BATEMAN, Thomas S., SNELL, Scott A. *Administração*. Prentice Hall do Brasil, 1.998.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima*. Madri: Tecnos, 1.996.
- CORTINA, Adela, e MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Madri: Akal, 1.998.
- FRANKENA, William K. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1.975.
- HÖFFE, Otfried (ed.) *Diccionario de ética*. Barcelona: Crítica, 1.994.
- KANT, Emmanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1.973.

- MAXIMIANO, Antônio C. A. *Introdução à administração*. São Paulo: Atlas, 1995.
- NOWELL-SMITH, P. H. *Ética*. São Paulo: Bestseller, 1966.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____ *Ética e economia*. São Paulo, Loyola, 1995.
- PIEPER, Annemarie. *Ética y moral: una introducción a la filosofía práctica*. Barcelona: Crítica, 1.991.
- RAPHAEL, D. D. *Filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.
- SEN, Amartya Kumar. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1973.

A ENGENHARIA SOCIAL DE BENTHAM E POPPER

Arnaldo Valentim SILVA¹

“Somos sempre nós que formulamos as questões propostas à natureza; somos nós que repetidas vezes tentamos colocar essas questões para então obter um nítido “sim” ou “não” (pois a natureza não dá uma resposta, a menos que seja pressionada a fazê-lo).” (Karl Popper, A lógica da pesquisa científica, p. 214)

“A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer” (Jeremy Bentham, Princípios da moral e da legislação, p.3)

I

Bentham (1748-1832) e Popper (1902-1994), filósofos liberais, demonstraram em seus textos preocupação com o problema da pobreza e elaboraram uma sofisticada engenharia social que propicia elementos para resolvê-lo. Não obstante ambos interpretarem sua atividade intelectual como conhecimento voltado para a solução de problemas, há algumas diferenças fundamentais na metodologia proposta por ambos. A engenharia social de Bentham está fundamentada no naturalismo epistemológico, que compreende que todo conhecimento humano, inclusive a ética, tem sua origem natural. A engenharia social de Popper, por sua vez, é elaborada a partir do anti-naturalismo do autor, para o qual não podemos dar uma

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia pela PUC-Campinas, bolsista da Capes.

fundamentação última para o nosso conhecimento, mas tão somente conjecturar. Essas diferenças aparentemente “inofensivas” têm implicações epistemológicas e políticas da maior importância que esse texto pretende demonstrar. A engenharia social de Bentham será apresentada tal qual ela se encontra na obra *Princípios da Moral e da Legislação* de 1789. A engenharia social popperiana será abordada tendo como base os textos *A miséria do historicismo* e a volumosa *A sociedade aberta e seus inimigos*.

II

O trabalho intelectual de Bentham e dos utilitaristas clássicos de maneira geral se insere no grande empreendimento próprio do século XIX de fazer da Ética uma ciência tão exata quanto a matemática, propiciando critérios seguros para o agir moral. Esses critérios seriam orientadores da ação moral individual e principalmente da ação moral do legislador e do governante. Preocupado com a reforma moral da sociedade Bentham tem em mente, fundamentalmente, a elaboração de critérios que permitam ao legislador e ao governante tomar decisões que aumentem a felicidade e diminuam a dor.

Na obra *Princípios da Moral e da Legislação* Bentham apresenta a utilidade como princípio da ação moral a qual está submetida toda ação moral individual e coletiva. Para o autor, a natureza, colocou o ser humano sob o domínio do prazer e da dor, cabendo a esse dois senhores determinar toda ação presente e futura do homem. Como uma força ela impele o ser humano a agir moralmente, constituindo-se na base da Moral.²

Afirmar que a natureza coloca o gênero humano sob o domínio da dor e do prazer não constitui um dever ser, um desejo ou mesmo uma proposta. Ao contrário, constitui, um fato que independe

(2) Jeremy BENTHAM, *Princípios da moral e da legislação*, p.3.

da vontade, bastando para comprovar sua verdade, a observação atenta do funcionamento da natureza. Dessa constatação objetiva e fatural decorre uma norma para a conduta humana: agir sempre procurando aumentar o prazer e diminuir a dor, ou o que é o mesmo: agir de acordo com a utilidade, a qual para Bentham é o princípio que

“..aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem de aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo.”³

A natureza, como se depreende, é o fundamento sólido para a constituição de uma Ética verdadeiramente científica e racional. Qualquer ação que não leve em conta o princípio de utilidade é irracional.

Pode-se afirmar, também, que não há oposição entre a ação moral individual e ações coletivas, ou, em outras palavras, entre Moral e Legislação. Na medida em que cada pessoa age de acordo com o princípio de utilidade, o seu interesse não será conflitante com os interesses da coletividade, em virtude da metodologia e da racionalidade intrínsecas a ambos. Como complementar ao princípio de utilidade há um segundo princípio denominado “simpatia de interesses” que faz com que os interesses dos indivíduos estejam vinculados reciprocamente, de modo tal que não haja oposição entre o prazer de uma pessoa com o prazer de outra, entre a dor de uma pessoa e a dor de uma outra⁴

O princípio de utilidade, concebido como axioma matemático, não é passível de demonstração direta, pois, visto constituir-se

⁽³⁾ Idem, ibidem, p. 04.

⁽⁴⁾ Cf. Luis Alberto PELUSO, A ética utilitarista como ciência social aplicada: a visão engenharial de Jeremy Bentham. In: *Revista Reflexão*, PUCAMP, número 49, p-30.

no princípio primeiro, desencadearia uma série infinita de demonstrações. Quanto àqueles que se opõem ao princípio, Bentham dirá que na prática todas as pessoas fazem uso do princípio sem pensar explicitamente nele e mesmo aqueles que o refutam o fazem fundamentando-se no próprio princípio.⁵ O princípio de utilidade, construído a partir de uma “ciência objetiva do comportamento humano” oferece critérios seguros para a avaliação do agir humano. Uma ação será considerada moralmente boa na medida em que aumente a felicidade e diminua a dor. Sendo mensuráveis, prazer e dor constituem-se em instrumentos com os quais o legislador deve trabalhar e, por isso, Bentham estabelece um método para medi-los., composto de sete variáveis: a) intensidade; b) duração; c) certeza e incerteza; d) proximidade no tempo ou longinquidade; e) fecundidade; f) pureza e; g) extensão.

A forma como Bentham compreende a tarefa do legislador ou governante, como sendo a pessoa responsável pela administração dos prazeres e de dores, o leva a identificar a tarefa deste com a tarefa do cientista. Como sugere Peluso

“...o modelo de governante que Bentham privilegia em sua análise deixa transparecer que existe identidade entre a atividade do cientista e aquela do legislador. Ele assegura que os objetivos que o legislador tem em vista consistem em propiciar o prazer e evitar a dor (Bentham, J.; (1789), Chap. IV, 970). Assim, o legislador é aquele que dispõe de todos os recursos teóricos para a elaboração de uma lei. Nesse sentido a sua tarefa é a mesma que possui um analista social. Ele é um ‘policy maker’, um construtor de políticas. Em outras palavras, ele é o cientista social.”⁶

Aparentemente essa abordagem benthamiana que identifica a atividade do governante com a atividade do cientista é bastante similar à proposta formulada por Popper. Entretanto, como veremos

⁽⁵⁾ Jeremy Bentham, Op. cit. p. 5.

⁽⁶⁾ Cf. Luis Alberto PELUSO, op.cit, p. 34.

a seguir, sendo a compreensão popperiana de ciência fundamentalmente diferente e inovadora, o resultado da comparação entre os dois modelos será de franca oposição.

III

A engenharia social popperiana é apresentada de maneira elaborada na obra *A miséria do historicismo*. O autor a denomina engenharia social fragmentária em oposição a engenharia holista, de fundamentação historicista, que segundo o autor é pobre, estéril e suscetível de levar ao totalitarismo. A vantagem dessa metodologia gradualista está no fato de não propor reformar a sociedade como um todo, mas identificar problemas bastante específicos e propor soluções parciais, suscetíveis de debate crítico e a de precaver-se de prováveis efeitos indesejáveis da ação humana.

Como metodologia ela é neutra, podendo ser utilizada para ações políticas que visem tanto uma bem dosada intervenção do Estado na sociedade, como também para ações antiintervencionistas. Seu caráter, ao contrário da engenharia holista, pode ser tanto público quanto privado, podendo realizar investigações referentes a negócios ou sobre o efeito das condições de trabalho sobre a produtividade – realizações de caráter privado – e mesmo pesquisas referentes a reforma do sistema penitenciário, seguros de saúde para todos, estabilização de preços, estratégias para melhor distribuição de renda, controles de ciclo de comércios etc. , estas últimas de caráter público.⁷

Evidentemente, a preocupação principal de Popper é refutar a doutrina historicista que confere às Ciências Sociais a tarefa de prever o desenvolvimento futuro da sociedade atribuindo ao cientista social um ativismo que tem como objetivo ações grandiosas que visem a reforma total da sociedade. O historicista não se contenta

⁽⁷⁾ Cf. Karl POPPER, *A miséria do historicismo*, p.48.

com reformas graduais, consideradas por ele ineficazes. Segundo Popper ele

“pretende a remodelação de ‘toda a sociedade’, segundo as linhas de um definido plano ou de uma definida diretriz; pretende ‘conquistar as posições chaves’ e ampliar o poder do Estado...até que Estado e sociedade quase se identifiquem; e pretende a par disso, controlar a partir dessas ‘posições chaves’, as forças históricas que moldam o futuro da sociedade em desenvolvimento – ou detendo esse movimento ou antecipando seu curso e a ele adaptando a sociedade.”⁸

IV

Muito provavelmente a visão engenharial de Bentham se adequaria muito bem, em linhas gerais, ao modelo popperiano de engenharia social fragmentária. Similar ao cientista social popperiano, o cientista idealizado por Bentham identifica problemas bem específicos e elabora respostas adequadas para solucioná-los. A proposta de reforma da legislação britânica visualizada por Bentham e seu modelo de reforma penitenciária (Panóptico) são excelentes modelos de engenharia gradual. Além do mais, como liberal e provavelmente assistindo aos progressos fascinantes do seu tempo, de maneira alguma Bentham tinha em mente reformar a ‘sociedade como um todo’.

Há, contudo, dois elementos na engenharia social de Bentham que opõem o seu modelo ao modelo popperiano. Esses elementos são o seu naturalismo epistemológico e sua idéia utilitária de maximização do prazer, expressa na assertiva de que a tarefa do governante é aumentar o prazer e diminuir a dor.

⁽⁸⁾ Idem ibidem, p.34.

A crítica ao naturalismo epistemológico é realizada por Popper no capítulo 5 da obra *A sociedade aberta e seus inimigos*, no qual aparece a famosa nota 6, onde o autor propõe o seu utilitarismo negativo.

No referido capítulo, Popper, ao realizar a crítica do naturalismo platônico, tem como objetivo distinguir leis naturais e leis convencionais. A dificuldade em realizar essa separação constitui para o autor um problema que remonta à época de Platão. As pessoas na verdade não conseguem distinguir o ambiente natural do ambiente social do homem. A maioria das pessoas identifica o ambiente social como se fosse natural, sendo esta atitude monista ingênua uma característica da sociedade fechada. Entre os especialistas, a confusão também não é menor. Há quem interprete leis normativas como sendo naturais e há outros que dizem que as leis naturais são normativas.

Assim, o monismo ingênuo, isto é, a incapacidade de distinção entre leis naturais e leis normativas, pode se apresentar de dois modos: como naturalismo ingênuo (as leis normativas são inalteráveis) e como convencionalismo ingênuo (as leis naturais são convencionais e podem ser alteradas pelo homem).⁹

Popper apresenta o dualismo crítico ou convencionalismo crítico como solução para o problema. De acordo com essa abordagem existem leis normativas criadas pelo homem e leis regulares que estão além do poder humano, acentuando assim a impossibilidade de reduzir normas a fatos.

Esse dualismo não implica em uma teoria da origem histórica das normas, ou em outras palavras, na teoria de que as normas tenham sido criadas conscientemente pelo homem. Também não significa que as normas sejam arbitrárias. Segundo Popper ele

“...apenas assevera que normas e leis normativas podem ser feitas e alteradas pelo homem, e mais especialmente

⁽⁹⁾ Cf. Karl POPPER, *A sociedade aberta e seus inimigos*, p.70.

por uma decisão ou convenção no sentido de observá-las ou alterá-las, sendo portanto o homem moralmente responsável por elas, não talvez pelas normas que encontra existentes na sociedade quando começa a refletir sobre elas, mas pelas normas que está capacitado a tolerar desde que verificou poder fazer algo para mudá-las”¹⁰

O que Popper pretende assegurar com seu dualismo crítico é a autonomia da ética e a responsabilidade da pessoa que age moralmente, elementos negligenciados pelo naturalismo epistemológico, como o formulado pelo utilitarismo de Bentham. Tanto na ciência como na ética não é a natureza que impõe padrões ao sujeito, mas ao contrário, é sempre o homem que pressiona a natureza para que esta forneça as respostas para seus problemas. Como a afirma o autor

“A natureza consiste de fatos e de regularidades, não sendo em si mesma nem moral nem imoral. Nós é que impomos nossos padrões à natureza, desse modo introduzindo a moral no mundo natural, a despeito do fato de sermos parte desse mundo. Somos produtos da natureza, mas esta nos produziu juntamente com a nossa capacidade de alterar o mundo, de prever e planejar o futuro, de tomar decisões de longo alcance pelas quais somos realmente responsáveis. E contudo as responsabilidades e decisões somente conosco penetram no mundo da natureza.”¹¹

A ética, desse modo, tal qual os cálculos matemáticos, as sinfonias, a ciência, a música, são mundos novos criados pelo homem, sendo artificiais, porém não arbitrários. A tentativa dos naturalistas epistemológicos de construir uma ética científica é no

⁽¹⁰⁾ Idem ibidem, p.75.

⁽¹¹⁾ Idem ibidem, p.79.

mínimo absurda, implicando na destruição da responsabilidade pessoal e portanto na impossibilidade de toda ética.¹²

Como podemos depreender, a crítica ao monismo ingênuo constitui-se na crítica aos fundamentos epistemológicos da visão engenharial de Bentham e conseqüentemente aos fundamentos de todo o utilitarismo clássico.

A visão engenharial de Bentham, não obstante sua benevolência, é dogmática, e conduz à sociedade fechada e o utilitarismo de Mill, por sua vez, através de sua aliança com o historicismo herdado de Comte, complica ainda mais as coisas. Tal como Marx e Comte, o historicismo de Mill procurará identificar as leis do desenvolvimento humano, como forma de acelerar o progresso e compreender a sociedade 'como um todo'. O historicismo milliano, completamente diferente da abordagem tecnológica de ação gradual, permite, em última instância uma aliança com uma engenharia social holista ou utópica.¹³

A intuição (insight) popperiana implícita nessa crítica é que a construção de uma sociedade aberta tem muito a ver com a metodologia científica, ou em outras palavras, com a maneira como o homem compreende o conhecimento humano. A crença inerente ao indutivismo e naturalismo epistemológico de que é possível através da observação das regularidades da natureza adquirir conhecimento certo e verdadeiro sobre o mundo, é própria de uma sociedade que ainda se encontra a meio caminho de uma sociedade aberta.

Quanto à fórmula 'maior quantidade de prazer para o maior número', elemento fundamental na engenharia social de Bentham, ela é substituída na engenharia popperiana pela fórmula 'dor ao mínimo' ou 'a menor quantidade possível de dor para todos',

⁽¹²⁾ Cf. idem *ibidem*, cap. 5, nota 18, p. 259.

⁽¹³⁾ Cf. Karl POPPER, *A miséria do historicismo*, p. 56-60. A alusão a Mill é apenas passageira, não sendo o seu utilitarismo objeto direto do presente texto.

considerada muito mais urgente. Além do que não é possível haver, para o autor, simetria entre prazer e dor.¹⁴ A dor ou o prazer de uma pessoa não pode ser de modo algum relacionada com a dor e o prazer de outra. Tal como na ciência, na qual o cientista procura eliminar as teorias falsas ao invés de procurar verdades absolutas, o engenheiro social deve procurar a eliminação do sofrimento ao invés de procurar a máxima felicidade.¹⁵

Como se não bastasse, Popper considera que o modelo engenharial como o proposto por Bentham, por fundamentar-se na absolutização do prazer, pode levar a uma ditadura benevolente. Um governante ou um legislador em nome de uma suposta administração da felicidade pública, poderá muito bem suprimir a liberdade individual, além de não possibilitar que as pessoas sejam responsáveis por si mesmas.

Numa passagem da conferência *Utopia e Violência*, o autor retoma sua ética negativa:

“Não procures tornar feliz a humanidade recorrendo a meios políticos. Em vez disso, luta pela eliminação de inconvenientes concretos. Ou, exprimindo numa forma mais prática: luta pela supressão da pobreza por meios diretos – por exemplo, através da garantia de um rendimento mínimo para cada pessoa. Ou luta contra as epidemias e as doenças por meio da construção de hospitais e estabelecimentos médicos de ensino. Decide o que consideras como os piores males da sociedade em que vives e procura convencer pacientemente as pessoas que os podemos solucionar e como podemos fazer.”¹⁶

E mais adiante, sintetizando sua proposta, afirma:

(14) Cf. Karl POPPER, *A sociedade aberta e seus inimigos*, nota 6, p.256

(15) Idem ibidem, nota 2, cap. 9, p.311

(16) Cf. Karl POPPER, *O racionalismo crítico na política*, p. 9

“Em resumo: a minha proposta é que o sofrimento que se puder evitar deve ser considerado como o problema mais premente em política pública racional, enquanto que a promoção da felicidade não deve tornar-se um problema político: a busca da felicidade deve ser deixada à iniciativa privada.”¹⁷

V

Em síntese, a visão engenharia de Bentham e Popper são modelos típicos de engenharia gradual extremamente úteis para o trabalho de um cientista social, oferecendo-lhe instrumentos adequados para identificar problemas e propor reformas na sociedade. O que as separa é que a primeira por fundamentar-se no naturalismo epistemológico e afagar ideais que dizem respeito à sociedade ‘como um todo’ (o maior grau de felicidade para todos) é dogmática, não se adequando ao critério de criticidade e provisoriedade do modelo de racionalidade característico de uma sociedade aberta. O legislador ou engenheiro popperiano, ao contrário do modelo apresentado por Bentham, reconhece a impossibilidade de ao elaborar uma solução para determinado problema dominar todo o conhecimento disponível a seu respeito e igualmente prever as conseqüências indesejáveis advindas de tal solução. Como Sócrates, o engenheiro popperiano sabe o quão pouco sabe.

Como é possível verificar a engenharia social de Bentham é eminentemente **construtivista**, alicerçada que está no otimismo acerca das possibilidades do conhecimento humano. A engenharia popperiana, em virtude do falibilismo a ela inerente, parece ser cautelosa (excessivamente?) e até mesmo cética quanto à possibilidade de resolvermos de imediato e de uma vez por todos os nossos problemas no campo da política social.

⁽¹⁷⁾ Idem *ibidem*, p. 9.

BIBLIOGRAFIA

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Trad. de Luis João Baraúna, São Paulo: Editora Abril, 1984.

CARVALHO, Maria Cecília M. (Org.) **Paradigmas filosóficos da atualidade**, Campinas: Papyrus, 1989.

PELUSO, Luis Alberto. A ética utilitarista como ciência social aplicada: a visão engenharial de Jeremy Bentham. In: **Revista Reflexão**, Campinas, número 49, p. 27-47, jan/abr, 1991.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. de Milton Amado, Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1987.

_____. **A miséria do historicismo**. Trad. de Octanny S. da Mota e Leônidas Hesenberg, São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. **O racionalismo crítico na política**. Trad. de Maria da Conceição

Corte-Real, Brasília: Editora da Unb, 1994.

LIBERALISMO E UTILITARISMO NA EXPANSÃO DO IMPÉRIO INDUSTRIAL BRITÂNICO

Leopoldo Gabriel THIESEN*

O propósito desse ensaio é realizar uma discussão em torno das influências das idéias utilitaristas tal como reafirmadas na Inglaterra no século XVIII por Jeremy Bentham e seus seguidores. Pretende-se demonstrar como tal síntese corresponde a uma demanda ideológica expansionista do império industrial britânico e o processo de complementariedade com o liberalismo nesta tarefa. A análise pretende ainda demonstrar como se estabelece um caminho de duas vias entre utilitarismo e liberalismo por um lado, e as demandas ideológicas do império, por outro. Constitui um exercício de inserção histórica dessas correntes filosóficas tentando evitar a ingenuidade que muitas vezes decorre de análises abstracionistas, de idéias extraídas do contexto político, econômico e social e do momento histórico em que surgem. Um exercício certamente necessário, no momento em que assistimos uma certa hegemonia do pragmatismo mercadológico, baseado no receituário liberal e utilitarista, no contexto internacional. O alcance do ensaio aqui apresentado está certamente muito aquém desses objetivos, estando o seu autor amplamente satisfeito se puder através dele suscitar um debate mais amplo e provocar o envolvimento de quem puder levá-lo adiante com maior competência.

(*) Mestrado em Filosofia-Ética - PUC-Campinas - Fone: 289-0988.
Email: lgthiesen@uol.com.br

Será por mero acaso que haja coincidência entre as idéias utilitaristas de maior prazer para o maior número e o ideal consumista que está na raiz do capitalismo industrial expansionista que caracteriza o contexto histórico do império britânico, no qual surge a síntese utilitarista em análise nesse ensaio? Certamente muitas outras idéias filosóficas estavam em desenvolvimento naquele contexto histórico, como as idéias socialistas por exemplo, mas que não lograram alcançar a inserção e influência nas relações econômicas e sociais, tal como ocorreu com o utilitarismo e o liberalismo. Essas duas correntes filosóficas e as suas relações com os interesses mercadológicos do império industrial britânico, não são tão simples, como pode levar a parecer a nossa breve análise. Se trata de ideologias feitas sob medida para a justificação dos interesses expansionistas britânicos, ou a coincidência dessas idéias com tais interesses é o que possibilitou o seu sucesso? Tal coincidência, no entanto, parece não ter sido tão simples e imediata. Muitas arestas tiveram que ser aparadas. Não é lícito simplesmente esquecer que as idéias liberais eram até então inimigas viscerais de qualquer monarquia e que o utilitarismo, uma filosofia de cunho hedonista, se insere num contexto cultural ainda fortemente marcado pelo puritanismo vitoriano. Tal mudança certamente só foi possível porque interesses maiores estavam em jogo. Esclarecer quais eram tais interesses e como as correntes filosóficas analisadas com eles coincidiam, é o principal propósito desse ensaio.

Na Inglaterra, vários fatores contribuíram para o início de desenvolvimento da indústria de produção mecanizada em série. Segundo Edward Burns, havia naquele país uma maior igualdade econômica, favorecendo o desenvolvimento de um mercado de “artigos baratos e comuns, ao invés de produzirem pequenas quantidades de mercadorias de luxo”¹ que exigiam um nível de acabamento mais aprimorado, inviável com as condições incipientes de meca-

(1) BURNS, Edward Mcnall. *História da Civilização Ocidental*. Editora Globo, Porto Alegre, 1981. (p.666)

nização, então disponíveis. Portanto, o mercado visado pela indústria nascente não eram as elites econômicas e sim as classes médias e inferiores. Além disso, fatores como, o desenvolvimento da poupança privada, a credibilidade adquirida pelas sociedades acionárias, bem como reais possibilidades de ascensão social com o reconhecimento pela nobreza dos novos ricos emergentes, criaram na Inglaterra, mais que em qualquer outro lugar na época, um ambiente favorável à livre iniciativa capitalista.

O utilitarismo encontra, assim, condições favoráveis para sua afirmação como crítica aos excessos de ascese do puritanismo da era vitoriana, crítica oportuna e necessária para a justificação dos novos padrões de consumo, requeridos pela indústria em expansão. Assim, as idéias utilitaristas, de maior prazer para o maior número de pessoas, coincidem com o bem estar prometido pela crescente oferta de bens de consumo produzidos em série e em cada vez maior escala. É evidente que o conceito de bem estar dos filósofos utilitaristas não pode ser restringido a um ideal de máximo consumo de cunho estritamente materialista. No entanto, um conceito de bem estar mais sofisticado é uma exigência de poucos, podendo, acreditava-se, as expectativas do cidadão comum serem, via de regra, atendidas pela promoção social e pelo desenvolvimento industrial. Era portanto necessário expandir os mercados promovendo as classes marginalizadas e rompendo restrições ideológicas ao consumo. Talvez resida aqui, em grande parte, a preocupação dos utilitaristas ingleses com a promoção das classes miseráveis através da criação de "... instituições sociais cuja tarefa seria organizar a pobreza, no sentido de transformar os pobres em agentes produtivos para a sociedade."² e, o que geralmente não se diz, em consumidores dos bens industrializados. Segundo vários historiadores foi esse também o real motivo que levou a Inglaterra a se tornar a principal defensora da abolição da escravidão negra; uma idéia (mera coincidência?) liberal e utilitarista.

(2) PELUSO, L.A. *Utilitarismo e Ação Social in Ética & Utilitarismo*, Ed. Alínea, Campinas, 1998. (p. 13)

É claro que o princípio utilitarista de comiserção mobiliza sentimentos bem mais nobres e altruístas e não há porque duvidar da sinceridade de tais sentimentos, mas é interessante perceber como coincidem com os interesses capitalistas de ampliação de mercados. Além de que, no mercado político-ideológico, sentimentos e nobres intenções, ao lado de utopias e distopias de naturezas variadas, constituem recursos fundamentais a serem usados para mobilização ou desmobilização de grupos e agentes sociais. Assim, é de importância fundamental a eliminação da miséria e da escravidão como forma de justificar moralmente a nova ordem e assegurar a sua estabilidade. Reside aí a principal função reservada ao utilitarismo neste contexto: constituir uma justificação moral do consumo, da expansão industrial e da liberdade de mercado. A expansão industrial passa a contar com uma justificação ética racional e laica, capaz de realizar a crítica necessária ao puritanismo da monarquia cristã anglicana, sem contudo dilapidar suas estruturas políticas e sociais. Empreende-se assim a reforma da estrutura social através do saneamento da miséria, visando por um lado, expandir os mercados internos e, por outro, constituir um modelo de sociedade ideal que maximiza o bem estar social, possibilitado pela revolução industrial e por uma nova racionalidade.

Um indício de que os interesses e a ação pragmática do mercado preponderavam sobre os ideais utilitaristas e liberais, digamos, mais abstratos e sofisticados, é a diferença de atuação no centro do império e na periferia do império. Assim, qualquer tentativa de industrialização na periferia, mesmo fora das colônias inglesas, era severamente combatida pelo império inglês. É isso que ocorre, por exemplo na Guerra do Paraguai, em que o império britânico atua decisivamente na configuração da aliança entre Brasil, Uruguai e Argentina para combater o Paraguai, que apresentava uma incipiente, porém promissora, industrialização com pretensões de expansão continental. Havia, além disso, uma preocupação extrema de que as tecnologias industriais caíssem em poder das colônias. Isso promoveu a concentração de todo parque industrial do império, na Inglaterra

ra, apesar dos elevados custos com transporte para a comercialização dos produtos nas colônias e outros países. Trata-se de uma relação liberal unilateral entre partes desiguais, numa relação comercial que visava claramente manter essas diferenças. A implantação dos interesses centrais prepondera claramente sobre os dos países periféricos. É uma relação de forças em que a parte mais forte e melhor preparada, isto é, industrialmente mais desenvolvida, propala um liberalismo oportunista, visto que as condições efetivas de implantação, são claramente favoráveis a ela. Paradoxalmente, quem defende a liberdade de mercado o faz sabendo que dispõe de todos os meios para exercer um controle efetivo desse mercado, para além de qualquer justificação teórica.

O utilitarismo e o liberalismo se desdobram em teorias econômicas, sociais, éticas e políticas, construindo o arcabouço ideológico de uma vontade nacional expansionista. É nesse contexto mais amplo que deve ser analisada a gênese desse conjunto de idéias que embasam o capitalismo moderno. Tem sido muito analisada a influência do liberalismo na configuração das condições básicas do capitalismo. A participação dos ideais utilitaristas, porém, é muitas vezes negligenciada. A proposição do ideal de maior felicidade para o maior número se dá no contexto em que se acredita que tal possa ser realizado mediante a construção de uma nova racionalidade coletiva. As técnicas industriais, de produção em série de produtos voltados a aumentar o conforto nas condições de moradia, vestuário, transporte, higiene, etc., certamente ampliaram a confiança na possibilidade de uma vida melhor, a ser proporcionada pelo consumo de tais produtos, e inspiraram um novo modelo de racionalidade. A confiança do utilitarismo nesse modelo de racionalidade é absoluta. Caberá a ele eliminar as discrepâncias entre o mundo do dever ser e o mundo do ser. Assim, seguida a "ordem racional das coisas", que determina a maximização do prazer e minimização do sofrimento, a humanidade alcançaria patamares mais elevados de bem estar e felicidade coletiva e individual. Esse modelo de racionalidade, em que prepondera a eficiência técnica, tem sua representação simbólica

nas novas técnicas industriais. Cria-se, assim, a idéia de consumo como meio de participação num mundo em constante processo de racionalização e que projeta níveis cada vez mais elevados de bem estar. A indústria cria novos produtos, cujo consumo passa a integrar as necessidades básicas para realização de níveis de bem estar material cada vez mais sofisticados.

Os filósofos utilitaristas e liberais não eram certamente movidos pelos interesses mercadológicos do império britânico, como se fossem ideólogos de plantão. Talvez fossem antes coletores do espírito do seu tempo. Um espírito que se mostrou capaz de fertilizar o futuro e se estender para muito além das fronteiras nacionais e coloniais, plasmando a própria base do pragmatismo mercadológico capitalista, que, em nossos dias, alcança a globalização do mercado, que se alastra por todos os países e classes sociais ainda não condenados à "superfluidade", isto é, relegados a uma condição de sub-consumo, como define Robert Kurz, visto que ainda preservam um nível de capacidade de produção, consumo e poupança capaz de despertar o interesse do capital internacional. Ao contrário do que muito se propala, não vivemos atualmente um ocaso de utopias. Há uma utopia em plena vigência. É a utopia do pragmatismo mercadológico, baseado no ideal de máximo consumo, cujas raízes históricas procuramos esclarecer. O liberalismo e o utilitarismo, na tentativa de estabelecer uma fundamentação natural e última para seus princípios, se desdobraram num conjunto de panacéias de caráter dogmático e plasaram um conceito de história que, conforme Robert Kurz "implique uma orientação futura permanente 'automática', guiada pela 'mão invisível' da economia"³. Um exemplo disso é a crença cega na capacidade de auto regulamentação do mercado como suficiente para sanar graves distorções de injustiça e desequilíbrio social, ou a fé de que a tendência natural do mercado, fundamentado na busca de interesses individuais egoístas, seria suficiente para promover o bem estar coletivo, maximizar a felicidade

⁽³⁾ KURZ, Robert, *O tédio mortal da modernidade*, in Mais, Folha de São Paulo, 28/11/1999.

e preservar os interesses de todos. Acredita-se piamente no milagre, em que o egoísmo imediatista do padeiro da esquina, constitui um germe que, multiplicado pelas iniciativas individuais dos empresários capitalistas, supriria o pão necessário para saciar a fome do mundo. O mercado capitalista disponibilizou, de fato, uma infinidade de bens supérfluos para serem livremente consumidos por uma classe privilegiada. No entanto, tem fracassado completamente em atender às necessidades básicas de alimentação, moradia, educação e saúde de uma crescente massa de marginalizados.

Armou-se, assim, uma bomba-relógio que não sabemos ainda como desarmar. As exigências de consumo avançam para níveis insustentáveis, deixando cada vez mais evidente a necessidade de desacelerar o sistema de produção e consumo, sob o risco de esgotar recursos e destruir o planeta de forma irreversível. Chega-se a um grave impasse, pois a ordem simbólica que maximiza a produção e o consumo e que constitui o motor da máquina capitalista, é também a mesma que a inviabiliza. Não é falso que os ideais liberais e utilitaristas tenham possibilitado avanços significativos para os países centrais de economia capitalista e assim tenham servido para justificar moralmente os interesses dessas economias. É falacioso, no entanto, que tais ideais sejam suficientes para estabelecer uma ordem global que sirva também para assegurar os interesses de economias periféricas, contra e em detrimento dos quais tal ordem se desenvolveu. Essa é certamente uma lição que a instabilidade dos mercados financeiros internacionais, especialmente no seu lado mais vulnerável que são os países periféricos, têm deixado evidente. Para se contrapor a essa utopia em ato, que na perspectiva dos países e das populações marginalizadas, vem se constituindo num verdadeiro pesadelo, falta a estes ainda uma utopia própria, ou talvez, diversas utopias capazes de assegurar a autodeterminação e a livre associação dos povos em bases econômicas mais realistas e menos fictícias, voltadas a atender primordialmente as reais necessidades dessas populações e países.

Essas utopias, no entanto, não podem ter suas perspectivas voltadas apenas para o futuro, mas ainda conforme R. Kurz, é preciso realizar uma “arqueologia radicalmente crítica da modernidade” e buscar “os rastros que o capitalismo apagou sistematicamente. Trata-se de dar a conhecer a história do disciplinamento moderno e do amestramento humano, a transformação da vida em repositório de imperativos econômicos, a fim de por em cheque a aparente naturalidade desse modo de vida.”⁴ Sem esse enraizamento crítico no passado, o exercício utópico pode facilmente redundar em mera fuga do presente.

Essas são certamente tarefas para uma nova racionalidade e para um novo projeto ético, político, cultural e econômico, que não necessariamente se construa em oposição a disposições anteriores como as estabelecidas pelo utilitarismo e pelo liberalismo, mas que claramente supere o impasse histórico em que se enredaram e que incorpore às suas demandas os interesses dos contingentes “supérfluos” e marginalizados. A ética, a par da função de controle social sobre o indivíduo, tem a tarefa de assegurar sua liberdade de iniciativa (uma contribuição do ideário liberal), mas além disso tem também a tarefa de desenvolver projetos de futuro que resgatem a dignidade humana e, por extensão, de todos os seres vivos. Projetos capazes de mobilizar as vontades individuais e desenvolver vontades coletivas capazes de realizar esses projetos, sempre abertos e mediados pelo diálogo e pela cooperação. Não se trata de apontar um novo “senhor da história” como a “mão invisível do mercado” para a ideologia liberal ou “o proletariado” para o comunismo. Uma história humana mais verdadeira, justa, livre, ecologicamente equilibrada e fraterna, passa necessariamente pela valorização da diversidade, pelo profundo respeito à diferença e a vivência madura dos conflitos com o desenvolvimento de organizações e instituições realmente representativas, abertas e cooperativas. Nada pode substituir a participação ativa, seja construtiva ou crítica, de cada indivíduo nesse processo.

(4) Id. Ibid.

JOHN STUART MILL: FELICIDADE, JUSTIÇA E LIBERDADE

Maria Cristina Leite GOMES*

John Stuart Mill (1806 - 1873), pensador inglês, viveu e desenvolveu sua doutrina – o Utilitarismo – na Inglaterra do século XIX. Apesar da forte influência de seu pai, James Mill, e da doutrina de Jeremy Bentham, pela qual norteou seu próprio pensamento, Mill, aos 20 anos, afastou-se deles, tomando contato com a poesia, com o positivismo e com a filosofia das ciências naturais. Estes contatos enriqueciam o benthamismo por trazer para a discussão um ponto de vista histórico, em especial a teoria da alternância entre períodos críticos – onde a sociedade destrói formas antiquadas de vida e tende a desintegração – e períodos orgânicos – quando novas formas de vida social em comum são desenvolvidas, restabelecendo-se a coesão social.

Esta proposta forneceu as diretrizes dos projetos de Mill para o problema da renovação social. Não bastava colocar de lado tudo que fosse antiquado e obsoleto, era necessário analisá-los dentro do contexto histórico a que haviam servido, como um estágio anterior e necessário. Defendia que um reformador deveria ter suas táticas vinculadas à sua época, sem pretensões de atingir soluções absolutas.

(*) Mestranda em Filosofia – Ética sob orientação da Profa. Dra. Maria Cecília M. de Carvalho do Instituto de Filosofia da PUC Campinas. Bolsista da Capes. Trabalho apresentado no IV Simpósio de Filosofia de Toledo/PR em 29/10/1999.

Sempre preocupado com os problemas sociais, pretendia criar um método inatacável para abordar as questões morais e sociais. Apesar da relevante influência de Comte, neste domínio, a metodologia das ciências naturais, em especial os trabalhos de Newton, constituíram-se na sua mais profunda inspiração.

Em 1848 Mill publica os *Princípios de Economia Política*, onde defende a criação de propriedades para os camponeses, como solução para os problemas mais graves da Irlanda. É deste período o seu contato com autores socialistas. Mill estava convencido de que os problemas sociais são tão importantes quanto os políticos. Separava as questões de produção e as de distribuição, pois não aceitava uma distribuição que condenasse a classe operária a uma existência de misérias. Não seria adequado considerá-lo um socialista, apesar de suas crenças de que o socialismo era moralmente preferível ao capitalismo de sua época e, ainda, que uma sociedade dividida em “duas classes hereditárias” não poderia manter-se para sempre. No entanto Mill acreditava que uma sociedade socialista só era possível, na sociedade de seu tempo, “com uma elite da humanidade”¹. Mill mostrava-se particularmente preocupado com os problemas sociais e políticos, em especial os decorrentes da produção econômica e da distribuição injusta de rendas, que condenava os trabalhadores à inanição.

Encontra-se em Mill, também, uma preocupação em mostrar a importância da liberdade pessoal e do desenvolvimento de um caráter individual forte, considerando-se que a democracia tende a suprimir a individualidade dominando as minorias.

Sendo liberal, individualista, inconformista contra a sociedade de seu tempo, pregando a sua reforma, Mill concluía por fazer coincidir o bem individual com o bem coletivo, sem choques, culminando num socialismo ético no qual seriam dominantes os valores morais e altruísticos.

(1) MILL, John Stuart. *Socialism*. Apud HUNT, E. K. *História do pensamento econômico*. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1978. p. 212.

Esta preocupação de Mill deve nortear nossa leitura de sua obra. Para Guisán o utilitarismo é uma teoria teleológica da ética que além da preocupação com os fins que se deve perseguir, põe ênfase nas conseqüências das ações mais do que nas suas motivações. Ainda segundo Guisán, tanto em Bentham quanto em Mill existe um aparato teórico, “uma *vontade transformadora da sociedade* (o grifo é da autora), que coloca o homem como indivíduo-como o fim último da reforma e transformação da sociedade”²

No livro *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, Bentham diz: “por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade.”³

Esta denominação de Princípio da Utilidade foi substituída por Princípio da Maior Felicidade, que indica, imediatamente, o princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujos interesses estão em questão, como sendo o correto e adequado, aliás, o único fim correto e adequado e universalmente desejável da ação humana em todas as situações.

Mill no seu livro *Utilitarismo* acrescenta que “todos aqueles que conhecem algo sobre o tema estão advertidos que todos os escritores, desde Epicuro até Bentham, que defendem a teoria da Utilidade, entendem por esta, não algo distinto do prazer, mas o prazer em si, junto com a ausência de dor”⁴, isto é, todos os escritores que trataram do assunto fazem coincidir utilidade e prazer.

A “vontade transformadora da sociedade”, de que fala Guisán, faz aumentar a ligação da utilidade com o prazer, na medida em que à busca do prazer individual segue-se a felicidade, ou prazer,

(2) GUISÁN. Esperanza. *Utilitarismo*. In “História de la ética”. P. 459.

(3) BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. .p. 10

(4) MILL, J. S. *El Utilitarismo*. P. 45.

em geral, isto é, é necessário que cada indivíduo, na busca da sua própria felicidade, coopere com a felicidade de todos. Considerado assim, o Utilitarismo identifica o interesse individual com o interesse geral se realizando de forma espontânea na consciência de cada indivíduo.

As duas obras de Mill com maior expressão do ponto de vista da filosofia moral são *Utilitarismo* e *Sobre a Liberdade*. Para Esperanza Guisán⁵, toda análise da doutrina de Mill deve dar particular atenção a um suposto naturalismo de Mill, ao seu respeito ou falta de respeito a individualidade e inviolabilidade das pessoas, às considerações ou desconsiderações da justiça dentro do esquema de promoção da maior felicidade do maior número. Tendo bem determinados os pontos centrais, poderemos analisar de forma adequada suas posturas.

Três conceitos servem de base para a doutrina moral de Mill: a Felicidade, a Justiça e a Liberdade. Destes, a Felicidade é o eixo central, mas sua realização só se dá se justiça e liberdade forem direitos defendidos por todos os membros da sociedade, para toda a sociedade.

Em Mill o conceito de Felicidade humana não se fixa na satisfação dos desejos atuais das pessoas, mas inclui a realização das aspirações que satisfazem ao homem enquanto ser de faculdades elevadas.

Para Alvarez⁶ a falta de um primeiro princípio ou critério do que seja correto ou incorreto contribui, no dizer de Mill, para que a ética se converta, mais que num guia racional de conduta, numa consagração dos sentimentos que os homens possuem. Nesta situação, onde primeiro se determina, a partir da análise dos fatos, o que é correto ou incorreto e só posteriormente os eleva a critério moral, não tem porque ser negativa ou degenerar numa moral "imoral", mas irracional. A superioridade do Utilitarismo frente a outras correntes

⁽⁵⁾ "Utilitarismo" in *História de la ética*.

⁽⁶⁾ ALVAREZ, Ana de Miguel. *Elites y participacion politica...* p. 68-69.

filosóficas e, ao que parece um dos objetivos fundamentais de Mill, é o de proporcionar uma discussão racional da fundamentação moral e o desenvolvimento dos seus conteúdos.

Mill propõe oferecer uma fundamentação do princípio que pretende reger, de forma clara, todas as esferas da ação humana, isto é, o princípio da felicidade para o maior número. No entanto, apresentar provas que assegurem que a felicidade é desejada não é tarefa fácil e, por isso mesmo, amplamente criticada. Mill reconhece que “não se pode oferecer nenhuma razão para que a felicidade geral seja desejável senão o fato de que cada pessoa, na medida em que considera que esta (a felicidade) é alcançável, deseja sua própria felicidade.”⁷

Deve-se notar que, na concepção de homem proposta por Mill, todo homem busca e deseja sua própria felicidade e, assim, alcançar a felicidade de todos os homens que estejam abertos para sofrer ou regozijar-se com o pesar ou felicidade próprio ou alheio é característico de todos os homens.

Em *Sobre a Liberdade*, Mill diz que considera “a utilidade como a última instância em todas as questões éticas, mas a utilidade no seu mais largo sentido, a utilidade baseada nos interesses permanentes do homem como ser progressivo”⁸ e neste sentido, deve identificar-se com a satisfação de qualquer interesse humano. Mas não se refere a qualquer tipo de prazer, mas aqueles que estão ligados às faculdades mais elevadas, sejam intelectuais, morais ou afetivas, isto é, a busca da felicidade não é uma simples satisfação de prazeres. Os prazeres estão entre os componentes desejáveis de uma vida boa, não porque sejam prazeres, mas em virtude de sua relação com o fim último da vida, isto é, com a felicidade.

Em Mill a felicidade é um todo concreto, composto de diferentes partes, ou elementos⁹. Um conceito, como salienta Alvarez

⁽⁷⁾ MILL. J. S., *El Utilitarismo*. P. 90.

⁽⁸⁾ Idem, *Sobre a Liberdade*. P. 54.

⁽⁹⁾ Idem, *El Utilitarismo*. P. 94

em sua tese¹⁰, em parte aberto, em parte fechado. Está parcialmente fechado em relação ao tipo de prazeres que admite, mas está parcialmente aberto se se considera que há um número indeterminado de coisas que podem se tornar a felicidade de cada um.

Berger¹¹ a partir da análise de diferentes textos de diferentes obras de Mill conclui que alguns elementos são requisitos ou condições necessárias à felicidade humana, por exemplo, a independência ou liberdade e a segurança. A liberdade está relacionada com a dignidade pessoal, o direito a ser si mesmo e a desenvolver seu projeto pessoal. Os requisitos concernentes à segurança vêm em segundo lugar e exigem o cumprimento, por parte de todos, das regras de justiça e o seu respeito pelos nossos direitos morais. As regras de justiça prescrevem, inclusive, o respeito à liberdade.

Mill reconhece que praticamente qualquer coisa ou comportamento pode chegar a ser desejado, isto é, a Felicidade compreende duas classes distintas de requisitos: em primeiro lugar aqueles que cumprem certas capacidades e necessidades associadas diretamente com o fato de “ser humano”, em segundo aqueles que são adquiridos para a própria felicidade individual, tais como o desejo de virtude, quando esta é desejada por si mesma. Mas apenas o primeiro grupo compreende ações intrinsecamente desejáveis, enquanto os do segundo grupo devem ser buscados apenas se estiverem de acordo com os elementos básicos da felicidade dos outros, ou mesmo se a promova. De todo modo, o critério último de valor de todas as ações e desejos é aquilo que é requisito para a felicidade do homem como um ser de faculdades elevadas.

Do mesmo modo que o desenvolvimento da individualidade, o desenvolvimento da virtude é um aspecto importante da felicidade humana. Por virtude entende-se o interesse pelo bem estar e a felicidade dos outros, ou o interesse pelo bem público, isto é, a virtude social ou política.

⁽¹⁰⁾ ALVAREZ, Ana de Miguel, *Elites y participacion politica...* p. 81-82.

⁽¹¹⁾ BERGER, Fred. *Happiness, Justice and Freedom*. Apud ALVAREZ, op. Cit. P. 82.

Mill insiste na afirmação de que o egoísmo é uma das mais importantes causas da infelicidade humana. As pessoas não dão valor à vida porque não se preocupam com os outros, isto é, aqueles que apenas se preocupam consigo mesmo e com seus interesses egoístas não podem encontrar mais do que sofrimento e desespero quando se aproxima o momento de sua morte.¹²

O interesse pelos outros e pelo bem comum, ao contrário do egoísmo e da falta de solidariedade, demonstra um interesse pelo mundo que nos rodeia. Assim, na teoria ética de Mill, Felicidade e Virtude são duas faces da mesma moeda, que se conjugam e pressupõem mutuamente.¹³

A razão principal para que Mill identifique os prazeres elevados com a Felicidade está no fato de que o critério de Utilidade não se constitui na maior felicidade, é especial enquanto contribui para a felicidade do maior número e este objetivo só pode ser alcançado mediante o cultivo da nobreza. Assim, a virtude, mais do que um ingrediente da felicidade, é especial enquanto contribui para a felicidade senão de todos, pelo menos da maioria. Mas a virtude não é um fim em si mesmo. A conduta daqueles que sacrificam sua vida na luta por uma sociedade mais justa é a maior virtude que se pode encontrar. E é claro que esta atitude não é um fim em si mesmo mas um meio para melhorar o mundo, ou seja, para que o maior número de pessoas possa, efetivamente, ser feliz. Qualquer outra ação que não vise ao bem comum não pode ser considerada virtuosa.

Mas quais as razões que fazem com que alguém se sinta obrigado a promover a felicidade geral? Por que alguém deve fazer algo positivo para o bem comum e não apenas evitar as ações prejudiciais à sociedade?

Berger¹⁴ sustenta que as éticas utilitaristas são tradicionalmente naturalistas em dois sentidos: porque concebem a moral como

(12) MILL, J. S.. *El Utilitarismo*. P. 57.

(13) Ver a este respeito ALVAREZ, *Elites y participacion politica*. P. 107.

(14) BERGER, Fred. *Happiness, Justice and Freedom*. P. 09-10. Apud ALVAREZ, Ana de Miguel. Op. Cit. P. 110.

um desenvolvimento da natureza humana e porque tendem a explicar sua obrigatoriedade em relação a fins que buscamos por natureza. De acordo com esta concepção, as normas morais surgem das necessidades humanas e os sentimentos morais são explicados como derivados de sentimentos e emoções básicas ou naturais.

Para Mill, no entanto, os sentimentos morais não são naturais, no sentido de serem inatos. Apenas podemos considerá-los naturais enquanto supõem o desenvolvimento de certas capacidades da natureza humana. Assim sendo, a virtude, entendida como a cooperação para o bem comum é um desenvolvimento natural do ser humano. Nas palavras de Mill: "O estado social é tão natural, tão necessário e tão habitual para o homem que, com exceção de algumas circunstâncias pouco comuns, ou por causa do esforço de uma abstração voluntária, o ser humano pode conceber-se, a si mesmo, mais do que como um membro de uma coletividade."¹⁵

Esta doutrina, como todas as teorias éticas, nunca se tratou de uma noção unívoca. A começar pelo emprego do termo "utilidade" para definir a tese central do Utilitarismo, que não ressalta as idéias de prazer e dor com tanta clareza quanto o termo "felicidade". A análise do termo "utilidade" nos mostra que em economia, em ética e em filosofia política aparece empregada em sentidos muito diversos, ou seja, como representação de preferências, como cumprimento de desejos como o prazer e a dor, e como a felicidade. Esta multiplicidade de sentidos implica na necessidade de considerar-se separadamente os principais significados, sem optar por um único.

Se pensadores como Bentham identificavam, explicitamente, a utilidade que devia ser maximizada com o prazer e a felicidade que provinha de qualquer fonte, outros contrastavam utilidade com o desfrutar da vida, como se isso significasse a produção de bens materiais às custas de um trabalho desagradável.¹⁶

(15) MILL, J. S. *El Utilitarismo*. P. 83.

(16) A este respeito ver FARRELL, M. D. *Métodos de la ética*. P. 185.

Mill, por sua vez, sempre demonstrou uma tendência ao perfeccionismo, isto é, cultivar um ideal de nobreza de vontade e de conduta devem constituir-se para os seres humanos individuais, um fim com respeito ao qual a busca da própria felicidade ou dos demais deve ceder nos casos de conflito. Para ele os seres humanos têm faculdades mais elevadas que os apetites animais e têm consciência destas faculdades. Sendo assim não consideram como felicidade nada que não incluía a satisfação destas faculdades.

A concepção de homem para Mill, portanto, pressupõe uma crença de que os homens não nasceram com culpa, nem são lobos para o homem, nem entidades conclusas, fechadas em si mesma. Ao contrário, são criaturas simpáticas, abertas, com capacidade para sofrer e regozijar-se com o infortúnio e felicidade alheias.

Crítica-se Mill por confundir o desejado com o desejável. Por tornar desejável aquilo que é desejado pelas pessoas. Mas para ele desejável e desejado não são senão duas maneiras de nomear um mesmo fato, apesar de dentro de sua própria teoria desejável não ser igual aquilo a que qualquer indivíduo, ou grupo de indivíduos deseje. Ainda que não expresse com clareza suficiente estas afirmações, pode-se concluir, de acordo com seus pressupostos, que o desejável é aquilo que os homens moralmente desenvolvidos desejam. Isto é, os prazeres qualificados dos homens moralmente desenvolvidos se convertem não apenas em prazeres realmente desejados mas, por sua vez, desejáveis.

Para Jonathan Riley,¹⁷ a partir da concepção milliana de prazer, se coloca a necessidade de pelo menos uma pessoa na sociedade assumir o papel de “guardião da moral”, isto é, a necessidade, já apontada por Mill, de pessoas experientes ou competentes que possam julgar as circunstâncias nas quais se requer a interferência da justiça com os desejos. É o caso por exemplo de alguém que atente contra a própria vida.

⁽¹⁷⁾ Apud FARRELL, op. Cit. p. 190.

Vista por este aspecto a tese de Mill seria discriminatória por distinguir entre pessoas experientes e não experientes; perfeccionista, por exigir o desenvolvimento de um caráter nobre; e paternalista, ao proibir dano contra si mesmo, teses que seriam contrárias ao liberalismo e, portanto, não poderiam estar presentes em Mill, justamente quem fundamenta as bases do liberalismo contemporâneo.

Cowling, citado por Farrell, sustenta que *On Liberty*, não é um livro tão liberal quanto parece. Mill procurava defender as elites da dominação de medíocres, tentava propagar o individualismo dos mais elevados para protegê-los da mediocridade de opinião como um todo. E, de fato, a distinção imposta por Mill entre prazeres superiores e inferiores e entre pessoas com e sem experiência requer uma intervenção paternalista em muitas áreas da conduta humana, e estas intervenções tornam sua teoria menos liberal que a de Bentham.

Interpretações como estas, segundo Ana de Miguel Alvarez em sua tese *Elites y participacion politica*, citando Wolheim, tornam o princípio de liberdade relativista e conservador, o contrário do que Mill havia pretendido. A fim de evitar-se estas interpretações, Ana Alvarez¹⁸ citando John Gray, adverte que Mill necessita de uma concepção de interesses que seja universalista e que especifique uma área essencial dos direitos humanos e que tenham também um desenvolvimento histórico. Estes interesses são autonomia e segurança. Apesar de Mill não tratar do conceito de autonomia em *On Liberty*, o significado que dá à individualidade é o que hoje pode ser melhor reconhecido como autonomia.

E ainda, para Gray¹⁹, o princípio da utilidade é um princípio axiológico que domina todas as áreas da ação humana, não apenas a moral. Em consequência disto, deste princípio não se pode derivar diretamente juízos sobre a correção ou incorreção das ações. Para Alvarez esta interpretação é relevante em dois aspectos. De um lado

(18) ALVAREZ, Ana. *Elites y participacion politica*...p. 85.

(19) Idem. P. 86.

deixa claro o erro de interpretação tradicional que considera que o princípio de utilidade impõe o dever de maximizar a utilidade e deixa claro também a necessidade de outros princípios reguladores da conduta. Esta é a tese do utilitarismo indireto que, preocupado com a falibilidade humana, já presente em Mill ao notar que a busca direta da felicidade é o caminho mais direto para a infelicidade, estabelece o princípio de liberdade entendido como um princípio de justiça que protege os direitos morais dos indivíduos como o mais adequado, tanto social quanto individualmente para a consecução da felicidade.

O princípio da utilidade é, na análise de Alvarez²⁰, seja em Berger como em Gray, compatível com os direitos humanos, com sentimentos sociais de simpatia e solidariedade, com o desenvolvimento político e social do ser humano. Mas este debate está apenas começando. Em todo caso, o utilitarismo é um dos caminhos para a necessária e efetiva transformação da sociedade.

A preocupação de Mill com os aspectos políticos, sociais e econômicos, com a produção econômica e a distribuição dos bens de produção, não nos é distante. Ao contrário, os meios de produção geram, hoje, um abismo maior do que o criticado por Mill.

Se no século XIX suas críticas eram ousadas, às portas do século XXI elas são necessárias para a própria sobrevivência do ser humano. Se a democracia capitalista tende a suprimir a individualidade e dominar as minorias, se é importante a manutenção das liberdades pessoais, se é necessário o desenvolvimento de um caráter individual forte e nobre, sem, no entanto, deixar de coincidir o bem individual com o bem coletivo, se falamos da defesa dos direitos humanos, dos sentimentos sociais de simpatia e solidariedade sem deixar de nos preocuparmos com o desenvolvimento político e social, o princípio da utilidade, apesar das dificuldades que apresenta e que devem ser analisadas, fornece não só os meios para a elucidação dos problemas atuais mas as formas de relações que

⁽²⁰⁾ Idem, p. 87.

permitam o estabelecimento de uma sociedade mais justa, para todos.

BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ, Ana de Miguel. *Elites y participacion politica en la obra de John Stuart Mill*. Tese de Doutorado, Universidad Autonoma de Madrid, 1990. mimeo.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural. 1974.
- BERGER, Fred R.. *Happiness, Justice and Freedom – The moral and political philosophy of John Stuart Mill*. University of California Press, 1984.
- BRILHANTE, Átila Amaral. *Liberalismo e Perfectibilidade: A crítica de John Stuart Mill ao Estado Mínimo*. Dissertação de Mestrado, inédita. Campinas, PUCCAMP, 1994.
- CAMPS, V (org.) *História de la ética*, 3 volumes. Barcelona, Crítica, 1988-92.
- COWLING, Maurice. *Mill and Liberalism*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FARRELL, M. D., “El liberalismo frente a Bentham y Mill” In: *Telos*, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, S.I.E.U. 1992, vol. I, nº 1. Fevereiro 1992. Pag. 23 - 54.
- _____. *Métodos de la ética*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1994.
- GRAY, John. *O Liberalismo*. Lisboa: Estampa, 1987.
- HUNT, E. K. *História do Pensamento econômico*. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1978.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *Liberalismo e Justiça Social*. São Paulo: Ibrasa, 1995.

MILL, John Stuart. *On Liberty*, ed. por M. Cohen, Nova Iorque, The Modern Library.

_____. *Sobre a liberdade*. Trad. de Alberto da Rocha Barros. Petrópolis, Vozes, 1991.

_____. *Utilitarianism*. Ed. por M. Cohen, op. cit.

_____. *El Utilitarismo*. Trad. de E. Guisán, Madrid, Alianza, 1984.

_____. *Princípios de economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983

SOTTOMAYOR-CARDIA, M. "O interesse geral e o interesse de cada um". In *Telos*, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas. Vol. I, nº 2, Junho 1992. Pag. 9 - 36.

WOLFF, R. P. *A miséria do liberalismo*. Trad. de Fátima Murad. São Paulo, Paz e Terra, 1989.

LIBERDADE E AUTORIDADE EM JOHN STUART MILL

Divina MARQUES*

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é discorrer sobre um dos aspectos tratados por John Stuart Mill quando ele tematiza a questão da liberdade: até onde devem ir os limites da autoridade da sociedade civil sobre o indivíduo? O eixo será o ensaio milleano “On Liberty”, especificamente o capítulo IV, intitulado “Dos limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo”. O presente artigo foi construído a partir da tradução de Alberto da Rocha Barros (2ª ed. 1991), mas recorre, em alguns momentos, à tradução de Isabel Sequeira a fim de dirimir dúvidas geradas pela tradução brasileira. Ademais, busca apoio em anotações de aula e textos apostilados sobre J. S. Mill da professora Maria Cecília Maringoni de Carvalho.

Interferir ou não interferir? Quando?

Em *On Liberty*, Mill trata da liberdade civil ou social, discorrendo sobre a natureza e os limites do poder que a sociedade pode legitimamente exercer sobre o indivíduo: **“Mill se propõe a investigar a natureza e os limites da autoridade que a sociedade**

(*) Divina Eterna Vieira Marques é mestranda em Filosofia na PUC-Campinas e professora na UFGO.

pode legitimamente exercer sobre o indivíduo. Em um esforço histórico Mill esboça o antagonismo entre liberdade e autoridade, vigente não apenas nas antigas tiranias, mas também na Inglaterra de seu tempo¹. Nesse contexto é que são abordadas as questões da liberdade de pensamento e discussão; da individualidade como um dos elementos do bem-estar; dos limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo; e as aplicações.

Mill defende que, embora as obrigações sociais não estejam explícitas, todos aqueles que se beneficiam da proteção da sociedade devem pagar pelo benefício. Diz, além disso, que o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um seja obrigado a observar certa linha de conduta para com o resto. Isto significa que um não deve ofender os interesses do outro e cada um deve suportar sua parte nos labores e sacrifícios. Essas condições devem ser impostas àqueles que não as respeitam. E isto não é tudo o que é permitido à sociedade fazer. Nos casos em que as faltas dos indivíduos não forem abarcadas pelos direitos estabelecidos, a punição se fará pela opinião. Existirá uma controvérsia: a interferência vai promover ou não o bem estar geral? Em todos os casos Mill conclui que deve existir liberdade legal e social tanto para praticar ações como para suportar suas conseqüências.

Essa doutrina de Mill não se constitui numa indiferença egoística de uns em relação aos outros, a não ser que o próprio interesse esteja envolvido. Diz o autor: **“O esforço desinteressado por promover o bem alheio necessita ser grandemente incrementado, e não por qualquer forma descoroçoado”**². Mill não deprecia as virtudes para consigo mesmo, mas diz que ante as virtudes para com os outros as primeiras situam-se num segundo

(1) GRÄFRATH, Bernd. *John Stuart Mill: Über die Freiheit*, 1992. Tradução inédita de Maria Cecília M. de Carvalho. *John Stuart Mill: Sobre a liberdade*. Campinas: PUC-Campinas, 1999, p.2.

(2) MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*, 2º ed.. Trad. Alberto da Rocha Barros. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 118.

plano. Na escolha do melhor ante o pior é preciso ajudar-se mutuamente. Da mesma forma devem-se ajudar no exercício crescente das mais altas faculdades. Ou seja: **uns devem ajudar os outros no processo de evolução de todos** (grifo meu).

No entanto, não deve haver interferência quando o outro decidir algo em seu benefício próprio, pois o interesse de cada um por si mesmo é maior que o dos outros. Também ocorre que cada um se conhece melhor do que o fariam os outros. As normas devem ser observadas na relação com os outros, mas no concernente a cada um caberá a espontaneidade individual livre exercício. Diz o autor:

*"Pode se fazer ao indivíduo, mesmo com oposição sua, considerações que auxiliem a sua apreciação, ou exortações que fortaleçam a sua vontade, mas, afinal, é ele próprio quem decide. Todos os erros que é provável cometa mau grado conselhos e advertências, prejudicam menos do que permitir aos outros coagi-lo ao que julgam o bem dele"*³

A individualidade é também tratada por Mill em relação aos valores, às qualidades individuais que vão conduzir ao próprio bem - estas são dignas de admiração. As exceções se fazem para as extravagâncias, baixezas e depravações. Ou seja: uma qualidade individual pode contribuir para o próprio bem, mas ser tão extravagante que não estará contribuindo para o aperfeiçoamento da natureza humana. E nesses casos estará suscetível de ser julgada insensata e o ser considerado de ordem inferior. Quando assim sucede, uma advertência de antemão seria uma prestação de serviço - e que esse serviço possa ir além da polidez, sem ser considerado indelicado ou presunçoso.

Temos o direito de agir de forma desfavorável à opinião de alguém. Isto não vai se constituir numa opressão à individualidade do outro, mas no exercício da nossa. Pode cair na opinião alheia aquele que manifestar leviandade, teimosia, presunção, que não viver de forma moderada e não esquivar-se aos excessos danosos. Não lhe

⁽³⁾ Id. P.119.

assistirá o direito de se queixar, a menos que seus deméritos estejam compensados nas suas relações sociais. Ou seja: errou mas fez algo à sociedade que vai suplantam o malefício causado.

Nossos direitos e os direitos dos outros

Até onde vão os direitos de uns, se existem os direitos dos outros para serem respeitados? Mill enumera atos que são ofensivos aos outros e que exigem um tratamento completamente diverso: **“A usurpação dos seus direitos; infligir-lhes lesão ou dano que os direitos do que lesa ou prejudica não justificam; a falsidade ou duplicidade no trato com eles; o uso ilícito ou mesquinho de vantagens que sobre eles se tenham; mesmo a abstenção egoística de os defender contra injúria - tudo isso são objetos adequados de reprovação moral e, nos casos graves, de retribuição e punições morais”** ⁴.

Antes desses atos também são condenáveis as disposições que a eles conduzem: tendências cruéis; má índole e má fé; a inveja; dissimulação e insinceridade; irascibilidade sem causa suficiente, e ressentimento desproporcional à provocação; o gosto de mandar nos outros; o desejo de embolsar mais vantagens do que compete a cada um; a soberba, o egotismo. Esses são, segundo o autor, vícios morais e formam um caráter moral mau e odioso. Ele salienta que essas faltas, ao contrário das primeiras - que são consideradas imoralidades - são consideradas perversidades. Os deveres para conosco não são socialmente obrigatórios, a não ser que envolvam os outros.

Mill explica, em seguida, que a distinção entre as faltas classificadas como imoralidades e as faltas classificadas como perversidades não é meramente nominal. Se uma pessoa nos desagrada, temos o direito de exprimir o nosso desgosto e nos afastarmos dela. Mas, não temos, por isso, o direito de tornar a sua

⁽⁴⁾ Id., p. 120-1.

vida desconfortável. Devemos refletir que a vida dessa pessoa é já prejudicada por má orientação. Admite-se em relação a ela um sentimento de piedade - mas não de cólera ou ressentimento. **“ao invés de querer puní-la - diz Mill - devemos esforçar-nos por lhe mitigar a pena, mostrando-lhe como evitar ou remediar os males que a sua conduta tende a trazer-lhe”**⁵. Mas as conseqüências serão diversas no caso de se infringir os direitos do outro individual ou coletivamente. Nesse caso, a sociedade, como protetora de seus membros terá direito à represália. Ou seja, deve cuidar de agir com severidade.

O autor reconhece que a sua distinção da parte da vida que só ao indivíduo concerne e a parte que concerne aos outros não é aceita por todos. Pois ninguém vive completamente isolado e, mais cedo ou mais tarde, aquilo que o prejudica prejudicará também aos outros. Se alguém se prejudica, se desqualifica para os serviços que deve aos seus semelhantes em geral. Diz Mill:

“... talvez se torne um fardo para a afeição ou benevolência deles; e, se tal conduta fosse muito freqüente, dificilmente se cometeria falta que desfalcasse mais a soma geral de vantagens. Finalmente, se, por seus vícios e tolices, alguém não causa diretamente dano a outrem, contudo - pode-se dizer - é nocivo pelo exemplo, - e deve ser coagido a controlar-se, em benefício daqueles que a vista ou o conhecimento de tal conduta poderia corromper ou desencaminhar”⁶.

Essa posição de Mill pode parecer meio egoística. Mas será revista posteriormente, com maiores esclarecimentos sobre o seu posicionamento.

Na continuidade de seu raciocínio, Mill faz um elenco de questionamentos: será que a sociedade pode se desobrigar daqueles que são manifestamente incapazes de se guiarem a si mesmos? A esses não deveria ser dado o mesmo tratamento que se dá às

⁽⁵⁾ Id. P.122.

⁽⁶⁾ Id. P. 122-3.

crianças e aos menores? Vícios como o jogo, a embriaguez, a incontinência, ociosidade ou falta de higiene - que prejudicam a felicidade e atrapalham o aperfeiçoamento - também não deveriam ser reprimidos como outros atos proibidos por lei? Não deveria haver uma polícia para esses vícios? Segundo Mill, não se trataria essa atitude de uma repressão à individualidade de alguém, uma vez que o objetivo seria coibir práticas de vida condenadas desde o começo do mundo e que a ninguém são úteis.

Mill admite que o mal feito por alguém a si mesmo pode afetar aqueles que com ele se relacionam. Nesse caso, essa conduta extrapola a classe dos estritamente individuais e torna-se sujeita à desaprovação moral. Exemplo: um homem, por extravagância, torna-se incapaz de pagar suas dívidas. Ele vai merecer reprovação e deve ser punido - não por ser extravagante, mas por infringir o dever para com seus credores. Se um homem mata o tio, não importa se é para ajudar a amante ou se estabelecer comercialmente. Ou seja: os motivos não vão dirimir o ato em si ou minimizar suas conseqüências. Em suma, segundo o autor, quando se verifica um risco definido de prejuízo, a um indivíduo ou ao público, o caso sai do setor da liberdade e recai no da moralidade ou no da lei.

Mill retoma a questão da ação individual que repercute na sociedade para ponderar que em benefício da liberdade humana, a sociedade pode preferir sofrer a inconveniência do gesto que exercer a punição. Retoma também a questão do gesto individual prejudicar a sociedade porque ao prejudicar a si mesmo ele estará comprometendo suas condições de trabalho. E afirma que se é preciso punir adultos por não cuidarem suficientemente de si, que isso seja feito em intenção deles mesmos. Além do mais, a sociedade é responsável pela formação do homem no primeiro período de sua existência: a geração existente é senhora da educação e de todas as circunstâncias da geração seguinte. Diz o autor:

“Quanto ao que se diz sobre a necessidade de proteger a sociedade do mau exemplo dado aos outros pelos devas-

sos e dissolutos, é verdade que esse mau exemplo pode ter efeito pernicioso, especialmente o exemplo de fazer impunemente mal aos outros. Mas, estamos agora a falar da conduta que, embora não lese aos outros, faz supostamente, muito mal ao próprio agente, e não compreendo como os que acreditam nisto possam pensar outra coisa senão que o exemplo, no seu todo, deve ser mais salutar do que prejudicial, uma vez que, embora patenteie a má conduta, patenteia também as conseqüências dolorosas e degradantes que, se a conduta for justamente censurada, devem decorrer de todos ou da maior parte dos casos em causa”⁷.

Os problemas da interferência

São problemáticas as conseqüências da interferência do público na conduta puramente pessoal. Mill salienta que, quando sucede, essa interferência ocorre de modo errado e em lugar errado. Mesmo que seja da maioria, quando ocorre essa interferência em questões de conduta estritamente pessoal tanto pode ser certa como errada. **“Nesses casos - diz ele - a opinião pública, na melhor hipótese, significa a opinião de algumas pessoas sobre o que é bom ou mau para outras pessoas”**⁸. E, muitas vezes, nem mesmo isso significa, traduzindo apenas, com indiferença, a opinião dele próprio em relação à conduta que está sendo censurada no outro. Fácil é imaginar um público que não perturbe a liberdade e a escolha dos indivíduos em todas as ocasiões incertas e que só exija deles a abstenção dos hábitos condenados pela experiência universal. Mas não é bem assim. Diz o autor:

“Mas onde já se viu um público que colocou tais limites à sua censura? E quando é que um público se incomoda com a censura universal? Quando interfere na conduta pessoal,

⁽⁷⁾ MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Trad. Isabel Sequeira. Portugal: Publ. Europa-América, 1977, p.85.

⁽⁸⁾ MILL, J.S. Op.Cit, 1991, p.126.

ele raramente está a pensar noutra coisa a não ser na enormidade que é alguém agir ou sentir de uma forma diferente da sua; e este padrão de julgamento, mal dissimulado, é apresentado à humanidade por nove décimos de todos os moralistas e escritores especulativos, como ditame da religião e da filosofia. Eles ensinam que essas coisas estão correctas porque estão correctas; porque achamos que estão. Eles dizem-nos que procuremos nas nossas mentes e corações normas de conduta que nos governem a nós e a todos os outros. Que outra coisa pode o pobre público fazer, a não ser aplicar estas instruções e fazer delas as suas próprias concepções de bem e de mal, se são todos razoavelmente unânimes a esse respeito, e estas obrigatórias para o mundo inteiro?”⁹

Essa argumentação, é claro, recebe as críticas de Mill, advertindo que **“alargar os limites do que se pode chamar polícia moral, até a usurpação da mais inquestionavelmente legítima liberdade do indivíduo, é uma das mais universais inclinações humanas”**¹⁰.

O primeiro dos exemplos dados por Mill dos princípios por ele defendidos está nas antipatias nutridas por praticantes de seitas religiosas diferentes, pelo fato de não praticar a abstinência do outro. É o que sentem os maometanos em relação aos cristãos por estes comerem carne de porco. Será que o público tem direito a interferir nos gostos pessoais e nos interesses estritamente particulares dos indivíduos? Outro exemplo é buscado na Espanha onde se considera como uma grave e ofensiva impiedade cultuar o Ser Supremo de forma diversa da católica romana - nenhum outro culto público é legal em solo espanhol. Que pensam os protestantes? “Mas - pergunta Mill - quem pode censurar as pessoas que desejam suprimir o que lhes parece um escândalo aos olhos de Deus e dos homens?”

Os exemplos anteriores são analisados, a seguir, diante da possibilidade de serem objetados. Diz Mill: **“A opinião neste país**

⁽⁹⁾ MILL, J.S. Op.cit. 1977, p. 86.

⁽¹⁰⁾ MILL, J.S. Op.Cit.1991. p.127.

não se adapta a impor a abstinência de alimentos , ou a interferir na maneira por que o povo, de acordo com o seu credo ou inclinação, pratique o culto e prefira o casamento ou o celibato"¹¹ . Mill observa que onde os puritanos foram bastante fortes - Nova Inglaterra e Grã Bretanha - ao tempo da república, eles se esforçaram com sucesso para suprimir todos os divertimentos públicos e quase todos os privados, até o teatro. E diz que o perigo dessa interferência não foi herdado pela geração de sua época, ou, pelo menos, por aqueles que decidem. E aí ele acentua que as pessoas que ainda pensam assim situam-se na classe média que, sendo mais numerosa, pode acabar dominando com suas idéias uma maioria no poder legislativo.

A tendência no mundo moderno para uma constituição democrática da sociedade, acompanhada ou não de instituições políticas populares, é outra contingência analisada por Mill. O exemplo é o dos Estados Unidos, onde a tendência se realiza de forma mais completa. Ali é difícil para quem possua uma renda muito grande achar um modo de gastar que não incorra na desaprovação do povo. Isso ocorre pela difusão de opiniões socialistas, fazendo parecer aos olhos da maioria que é degradante possuir algo mais que uma propriedade muito pequena ou alguma renda não proveniente do labor manual.

Outra ponderação de Mill é feita a respeito dos maus trabalhadores pleitearem os mesmos direitos daqueles que são bons e até impedirem os que são bons de receberem e aos seus empregadores de os pagarem. Essas observações de Mill estão mais claras na tradução de Isabel Sequeira: **"Se o público possui qualquer jurisdição sobre questões privadas, não vejo que estes indivíduos estejam errados, nem que o público particular de qualquer indivíduo possa ser censurado por pretender exercer a mesma autoridade sobre sua conduta individual que o público em geral exerce sobre as pessoas em geral"**¹² .

⁽¹¹⁾ MILL, J.S. Op.Cit.1991, p. 129.

⁽¹²⁾ MILL, J.S. Op.Cit. 1977, p.90.

Na opinião de Mill, nem é preciso buscar casos hipotéticos para discorrer sobre essas situações: **“...encontramos nos nossos próprios dias, grosseiros esbulhos da liberdade da vida privada efetivamente praticados, e ainda maiores ameaçados com certa expectativa de sucesso, e opiniões propostas que afirmam um direito ilimitado do público, não só de proibir por lei tudo que julgue mal feito, mas também, com o fim de atingir o mal feito, de proibir uma quantidade de coisas que ele admite serem inocentes”**¹³.

A discussão seguinte é sobre a interdição legal numa colônia inglesa e de quase metade dos Estados Unidos, do uso de bebidas fermentadas - exceto para fins médicos. Uma aliança ou associação iniciou um movimento para implantar semelhante lei na Inglaterra. O caso adquiriu notoriedade por causa de uma correspondência mantida entre o secretário da Aliança e Lord Stanley - um político que, segundo Mill, tem opiniões fundadas em princípios. A infração que se lamenta não é a da liberdade do vendedor, mas a do comprador e consumidor, que não está proibido de beber, mas fica impossibilitado de comprar, o que incorre num mesmo resultado.

Entre as pretensões do secretário da aliança está a de legislar onde os seus direitos sociais forem invadidos pelo ato social de outrem, acreditando que o tráfico de bebidas fortes esteja incluído neste caso, uma vez que compromete a segurança, produz a miséria, além de enfraquecer e desmoralizar a sociedade. Esses direitos sociais estariam assim traduzidos: constitui direito absoluto de todo indivíduo que cada outro indivíduo aja, a todos os respeitos, exatamente como é dever dele; quem quer que falte a este na menor particularidade, viola o meu direito social e autoriza-me a pedir à legislação que remova o agravo. O princípio, segundo Mill, é monstruoso e muito mais perigoso que qualquer interferência especial na liberdade, pois não há violação da liberdade que isso não pudesse

⁽¹³⁾ MILL, J.S. Op.Cit. 1991, p. 131.

justificar. **“A doutrina - diz o autor - investe todos os homens de um direito à perfeição moral, intelectual, e mesmo física, de cada outro indivíduo, perfeição que cada titular do direito definirá em função do modelo que adote”**¹⁴.

A legislação sabática é citada como outro importante exemplo de ilegítima interferência na justa liberdade individual - isto considerando-se que os que não professam a doutrina sofrerão as conseqüências daquilo que é imposto por aqueles. Diz Mill: **“A noção de que um homem responde por que outro seja religioso foi o fundamento de todas as perseguições religiosas em qualquer tempo levadas a efeito, e, se admitida, as justificaria por completo”**¹⁵.

A linguagem de manifesta perseguição usada pela imprensa da Inglaterra quando chamada a noticiar o notável fenômeno do mormonismo é citada por Mill como mais um exemplo de cerceamento à liberdade humana. Segue-se um relato sobre os mórmons e o artigo que teria suscitado mais antipatia em relação a eles: a permissão da poligamia entre um ramo de cristãos que falam inglês - embora autorizada a maometanos, hindus e chineses. Mill desaprova a poligamia. Mesmo assim, argumenta que essa relação é tão voluntária por parte das mulheres, como é o casamento. Lembra que um certo escritor propôs uma cruzada contra essa comunidade poligâmica, alegando tratar-se de um passo atrás na civilização. Mill concorda com o argumento, mas discorda da ação que, para ele, também seria um passo atrás. Utilizaremos a tradução de Isabel Sequeira para concluir o capítulo com as palavras de Mill:

“Se a civilização venceu o barbarismo quando o barbarismo dominava o mundo, não faz sentido que o barbarismo, depois de ter sido razoavelmente subjugado, renasça e conquiste a civilização. Uma civilização que pode sucumbir

⁽¹⁴⁾ MILL, J.S. Op.Cit. 1991, p. 132.

⁽¹⁵⁾ Id. Ibid. p. 133.

assim ao seu inimigo vencido terá de ter primeiro degenerado a tal ponto , que nem os sacerdotes ou mestres nomeados, nem ninguém, possui ainda capacidade ou vontade de a defender. Se assim for, quanto mais cedo essa civilização receber um aviso para desistir, melhor. Ela só poderá ir de mal a pior, até ser destruída e regenerada (como sucedeu com o Império do Oriente) por bárbaros enérgicos”¹⁶.

Conclusão - Os meus direitos terminam onde começam os direitos do outro. A afirmação não é de Mill, mas pode ser usada como ponto de partida na abordagem dos limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo. A abordagem de Mill é, no entanto, muito mais ampla. Ele diseca a liberdade em todos os sentidos. Questiona todas as implicações e consequências, segue apalpando cada espaço do terreno por onde o assunto tem ramificações. A meta é a liberdade. Liberdade de pensamento, de expressão, de decidir o que é melhor para si mesmo. Uma liberdade que às vezes esbarra em limites porque o “outro” também é livre. O homem não vive só - diz Mill. E é daí que advém as obrigações sociais, a divisão dos labores e sacrifícios.

Quando fala em dividir, em ajudar uns aos outros no processo de evolução de todos, Mill revela seu viés socialista. Mas é um socialismo utilitarista, ancorado no desenvolvimento individual. Interferências, quando existirem, deverão ocorrer tendo em vista o desenvolvimento ou a proteção do indivíduo. Na abordagem que faz sobre a liberdade, qual seria a preocupação central de Mill? Entendemos que aí é que podemos buscar a síntese de “On Liberty”. E o fazemos através das palavras de Bernd Gräfrath: **“A preocupação central de Mill em On Liberty recai sobre a evolução da humanidade por meio do livre desenvolvimento de cada um”¹⁷.**

⁽¹⁶⁾ MILL, J.S.. Op.Cit. 1997, p. 94.

⁽¹⁷⁾ GRÄFRATH, Bernd. Op.Cit. 1992, p. 8.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GRÄFRATH, Bernd. *John Stuart Mill: Sobre a liberdade*. (Trad. de Maria Cecília Maringoni de Carvalho, texto apostilado, inédito. Campinas, 1999).
- MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade (On liberty)*. Trad. Alberto da Rocha Barros. 2º Ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 158 p.
- _____. *Sobre a liberdade (On liberty)*. Trad. Isabel Sequeira. Portugal: Publicações Europa-América, 1997. 115 p.

ÉTICA E ANTROPOLOGIA EM AGOSTINHO

Mauro Cardoso SIMÕES

Mestrando em Ética – PUC-Campinas

Mestrando em Lógica e Epistemologia – UNICAMP

I - AGOSTINHO E A HISTÓRIA

Agostinho é uma das figuras mais importantes de seu tempo, do Cristianismo e da filosofia. Sua personalidade original e rica marcou profundamente todas as coisas onde pôs sua mão. A filosofia e a teologia medieval, ou seja, o que se tem chamado de Escolástica, toda a dogmática cristã, disciplinas como a filosofia da história, ostentam a marca inconfundível de Agostinho.

Sem dúvida, o espírito cristão e a modernidade tem sido influenciados por Agostinho; e tanto a Reforma quanto a Contra-Reforma tem recorrido de um modo especial às fontes agostinianas.

Agostinho é um africano. Nasceu em Tagaste em 354, uma cidade importante na Numídia. Teve em sua ascendência duas influências distintas: seu pai, Patrício, magistrado pagão, batizado só ao morrer, sendo um homem violento e carancudo que tanto perturbou Agostinho, sua mãe Mônica, canonizada pela Igreja, por ser uma mulher de grande virtude e pelo seu espírito cristão.

Aurélio Agostinho estudou muito jovem em Tagaste, depois em Madaura e em Cartago. “Nesta época se enamora de uma mulher, que amará de amor constante e da qual terá, em 372, um filho chamado Adeodato. Este amor durará mais de dez anos, mas Agostinho jamais se casará com ela, talvez por preconceitos familiares de casta”¹.

Neste mesmo tempo encontra pela primeira vez a revelação filosófica, lendo o Hortênsio de Cícero, que lhe causou uma impressão muito forte. Desde então adquiriu consciência do problema filosófico, e o afã da verdade já não havia de abandoná-lo até a morte.

Busca a Escritura, a qual lhe parece pueril, e a soberba frustra este primeiro contato com o cristianismo, indo buscar então a verdade entre os maniqueus. Manés nasceu na Babilônia no começo do século III, e pregou sua fé pela Pérsia e quase toda a Ásia até a Índia e a China. Voltando à Pérsia foi preso e morreu em suplício. Sua influência se estendeu também pelo Ocidente e foi um grande problema para o Cristianismo até a metade da Idade Média. O maniqueísmo contém muitos elementos dos cristãos e das diversas heresias, budistas, gnósticas e ainda das idéias de Zoroastro. Seu ponto de partida é o dualismo irreduzível do bem e do mal, da luz e das trevas, de Deus e do Diabo. Ao maniqueísmo Agostinho acolheu cheio de entusiasmo.

Em Cartago ensina Retórica e se dedica à astrologia e a filosofia. Logo vai para Roma e em seguida para Milão. Em Milão encontra o bispo Ambrósio, teólogo e orador, a quem escuta assiduamente e que contribuiu tanto para sua conversão.

Descobre, nesse período, a superioridade da Escritura e sem ser ainda um católico, se afasta dos maniqueístas; a partir de então ingressa como catecúmeno na Igreja e vai se aproximando

⁽¹⁾ Santo AGOSTINHO. *Confissões*, p.6.

cada vez mais do cristianismo. Estuda São Paulo e aos neoplatônicos e “o eco mais conhecido de sua formação neoplatônica se encontra no Livro VII das Confissões”².

“Numa crise de desagrado de si mesmo, de arrependimento e ansiedade, até que ouve uma voz infantil que lhe ordena: *toma e lê*”³. Agostinho pega o Novo Testamento e ao abri-lo lê um versículo da Epístola aos Romanos que alude à via de Cristo frente aos apetites da carne. Sente-se transformado e livre, cheio de luz; o obstáculo da sensualidade desaparece nele. Agostinho já é totalmente cristão.

A partir desse momento sua vida é outra e se dedica integralmente a Deus e a sua atividade religiosa e teológica. Retira-se uma temporada com sua mãe, seu filho e alguns discípulos e daí provêm alguns de seus escritos mais importantes. Logo se batiza pelas mãos de Santo Ambrósio e se dispõe a voltar à África. Antes de sair da Itália perde sua mãe. Dois anos depois, já em Cartago, morre seu filho. Logo é ordenado sacerdote em Hipona e mais tarde é consagrado bispo desta mesma cidade. Sua atividade é extraordinária e junto ao exemplo fervoroso de sua alma cristã vão surgindo suas obras. Em agosto do ano 430 Agostinho morre em Hipona.

Agostinho conseguiu, apesar de sua vida conturbada, redigir uma obra imensa, a maior parte inspirada nos problemas concretos que preocupavam a Igreja da época.

Entre as principais obras de Agostinho temos as *Confissões* (400), o *De Trinitate*, *Contra os Acadêmicos* (386), *Solilóquios* (387), *Do Libero Arbitrii* (388-395), *De Magistro* (389), *Espírito e Letra* (412), *De Civitate Dei* (413-426) e as *Retractaciones* (413-426).

(2) Henrique C de LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica I*, p. 64.

(3) Julián MARIAS. *História de la Filosofía*, p. 110.

II - O HOMEM NO UNIVERSO DA FILOSOFIA ANTIGA E MEDIEVAL: INTRODUÇÃO A ÉTICA DE AGOSTINHO

É certo dizermos que todos os filósofos gregos concordavam em que o homem é algo que se sobressai do resto do universo e que a alma humana é a parte mais importante do composto chamado homem. Parece ser também um consenso que a alma sobrevive após a morte do corpo - embora deva ser dito que essas opiniões não eram compartilhadas na filosofia de alguns pensadores. É o caso de Demócrito, por exemplo.

As duas mais importantes visões sobre o homem que tiveram uma influência decisiva na Alta Escolástica foram as de Platão e Aristóteles⁴. Podemos incluir nessa influência o Neoplatonismo e alguns elementos do Estoicismo⁵. Para Platão a alma é o verdadeiro ser do homem⁶; ela é o espírito exilado no mundo material, e sua única tarefa é vencer a matéria e retornar ao mundo a que propriamente pertence, qual seja, o Mundo das Idéias.

Enquanto na concepção platônica a alma é verdadeiramente o outro-mundo, para Aristóteles ela é primordialmente a substância do corpo⁷. Embora Aristóteles atribua à alma humana um certo parentesco com a divina, toda a sua doutrina sobre a alma humana, conquanto não 'materialista', revela-se inteiramente com os pés no chão.

Na filosofia estoíca, a alma era concebida como uma participação na alma cósmica ou no "logos", algo de caráter monístico. Esta alma, um fragmento ou uma "centelha" da alma divina, é a verdadeira personalidade do homem, e a verdadeira sabedoria consiste em libertar o pensamento e o querer dos liames das coisas

(4) Henrique C de LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia - problemas de fronteira*, p. 74-75.

(5) Jacques LECLERCQ. *As Grandes Linhas da Filosofia Moral*, p. 162-163

(6) Henrique C. de LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica I*, p. 37

(7) ARISTÓTELES. *Metafísica*, VII, 1037^a.

terrenas, empíricas ou particulares e conservar a alma em harmonia com a direção divina e universal do cosmos.

Quando o Neo-estoicismo se encaminhava para uma visão de mundo determinista, naturalista, e de um materialismo rígido, surge outra filosofia: o Neoplatonismo, como campeã da doutrina da imortalidade e da “redenção” dos grilhões do mundo material. Para Plotino a alma do homem é uma emanção da Alma Universal que, por sua vez, provém do Nous, a saber, do Uno enquanto pensa e quer por si mesmo⁸.

Com relação ao Neoplatonismo que inclui, em certo sentido, um conhecimento místico e uma união com a divindade, sabemos da atração que ele exerceu sobre os filósofos cristãos, e a sua influência foi muito poderosa na baixa escolástica pela mediação dos Santos Padres e, em particular do nosso filósofo, Agostinho.

Temos, pois, na Idade Média duas vertentes de pensamento: a platônica e a aristotélica. Alguns pensadores se inclinavam fortemente para Platão, outros para Aristóteles, outros ainda partilhavam a ambos. Poucos “aristotélicos puros” (séc. XIII) podiam livrar-se da influência de Platão, mas também poucos “agostinianos” podiam deixar de aceitar a terminologia de Aristóteles, a sua divisão das faculdades da alma, e mesmo a sua definição da alma como sendo a forma substancial do corpo.

Para os primeiros Santos Padres a alma não era tanto um problema psicológico mas antes ético-religioso. A sua principal preocupação não estava em produzir um sistema coerente de psicologia ou de ética (achavam que isso era dado na revelação e, conseqüentemente, nada de novo podiam encontrar na filosofia grega, daí só tiravam a confirmação da verdade revelada); a sua preocupação residia antes no campo da apologética, para defenderem a doutrina da alma contra o gnosticismo, o maiqueísmo e outras heresias trazidas para a religião cristã. Contudo, durante o século XIII,

⁽⁸⁾ Julián MARÍAS, *História de la filosofía*, p. 95

e depois, certas heresias precisavam não apenas ser refutadas como também exigiam um esclarecimento de certas noções, tais como *natureza, pessoa, substância* e etc. Além disso, alguns Santos Padres, com Gregório de Nissa, tornaram-se interessados em antropologia. Estes, comentando o Gênesis, a criação do homem, o seu domínio sobre as coisas, sua queda, seu destino, estavam especulando não apenas teologicamente mas também filosoficamente sobre a "alma", sua relação com o corpo, sua natureza intrínseca, suas atividades e seu fim último.

Entre todos os escritores da patrística, a psicologia de Agostinho merece uma atenção especial, não apenas pela sua influência sobre a filosofia medieval mas também por ser a sua doutrina uma das mais coerentes do seu tempo.

Para Agostinho - e aqui está a diferença que o separa das fontes do neoplatonismo - cada alma é uma entidade espiritual única, criada junto com o corpo, e para este corpo em particular (às vezes Agostinho parece sugerir que a alma, pelo menos enquanto "forma de um corpo", é transmitida pelos pais no ato da geração; esta doutrina se chama Traducianismo).

Não há dúvida de que no que se refere à espiritualidade da alma e às provas que Agostinho fornece da sua afirmação tenha havido uma antecipação do "Cogito" cartesiano⁹. Para entender a natureza da alma, Agostinho confia muito mais na "introspecção" e na auto-análise do que na relação das faculdades da alma com seus respectivos objetos¹⁰. A nossa experiência nos mostra que somos um e que devemos conceber a alma como uma substância espiritual. Nesta "unicidade" vemos um prestígio da própria natureza de Deus. Demais, a experiência nos mostra três diferentes operações do espírito: *intelecção, desejo e memória*. Nestas três, Agostinho encontra um vestígio da Trindade, uma vez que nestas operações o homem participa da eternidade de Deus (memória e auto-consciência), da

⁽⁹⁾ Santo AGOSTINHO. *Confissões*, X, p.262

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, X, p.263

verdade eterna de Deus (intelecto) e da sua infinita bondade (amor). Agostinho usa ainda outras analogias, encontradas na alma ou no ser criado, para mostrar o vestígio de Deus nos seres.

É sobretudo na capacidade e no desejo pela verdade eterna que Agostinho vê a prova da imortalidade da alma. Na sua capacidade para o bem e no amor, Agostinho vê a essência última de toda a conduta moral do homem; a livre escolha ou livre arbítrio é a raiz psicológica da ética agostiniana. Essa noção de liberdade, um tanto negligenciada na filosofia grega, encontra nos Santos Padres um profundo interesse, quer do ponto de vista teológico, quer filosófico.

A alma do homem ou intelecto (somente uma capacidade, um desejo), para conhecer a verdade, depende dos sentidos como ponto de partida¹¹. Mas para atingir a “verdade eterna”, não somente em si mesma (DEUS) mas também representada nas coisas criadas, ele precisa da iluminação divina. Esta “teoria da iluminação” como elemento essencial para o conhecimento, mesmo puramente natural, pode ser encontrada em alguns pensadores medievais que seguiram a psicologia e a epistemologia de Agostinho.

Os filósofos medievais, como os seus predecessores da Patrística, aceitavam a doutrina escriturística da natureza da alma, e o que ensinava a filosofia com relação a esta natureza eles apenas faziam concordar ou negar. Não obstante, quase todos os pensadores da Idade Média - exceção feita para os dialéticos que estavam mais preocupados com a validade dos conceitos universais e com a lógica em geral -, mostram um interesse filosófico para com o problema da alma. Isto em parte se torna claro na sua tentativa de elucidar as atividades do intelecto e da vontade, de classificar mais precisamente as faculdades da alma para estabelecerem sua relação com o corpo, uma vez que, pela fé, não viam neste uma prisão, mas a companhia destinada à imortalidade através da ressurreição no dia do Juízo Final. Os filósofos da Baixa Idade Média seguiam, em geral, os ensinamentos

(11) IDEM, X, p.263

de Agostinho relativos à substancialidade, espiritualidade e imortalidade da alma. Mesmo assim, alguns deles, como os da Escola de Chartres, se ocupavam com aquilo a que chamavam de “Psicologia Empírica”, estudando a psicologia do conhecimento do sentido, o efeito da luz, da cor, do som, etc. Sobre os órgãos dos sentidos, as funções vegetais do organismo humano e animal e outras questões, com que entravam em contato nos tratados gregos e judeu-árabes, sobre a medicina, sensação dos sonhos, óptica, etc.

No pensamento da Alta Idade Média, as duas tendências básicas em psicologia-platônica e agostiniana por um lado, e aristotélica por outro, se mostram mais claramente distintas em diferentes autores: Alexandre de Hales, São Boaventura e outros representantes da escola franciscana, embora às vezes usando a terminologia aristotélica, defendiam mais a “auto-consciência” introspectiva orientada, a psicologia centrada em Deus e a epistemologia de Agostinho.; já Alberto Magno, Tomás de Aquino e outros seguidores da escola dominicana se fundamentavam em Aristóteles¹².

III - A VIDA ÉTICA COMO BUSCA DA FELICIDADE NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO

Afirma Gilson que semelhante à sua antropologia e a sua noética, à ética de Agostinho forma uma só com a sua metafísica e a sua religião. O conhecimento ético é um caso particular da iluminação divina que é, ela própria, um efeito das Idéias Divinas. As definições de círculo e da esfera são verdades eternas e necessárias que julgam o nosso pensamento e este, por sua vez, julga os círculos e as esferas particulares. Mas as verdades morais são também imutáveis, necessárias e eternas quanto elas são especulativas. Também, todo homem as vê na sua própria mente, e elas são comuns

⁽¹²⁾ Henrique C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filofofia*, p. 21-28

a todos. Todos concordam que a sabedoria consiste no conhecimento pelo qual se obtém a **felicidade**; daí se infere que se deve esforçar para obtê-las¹³. Muitas regras de sabedoria são claras, tais como: respeitar a justiça, subordinar o inferior ao superior, tratar eqüitativamente as coisas semelhantes, dar a cada um o que se lhe deve, etc. Todas estas regras, e muitas outras mais, constituem em nós as muitas expressões de uma Idéia, de uma Lei Inteligível que é para a nossa mente uma luz. Há, portanto, uma iluminação moral das virtudes como há uma iluminação especulativa das cognições científicas. Em outras palavras, a mesma explicação metafísica considera a iluminação física dos corpos pelos números¹⁴, a iluminação especulativa da mente pela ciência e a sua iluminação moral pela virtude.

As regras morais cuja luz brilha em nós, constituem a "*lei natural*", e o conhecimento, ou a percepção desta em nós se chama "*consciência*". Mas a consciência moral e o conhecimento das virtudes não bastam para consumir a vida moral. O homem não é só intelecto, ele é também vontade e enquanto a sua vontade não se conformar com as prescrições da verdade moral, não se pode dizer que haja moralidade. O modelo de ordem que se obteria em nós mesmos se encontra diante de nós, na natureza. A sabedoria de Deus colocou tudo em seu próprio lugar e estabeleceu entre as coisas todas as relações que convêm às suas naturezas. A "justiça" física é o modelo ideal a partir do qual as nossas ações deveriam realizar-se. As quatro virtudes cardeais de prudência, fortaleza, temperança e justiça são expressões particulares da "lei eterna", vale dizer, regras de conduta aplicáveis a problemas particulares da vida moral. De modo inverso, a origem comum dos vícios morais é o injusto movimento da vontade que se recusa a conformar-se às prescrições

(13) Santo AGOSTINHO, *Confissões*, X, 271

(14) Agostinho realiza suas reflexões sobre esta questão em diversas passagens de sua obra *Confissões* das quais citamos as páginas livro X, 262 e 266. Podem existir outras passagens onde Agostinho continua sua meditação em torno deste problema, mas para o que intentamos mostrar, cremos ser estas citações, o suficiente.

da ordem eterna. Mais especificamente, os vícios são ações desordenadas da vontade que prefere o deleite dos bens materiais ao gozo da verdade inteligível.

Segundo Gilson, um otimismo metafísico invade toda a doutrina de Agostinho. Ele nunca admitiu que a matéria fosse má nem que a alma do homem estivesse unida ao corpo em punição de seu pecado¹⁵. Tendo superado o dualismo gnóstico dos maniqueus, ele jamais sofreria recaídas. Por outro lado, Agostinho nunca cessou de repetir que as relações presentes da alma e do corpo não eram mais como costumavam ser. O corpo do homem não foi criado como uma prisão para a alma, mas foi isso que veio a acontecer como conseqüências do pecado de Adão, e o principal problema da vida moral é o escapar-se dessa prisão.

Pecado, isto é, a transgressão da lei divina, resultou numa rebelião do corpo contra a alma. Daí nascem a concupiscência e a ignorância. Ao invés de controlar o corpo, a alma é controlada por ele.

No estado de queda, o homem não pode salvar-se por sua própria força. Sendo uma criatura de Deus, o livre arbítrio era bom; mas uma vez que não passa de criatura, este não podia ser perfeitamente bom. Em outras palavras, a queda do homem não era necessária mas era possível. Agora, não obstante ele caia por seu livre arbítrio, este não é suficiente para levantá-lo de novo. Em Agostinho, isto era mais que uma convicção abstrata. O momento decisivo na sua história pessoal foi o da descoberta do pecado, o da incapacidade de superá-lo, sem a graça de Deus, como também a experiência do seu êxito com o socorro divino. Esta deve ser a razão pela qual, desde o começo de sua carreira e mesmo antes de conhecer Pelágio, que Agostinho tenha escrito contra ele como se o tivesse conhecido. As controvérsias anti-pelagianas, que começaram por volta do ano 412, somente o encorajaram a acentuar com mais vigor a necessidade da graça.

(15) Santo AGOSTINHO. *Diálogo sobre a felicidade*, p. 33-39.

A liberdade plena não nos é acessível nesta vida, mas tentar aproximar-se dela já agora é o meio de obtê-la após a morte. O homem a perde ao afastar-se de Deus para o corpo, ele a recobra ao desviar-se dos corpos para Deus. A queda foi um movimento de cupidez; o retorno a Deus é um movimento de caridade, que é o amor por aquilo que merece ser amado. Expressa em termos de conhecimento, essa conversão para Deus consiste no esforço da razão humana em voltar-se do sensível para o inteligível. Enquanto está imersa nos objetos sensíveis, a razão se chama "*razão inferior*"; enquanto se esforça por romper os objetos sensíveis e elevar-se à contemplação das Idéias Divinas, ela é chamada "*razão superior*". Ora, tanto Platão como Plotino já sabiam que tal era o destino do homem.

O fim da filosofia é a **felicidade**. Ser feliz pelo pleno gozo da sabedoria é ser verdadeiramente um filósofo. Mas só os cristãos são felizes, porque só eles possuem o verdadeiro Deus que é a fonte de toda a beatitude e, com a graça de Cristo, eles a possuirão para sempre. Somente os cristãos a possuem, mas todos os cristãos a possuem juntamente¹⁶. O que é chamado um povo, uma sociedade ou uma cidade, é um grupo de homens unidos na busca no amor de um bem comum. Todos os homens, sejam cristãos ou pagãos, vivem na cidades temporais cujos membros se acham unidos pelo desejo comum dos bens temporais, necessários à vida temporal¹⁷. A paz, vale dizer a tranqüilidade, nascida da ordem, é o mais elevado desses bens desejáveis, pois ela inclui todos os outros. Mas, além de serem membros dessas cidades temporais, os cristãos formam uma outra cujos cidadãos são homens que, vivendo pela mesma fé, estão unidos pelo seu amor comum ao mesmo Deus e pela busca comum

(16) Étienne GILSON. *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Universitaires de Louvains, Vrin, 1952, p.70-75.

(17) *Ibid.*, p.77-78. Gilson afirma que somente os cristãos são predestinados à felicidade, e que somente com a conversão dos pagãos ao cristianismo é que os mesmos poderão fazer parte dos eleitos. Cabe destacar a importância dada por GILSON aos misteriosos decretos da predestinação divina.

da mesma beatitude. Consideradas enquanto organizando-se em vista dos bens temporais e separadas de Deus, todas as cidades temporais podem ser vistas como formando uma única "*Cidade Terrena*" cuja história começa com os primeiros dias da humanidade; considerada enquanto se organizando dentro da igreja cujo fim é conduzi-los para a beatitude, todos os cristãos integram uma única "*Cidade Celeste*", que pode ser precisamente chamada a "*Cidade de Deus*".

A progressiva construção da Cidade Celeste era o verdadeiro fim de Deus ao criar o mundo. O monumental tratado de Agostinho, *A Cidade de Deus*, tem exatamente por objetivo retrair, num audacioso resumo, uma teologia da história para a qual todos os eventos históricos constituem os muitos momentos de execução de um plano previsto e querido por Deus. A história é a manifestação de um mistério, o mistério da caridade divina no constante trabalho de restaurar a criação desordenada pelo pecado. A predestinação dos escolhidos para a beatitude é a mais alta expressão dessa caridade. Porque uns devem ser salvos e outros não, isso é um mistério de Deus. Ao meditar sobre esse mistério, deve-se lembrar que, desde a queda de Adão, o homem sozinho não tem nenhum direito de ser salvo. A salvação é uma obra de amor, não de justiça; e o mistério reside muito menos em porque todos os homens não são salvos do que só alguns o são. Uma coisa pelo menos é certa, Deus nunca condena um homem sem uma equidade completamente justificada, mesmo que a equidade da sentença permaneça profundamente oculta para nós e que a razão nem sequer possa suspeitá-la.

AS COSMOVISÕES E IMAGENS DO HOMEM UM EXERCÍCIO DE EPISTEMOLOGIA FUNDAMENTADO NA TELEOLOGIA E NA ONTOLOGIA FRANKLINIANA

Enidio ILARIO

Aluno do Mestrado em Filosofia da Ética
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

I - INTRODUÇÃO - METODOLOGIA E ARQUITETURA DO MODELO

A imagem de homem é condicionada e condiciona, de uma forma ou de outra, as ações praticadas na quase totalidade dos campos do conhecimento humano. Definem-se a partir dessas imagens de homem, nesse caso a “imagem hegemônica”, as prioridades na política, na economia e nas ciências, em especial na psicologia e na medicina.

Uma metodologia, entendida essa como método ontológico integrador, pode permitir uma mais efetiva crítica epistemológica, de tal forma que possa lançar luzes sobre as práticas exercidas em nome de um saber que, no mais das vezes, reflete uma visão reducionista e determinista do homem.

O modelo analógico dessa ontologia parecerá talvez num primeiro momento, um tanto mecanicista na medida em que pode,

por assim dizer, ser chamado de “ordine mecânica demonstrata” pois a escolha de uma métrica, no sentido de uma geometria projetiva, para o “espaço e o tempo” compete à Física enquanto disciplina. No entanto, sem a pretensão inicial de estabelecer um modelo matemático ou mecânico, a escolha de uma métrica de eixos ortogonais, como veremos, não é arbitrária, antes remete ao território do simbólico.

Tais modelos, não por acaso, constituem um plano a partir de eixos ortogonais que são utilizados em inúmeros campos do conhecimento para demonstração de conceitos abstratos. Daí, pleiteia-se para essa metodologia uma legitimidade que se funda no território do simbólico mas que permite também exercícios indutivos e dedutivos. A consequência dessa “legitimação” pode emprestar ao método característica axiomática no campo a que se propõe explorar, permitindo a partir daí verdadeiros exercícios de lógica onde, uma proposição metodológica como a de Bachelard acerca do espírito científico: *“tornar geométrica a representação, isto é, delinear os fenômenos e ordenar em série os acontecimentos decisivos...”* (Bachelard, 1966 p. 7) é levada “ao pé da letra” no método que ora se propõe.

É a partir da finalidade (TELOS) que se constrói o método para uma ontologia integradora de conceitos usualmente dispersos em diferentes correntes do pensamento em psicologia, filosofia e antropologia. E como é a partir da Teleologia que se desenha esse estudo, o método fenomenológico fará o papel estratégico no sentido de permitir o exercício da imaginação criativa sem abdicar do crivo científico no estudo dos signos e conteúdos simbólicos da linguagem. Afinal, de que outra maneira seria possível integrar tantos conceitos senão pela via do imediatamente sensível? É através da linguagem simbólica, da imaginação e da memória, que se tornam possíveis sínteses imediatas (imagens) capazes de nos dar a conhecer o mundo pela criação de um constructo “análogo” a ele. Será que essa linguagem pode nos dizer, por estranhos e numinosos caminhos, como as coisas e os homens poderiam ter sido ou poderão vir a ser.

Pretende-se, nesse exercício “onto-teleológico”, seguir o caminho da crítica gnoseológica (Epistemologia), todavia, não se deixar enredar por especulações metafísicas que se imiscuem a todo o momento no decurso da construção desse modelo, nem sempre é fácil, como veremos.

A COLONIZAÇÃO PELOS CONCEITOS NOS EIXOS ORTOGONAIS

Quando falamos de *ontos* falamos de *logos* enquanto princípio ordenador, espécie de grandeza vetorial capaz de estabelecer tensões no campo do Ser. O *logos*, como realização metafísica do sentido, remete obrigatoriamente, pelo menos empiricamente, a sistemas ou estruturas de ordenação complexas que configuram finalidades num campo que convencionamos chamar de plano ou território. Os conceitos como autoteleologia e heteroteleologia, serão traduzidos, não sem uma certa dose de liberdade, como “*individuação*” e “*associação*” respectivamente. O “princípio da individuação” fundamenta e confere cunho individual a todo o fundo ontológico de um ente (Brugger, 1987 p. 231), enquanto *associação* pode ser entendida tanto como algo de material ou psíquico, nesse último caso, como *comunicação* ou *intersubjetividade*.

Do vetor direcionado à associação derivam os seguintes conceitos: *sociedade*, *convivência* e *interdependência*; do vetor direcionado à *individuação* derivam os conceitos *indivíduo* e *autonomia*. Esses princípios (*individuação* e *associação*) configuram um só eixo horizontal e estão postos dentro do plano da imanência, concebido, ainda que de forma crítica, como descrito por Deleuze/Guattari¹

(1) O plano da imanência tem duas faces, como pensamento e como Natureza, como Physis e como Noûs. É por isso que há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, dobrados uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança um outro instantaneamente, de tal maneira que o plano de imanência não para de se tecer, gigantesco tear. (Deleuze pag.54 e 55)

mas epistemologicamente identificado com o “Englobante” ou “Circundante” de Jaspers (Jaspers apud Flavio Nuñez, 1979 p.37). Esse eixo ou coordenada cinda e é cindido por outro eixo, esse vertical, formando um plano ortogonal, espécie de gráfico cartesiano. Por definição o ponto onde os eixos se interceptam é denominado *origem*, origem de vetores de mesma direção e sentidos opostos. a transcendência e, aí surge a possibilidade da heresia na concepção do vetor descendente. É nesse último eixo, o vertical, que a fundamentação se torna mais complexa e de certa forma temerária posto que, embora parcialmente imerso na imanência, tal eixo é postulado como sonda do insondável, do Supramundo e do Caos, espécie de *Axis mundi*².

No eixo vertical continua em foco, como fundamentação, a “finalidade”, confundindo-se essa, no seu vetor ascendente, com a transcendência. Não caberia aí a introdução do conceito de “ciscendência” (sub-transcendência)?³.

Posto que tais reflexões remetem obrigatoriamente a questões metafísico-teológicas, cabe aqui delimitar tais conceitos ao campo do patológico, phatos do homem e quiçá da própria filosofia⁴. Dessa forma se justificam conceitos que habitarão esse eixo vertical

(2) Assim descreve Mircea Eliade o Axis mundi: “Os três níveis cósmicos - Terra, Céu, regiões inferiores tornam-se comunicantes, ..., a comunicação às vezes é expressa por meio da imagem de uma coluna universal, Axis Mundi, que liga e sustenta o Céu e a Terra, e cuja base se encontra cravada no mundo de baixo (que se chama “Infernos”) Essa coluna cósmica só pode situar-se no próprio centro do Universo, pois a totalidade do mundo habitável espalha-se à volta dela.” (O Sacro e o Profano pag. 38)

(3) Ciscendência: Aqui utilizado no sentido oposto ao de transcendência (na minha opinião, no contexto, melhor do que imanência) - de cisão: ato ou efeito de cindir; divergência; desacordo; dissensão (Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa). Ainda com o mesmo sentido, há o vocábulo composto sub-transcendência: o ódio como movimento negativo em direção ao caos.

(4) Precisamente porque o plano de imanência é pré-filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguês ou do excesso. Corremos em direção do horizonte, sobre o plano de imanência; retornamos dele com olhos vermelhos, mesmo se são os olhos do espírito. (Deleuze pag 58-59)

seguindo caminhos intelegíveis dentro do método proposto, a exemplo dos conceitos acoplados: Logos/Ser e Idéia/Cultura em oposição aos conceitos Caos/Nada e Matéria/Natureza.

Cumpra finalmente dar aos eixos ortogonais, uma estruturação concisa, nomeando-os em primeiro lugar como “vertical” e “horizontal” e, é importante ressaltar, constituem dimensões de naturezas diversas e não antitéticas (Mondin, 1980 p. 257- 261). Da tensão entre essas duas dimensões se estabelece o “Plano da imanência” compreendida esse como o “englobante” de Jaspers⁵. Esse “Plano da Imanência” é delimitado no eixo horizontal, pela história ou seja, a partir do surgimento do homem como indivíduo (ôntico) e como sociedade(cultura) e, no eixo vertical, delimitado pela “transcendência” no vetor ascendente e pela “ciscendência” no vetor descendente.

Até esse ponto, vem sendo gradualmente justificada a estrutura básica do plano em seus dois principais eixos. Há, no entanto, uma infinidade de eixos que instauram infinitos planos; o número deles é proporcional ao número de conceitos existentes hoje e em todos os tempos. Os conceitos futuros poderão habitar esse espaço com tanto conforto ou mais que os presentes. No entanto, é a partir dos eixos ortogonais x e y que se desenha o método, pois será no espaço delimitado por eles, os quadrantes, que se desenvolverão as mais fecundas experimentações .

O gráfico ortogonal funda através dos eixos x e y um plano (protoplano) que, na verdade, delimita quatro territórios a que chamaremos de quadrantes. Traçados os quadrantes no “protoplano”, cabe então colonizar esses territórios com novos e velhos conceitos. Essa colonização significa derivar de duas dimensões de naturezas diver-

⁽⁵⁾ Em relação ao conceito jasperiano “englobante”, que tem como sinonímia “circundante” e “abarcante”. Em Jaspers, o homem toma consciência da autotranscendência sobretudo nas situações limite (Grenz-Situationen). ..Ademais, para Jaspers, essa transcendência do homem diz somente que o seu ser está imerso num “todo-circunscrevente” (das Umgreifende) que não acha nunca expressão adequada em nenhuma das coisas intramundanas. (B.Mondin pag. 252)

sas representadas pelos “proteixos”, conceitos integradores. Conceitos precisos, situados no cruzamento de linhas perpendiculares traçadas a partir dos conceitos presentes nos eixos originais (coordenadas) e que incorporam a essência dos conceitos referenciais respectivos.

DA INTEGRAÇÃO DOS CONCEITOS AOS CONCEITOS INTEGRALIZADORES

A mediação dialética se dá pela via dos conceitos expressos nessas dimensões diversas, somente daí surgem os conceitos de categorias superiores, chamados aqui conceitos integralizadores. Imperioso se faz aqui explicitar as propriedades dos eixos ou vetores que definem “dimensões diversas” uma vez que de outra forma, tornar-se-ia no mínimo confusa a definição de territórios ou quadrantes para se processar uma síntese na acepção dialética do termo⁶.

Seguindo a mesma linha de reflexão, infere-se que uma mediação dialética direta a partir de conceitos vetorialmente de

⁽⁶⁾ É importante aclarar a forma de mediação dialética que se lança mão nesse método, posto que essa, enquanto forma de abordar a negação é a negatividade, mostra-se **diferente** de Hegel, mais afim com a Lógica (Doutrina de ESSÊNCIA): “...o negativo e o positivo são vistos como o paradigma de oposição, uma forma elevada de negação em que cada termo não é simplesmente o outro que não é o outro (tal como vermelho é o outro que não é azul, verde etc.), mas o seu outro (tal como o norte é o outro do sul). O negativo que é oposto ao positivo, neste caso, é distinto do negativo envolvido na negação hegeliana: o positivo nega o negativo como tal, assim como o negativo nega o positivo, e é tanto negativo quanto positivo. “A tendência de conceitos opostos para passar de um lado a outro é uma das forças impulsionadoras da DIALÉTICA de Hegel: por exemplo, SER puro converte-se em puro NADA e vice-versa. Tais inversões envolvem uma unidade NEGATIVA intrínseca dos dois conceitos. Assim, para Hegel, diferente de Schelling, os opostos não se fundem em um só (nem emergem de um) ABSOLUTO neutral ou ponto de indiferença, mas são transformados um no outro em seus pontos supremos.” (Dicionário HEGEL - Michael Inwood - pag. 239-245)

mesma direção e sentidos opostos é um relacionamento de exclusão, produzindo tão somente conceitos vazios. Tal se dá, na medida em que conceitos em oposição polar não são conciliáveis ou superáveis por conceitos de “categoria superior” no mesmo eixo ou direção; são isto sim neutralizáveis, exceto por um que veremos adiante, anulam-se mutuamente e essa a anulação se manifesta como propriedade da ortogonalidade no ponto de entrecruzamento dos eixos ou *origem*, convencionado zero.

Cabe aqui, por mais complexo que seja, fundamentar a afirmação anterior a partir da analogia entre os conceitos “individualidade” e “sociedade” com os números transcendentais manifestos como “unidade” e “pluralidade” (Brugger, 1987 p. 297). O *número transcendental* é distinto do conceito de “transcendente” na medida em que esse último não pode ser expresso por uma equação algébrica com coeficientes racionais, segue daí que, no ponto de interseção dos vetores vertical e horizontal encontra-se uma espécie de “zona neutra conceitual” entre a pluralidade e a unidade; entre a transcendência e a ciscendência e; entre o ser e o nada. Decorre dessa linha especulativa que, o ponto zero é uma espécie de ponto germinal ao qual o único conceito adequado é o de “Potência” (Brugger, 1987 p. 326-327). É possível exemplificar esse último ponto a partir dos conceitos polares Ser e Não Ser ou ainda Ser e Nada. Absurdos do ponto de vista da lógica formal, seriam conceitos do tipo Ser não sendo, Não sendo ser, Ser Nada ou Nada Ser de certa forma nulos conceituais a não ser pelo único conceito integrador admissível o de “potência”, inclusive enquanto “potência pura”⁷.

(7) A potência (do latim posse: poder), como fator parcial forma, juntamente com o ato, a estrutura do ente finito. (...) No que tange à essência da potência, ela só pode ser descrita por sua relação com o ato, como a possibilidade real ou aptidão para ele. Mas aqui trata-se da potência subjetiva, que, como sujeito real do ato a ela agregado co-estrutura o real. Esta é a potência pura (isenta de ato), quando não traz consigo nenhum ato nem pressupõe nenhum ato que lhe sirva de fundamento. (Brugger pag. 326-327)

Retomando-se aqui o conceito *Devir* com os seus dois princípios ontológicos *ato* e *potência*, princípios em tensão entre o ser e o dever-ser, de tal sorte que o homem, dessa forma, é um ser devenida na medida em que atua no campo da imanência, tensionando-o. É na tensão das dimensões simbolizadas pelos eixos ortogonais que se desenha a valência do *ser*, seu campo de ação. De outra forma, isolado no paralelismo ortogonal dos proto-eixos, preso à *horizontalidade* torna-se o homem pura objetivação, puro *objeto* passivo isolado ou agregado e, preso a *verticalidade* torna-se apenas *idéia* ou *sombra*. Decorre dessas constatações o cuidado em evitar-se conceitos como “autotranscendência vertical” e “autotranscendência histórica” (Mondin, 1980 p. 257-261) uma vez que não se supõe possível, nesse modelo, a autotranscendência horizontal pois esse eixo é o delineador referencial do plano da imanência e a suposição de uma autotranscendência horizontal é puro imanentismo. Por outro lado, a “autotranscendência” isolada do mundo circundante é compreensível somente como uma espécie de pragmatismo muito mais afim à “ciscendência” do que a transcendência propriamente.

Decorre do que foi exposto que, tomando-se o conceito de “sentido” como sentido para a vida e transpondo-o para o método que ora se desenvolve sob uma concepção “dinâmica” espécie de grandeza vetorial, a existência somente é concebível enquanto uma resultante das forças presentes nos dois eixos ortogonais. Tomando a liberdade de transpor as reflexões de Viktor Frankl acerca do sentido da vida: Ser é tensionar o campo da imanência e, no tempo, imprimir as marcas dessa tensão, a fotografia existencial; o passado salvo nas impressões indelévels na história de vida e na história em geral. Há de se advertir que V. Frankl, ao referir-se ao sentido da vida, lança mão do método da Análise

Existencial como forma de permitir a consciencialização do espiritual e: *“trazer o homem à consciência do seu ser-responsável”* (id. p. 55). Portanto, é essencialmente ao “homem incondicionado” a que alude:

“O “homem incondicionado” é, em primeiro lugar, o homem que é homem em todas as condições, e que mesmo nas situações mais desfavoráveis e indignas permanece homem - o homem que em condição alguma renega sua humanidade, mas pelo contrário, “está com ela” de forma incondicional.” (Frankl - F.A., 1978 p. 67 -178)

Daí, o presente estudo, não pretender fugir à essa linha diretriz, mesmo que, à uma análise mais apressada, possa parecer que aqui se empreende uma espécie de reificação do homem em meros conceitos. O risco desse julgamento reside no fato de que, nesse método “onto-teleológico”, se entrevê, tal como na dialética hegeliana⁸, uma espécie de “enteléquia” que faz dos conceitos, como aos homens, devenientes. No entanto, não há que se apartar o método do enfoque fenomenológico, onde os conceitos somente se prestam a dirigir o olhar ao não-conceitual, mas nem porisso deixam de possuir uma logicidade dentro da conexão intrínseca que lhes dá validade.

⁽⁸⁾ Quando se fala em “uma dialética”, refere-se à uma forma de autodesenvolvimento das idéias ou dos conceitos como em Hegel, que acredita que os conceitos filosóficos se desenvolvem a partir uns dos outros. Pode-se falar de uma dialética interna aos conceitos, no entanto, entendida essa mais como uma forma não sofisticada de acompanhar a índole natural dos conceitos, inferir suas contradições e propor soluções para elas (Dicionário Hegel pag 90 a 101)

TEODICÉIA ⁹

O HOMEM RELIGIOSO E A TENSÃO ENTRE O UNO E O MÚLTIPLO

“A deserção da morte está encerrada na vida; sem ela não haveria vida, e a posição do Homo Dei acha-se no meio, entre a deserção e a razão, entre a coletividade mística e o individualismo inconsciente.”

(Hans Castorp em “A Montanha Mágica”- Thomas Mann)

Que me seja aqui permitido intentar o improvável; corro assim o risco de passar por arrogante mas, a tentativa de conciliação entre a coletividade e o indivíduo não deixa de ser a tentativa de compreender o paradoxo da fé, como assim define Kierkegaard, o movimento do infinito na figura de Abraão:

“É agora meu propósito extrair da sua história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque

⁽⁹⁾ Teodicéia e um vocábulo criado por Leibniz e introduzido na filosofia pelo título de sua obra “Essais de Théodicée”: ...No século XIX, o significado do vocábulo sofreu várias ampliações até designar toda ciência filosófica que tem Deus por objeto ou - teologia natural. Contudo, em nossos dias, tal acepção, vai pouco a pouco tombando em desuso - De Vries (Brugger) - Para os escolásticos: ...Se Deus devesse incondicionalmente impedir o mal, ou sequer apenas o mal moral, sua liberdade seria restringida de maneira indigna e de antemão ficariam excluídos muitos bens excelentes (fortaleza, paciência, misericórdia, arrependimento, salvação - mas também a manifestação da justiça punitiva divina). Entanto, a maior vitória do bem parece ser precisamente que Deus sabe dirigir para o bem os piores males. A crença firme nesta vitória final do bem, que nos é alicerçada pela elevação de nosso olhar a Deus, deve fazer-nos perseverar pacientemente na luta contra o mal e na esperança da eterna salvação, a despeito da absurdidade e da tirania do destino.”

a fé começa precisamente onde acaba a razão.”
(Kierkegaard, 1979 p. 140).

A questão colocada por Kierkegaard sobre a validade da suspensão teleológica da moralidade pelo movimento da fé, não deixa, de certa forma, de ser a questão da compreensão do papel das cosmovisões e sua relação como o “Da-sein”. Essa problemática, essencialmente, é a do sentido teleológico, o qual, sempre exige que o fim seja alcançável e dotado de sentido, sob pena do ser então absurdo tender para ele. Obviamente, por ser “absurdo” o processo que, pela fé ou sua absoluta ausência (?), leva aos movimentos infinitos, a questão que se coloca é a da possibilidade da transcendência enquanto movimento dialeticamente inteligível e dotado de sentido. Tais considerações levam, fatalmente, a inferir que a ruptura com o plano da imanência, a transcendência e a ciscendência, são movimentos infinitos; movimentos de vertiginosa paixão, acessíveis somente aos cavaleiros da fé ou do caos e, que os levam a ter contato com o Absoluto ou com o Caos.

O personagem conceitual representado pelo cavaleiro da fé é aquele que oscila entre os extremos do plano da imanência, entre o coletivo e o individual¹⁰ mas, assim o faz, com tanta elasticidade e “elegância” que lhe é permitido quase que “parar no ar”, interromper

⁽¹⁰⁾ Kierkegaard em “Temor e Tremor” pag. 71 : “A diferença que distancia o herói trágico de Abraão é evidente. O primeiro prossegue ainda na esfera moral. Para ele toda a expressão da moralidade possui o seu TELOS em uma expressão superior da moral; limita essa relação entre pai e filho, ou filha e pai a um modo de sentir cuja dialética é referente a idéia da moralidade. Consequentemente não temos aqui uma suspensão teleológica da moralidade em si mesma. Muito outro é o caso de Abraão. Através de seu ato foi além de todo o estágio moral; tem para além disso um TELOS diante do qual suspende esse estágio. Pois eu gostaria de conhecer como é possível reconduzir o seu procedimento ao geral, como é possível descobrir entre o seu procedimento e o geral uma outra relação que não aquela de o ter ultrapassado.” O autor prossegue mais adiante (pag. 74): “...Este paradoxo que o leva até ao extremo e que não pode tornar compreensível a ninguém, pois o paradoxo consiste em que se situa como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto. Está, porém, Abraão autorizado a tanto? Se está, eis outra vez o paradoxo, pois não o está em razão de uma participação qualquer no geral, porém na sua qualidade de Indivíduo.”

esse movimento dialético; nas palavras de Kierkgaard, lhe é permitido então, a suspensão teleológica; é o próprio movimento infinito.

Pois bem, acaso não será tal suspensão, na verdade, a própria essência teleológica do homem, de tal forma que o movimento dialético somente se torne possível por etapas mediadoras? Mediação que se dá, primeiramente, entre duas dimensões diversas (eixo vertical e horizontal) para, finalmente, se dar entre as duas resultantes do processo; etapa que levará então à superação, à arremetida que, enfim superando o paradoxo, seja pura verticalidade capaz de levar “além” do plano da imanência. O próprio Kierkgaard entrevê essa possibilidade quando desenha os atributos do cavaleiro do infinito:

“Se acreditamos relativamente fácil ser Indivíduo, pode-se estar certo de que não se é cavaleiro da fé: pois os pássaros em liberdade e os gênios vagabundos não são os homens da fé. Ao invés disso, o cavaleiro da fé sabe que é estupendo pertencer ao geral. Sabe que é belo e útil ser o Indivíduo que se traduz no geral e que, por assim dizer, dá de si mesmo uma edição melhorada, elegante, o mais possível correta, que todos podem compreender; sabe quanto reconforta tornar-se inteligível a si mesmo no geral, de modo a entender este, e que todo o Indivíduo que o entender, a ele compreende o geral, ambos usufruindo do contentamento que a segurança do geral justifica.” (Id., 1979 p. 155).

O extremo atingido, dentro do plano da imanência, no quadrante da coletividade, que é o amor absoluto ao próximo (o filho Isaac) plasmado conceitualmente na “Comunidade”¹¹ e, no quadrante

⁽¹¹⁾ Conforme Brugger: “Para haver genuína comunidade, e não apenas uma massa, não basta a disposição meramente sentimental e instintiva; requer-se além disso, uma atitude valorativa do espírito, veneração e amor, ou, ao menos, respeito pela dignidade de pessoa alheia. A união de muitos, firmada em tal base, com o objetivo de alcançar a realização do fim comum com as forças conjuntas de todos, constitui a comunidade no sentido pleno do termo.” (Brugger pag. 93)

da individualidade, que é o “amor a si” enquanto “Pessoa humana” são, então, pré-condições para a transcendência, movimento infinito representado pela absoluta verticalidade que arremete para fora do plano da imanência.

Inevitável introduzir, dentro desse modelo onto-teleológico, o fenômeno polar desse movimento infinito, que se dá a partir do ódio absoluto¹² ao próximo e o egoísmo absoluto. Será lícito nessa última possibilidade, supor ser a “guerra” a categoria que supera os conceitos “massa” e “super-homem”¹³. Sem dúvida há de ser assustadora tal possibilidade em nossa época, pródiga desses dois fenômenos, especialmente quando se antevê, não raramente, na guerra, a oportunidade para à volta do indivíduo ao estado através do sacrifício da própria vida (e que o estado esteja sempre disposto a exigir de seus

⁽¹²⁾ O ódio, designa ao lado do amor a paixão fundamental: “Segundo a relação objetiva a bens ou males atuais, ausentes ou iminentes, S Tomás estabelece no primeiro grupo, como paixões fundamentais, o amor e o ódio...” (Brugger pag 310)

⁽¹³⁾ a - **Super-homem**: “O ideal de Nietzsche é o “super-homem”, o gênio; só o aparecimento deste confere pleno sentido à história humana. A moral do homem superior, penetrada de orgulho aristocrático, deve produzir uma “transformação de todos os valores” tradicionais, especialmente a supressão da escravizante moral cristã da humildade e amor ao próximo, deve descobrir as nocivas “ilusões axiológicas” oriundas do ressentimento e, em frente das adulterações de valores até agora imperantes, particularmente diante da proscrição lançada contra o corpo, deve adquirir uma nova atitude “para além do bem e do mal”, quer dizer, para além das tradicionais maneiras de apreciar o bem e o mal.” (Brugger pag. 278)

b- **Massa**: Heidegger chamava “das Man” (o se) a massa, o indivíduo que “não é si mesmo, os outros o esvaziaram do seu ser. O arbítrio de outros decide sobre as possibilidades quotidianas desse homem... (B. Mondin pag 167-168) Em Brugger se lê acerca da massa: “No domínio sociológico, entende-se por massa um grupo de seres humanos resultante, a um tempo, de seu grande número e da igualdade de sentimentos, de tendências, de intuições e de juízos, que, não raro, entorpecem, e até chegam a suprimir, os sentimentos, as tendências, os pensamentos e os juízos dos indivíduos (despersonalização). Ao contrário do que sucede com a comunidade, a massa carece geralmente de estrutura social, ou então esta, se existe, mostra-se ineficaz naquela. A massa, tomada como um todo, está sujeita às mais diversas influências assinaladas pela psicologia das massas.” (Brugger pag. 258-259)

cidadãos esse sacrifício “heróico”, espécie estranha de transcendência, não há que se duvidar diante da história)¹⁴.

Decorre, do que até aqui foi exposto, que a “auto-transcendência” por um lado e a “ciscendência” por outro, atuam como “conceitos integralizadores”, nos limites verticais do plano da imanência. Não há, no entanto, limite para o eixo horizontal posto que, esse é pura imanência; no entanto também há nesse eixo, conceitos integralizadores mas, que nesse caso, esvaziam-se de conteúdo valorativos, numa espécie de movimento dialético reverso, manifestos nos conceitos “indivíduo” integrando “pessoa” e “sujeito” bem como os conceitos “sociedade” integrando “comunidade” e “massa”.

Há de se perguntar, nesse momento, pelos limites pressupostos nos quadrantes e, embora subordinados aos proto-eixos, se as resultantes conceituais caminham também, teleologicamente, para o infinito. A resposta é positiva, na medida em que as resultantes rompem, por assim dizer, a horizontalidade e, dessa forma, apontam para as bordas do plano da imanência. A pergunta desdobra-se na possibilidade ou não de real transcendência por essas vertentes. Nessas resultantes encontraremos sínteses cosmovisionais tais como: “Deus Pessoa”, “Todo-

¹⁴ Acerca da guerra Hegel, por exemplo, chega a considerar que esta preserva a saúde ética dos POVOS...” Assim como o sopro dos ventos preserva o mar da podridão que resultaria de uma contínua calmaria, também a corrupção resultaria para os povos sob uma contínua ou, na verdade, “perpétua” paz...na paz, os cidadãos ficam absorvidos em seus próprios negócios e interesses, e deixam de identificar-se com o estado. Assim, o estado deixa de existir como indivíduo, a menos que os atraia de volta à unidade por meio da guerra, a qual exige que o cidadão esteja pronto a sacrificar sua propriedade e sua vida pelo estado.” Hegel vê esse sacrifício como um caso particular, da transitoriedade geral do FINITO. (DICIONÁRIO HEGEL pag. 156-159).

Uno”, “Deus Ausente” e “Cosmo-Orgânica”¹⁵. Cada uma dessas imagens paradigmáticas da divindade presentes nos quadrantes, traz a marca da imanência; derivam elas, em parte, da horizontalidade.

Quais são os conceitos que integralizam esses ultrar-conceitos: Absoluto, Cosmos, Logos, Nada, Caos? É uma questão que há de se colocar com realismo e humildade pois, aqui se chega, mais do que aos conceitos limites, aos limites dos conceitos. Ocorre que tais imagens do mundo “imago-mundi”, na verdade, correspondem ao que se observa como fenômenos, como cosmovisões presentes em cada pessoa, em cada povo ou cultura; são portanto, dentro de certos limites, conceitos inteligíveis.

É na forma dessas cosmovisões que o homem se relaciona com o infinito, no entanto, em geral, tangenciando com maior ou menor inclinação a verticalidade, evitando-a sempre que possível e, dessa forma, mantendo-se firmemente preso ao campo da imanência, seguro pela poderosa atração da horizontalidade. É na perigosa oscilação entre os quadrantes de mesmo sentido, que ocorre na verticalização, ainda que rápida, a vertigem; é o cavaleiro da fé, aquele que ousa se deter, de passagem, na verticalidade, realizando então o movimento infinito. Talvez, o análogo conceitual ao “cavaleiro da fé”, situado em sentido oposto, seja o “cavaleiro do caos”, esse

(15) A Escolástica quando trata de Deus, nesse caso o Deus pessoal, no Brugger, assim se refere: “...Deus é espírito puro e, por conseguinte, um ser pessoal o qual, conhecendo-se e amando-se, se possui e governa tudo o mais com sua providência.” (Brugger pag 125-127) Referindo-se ainda ao agnosticismo coloca a idéia de um Deus desconhecido (pag. 129) O ateu teórico positivo ou duvida da existência de Deus, como não provada suficientemente (é o caso particular do ceticismo) ou reputa impossível toda declaração unívoca acerca de Deus, por ela transcender nosso conhecimento circunscrito ao domínio da experiência (Agnosticismo) ou então está pessoalmente convencido da não-existência de Deus. (pag. 60-61) Ainda em Brugger, segundo se atribua a primazia a Deus ou ao mundo, temos: o panteísmo em sentido estrito, que dilui Deus no universo, e o panenteísmo que vê no mundo um puro modo de manifestação de Deus (o qual corresponde mais ou menos aos panteísmos transcendente e imanente-transcendente. Aparentada com esta é a distinção entre panteísmo e teopanisismo: segundo o primeiro Deus subordina-se ao Todo; ao invés, para o segundo o Todo, subordina-se a Deus. (pag. 311-312).

também oscilando entre os dois planos descendentes e se aventurando perigosamente à pausas na verticalidade, numa espécie de imersão, mergulho regressivo ao pré-formal.

Para que tais reflexões não nos induzam a perder, de sob os pés, o solo firme do plausível, cabe ressaltar que os movimentos infinitos são os movimentos de “personagens conceituais”, quiçá reais como afirma Kierkegaard mas em geral não acessíveis à abordagem fenomenológica exceto, talvez, pelos santos e sociopatas históricos. Nesse último caso, há inúmeros personagens presentes na literatura em todos os tempos, entre os quais “Gog” do romance homônimo de Giovanni Papini ou ainda Lobo Larsen de “O Lobo do Mar” de Jack London.

No entanto, se faz mister retornar ao campo do plausível e, no “mundo real”, mesmo aí, há como se observar fenômenos análogos aos movimentos infinitos expostos anteriormente, ainda que manifestados sob a forma simbólica nos rituais em diversas culturas como, por exemplo, no simbolismo das águas e nos ritos iniciáticos do xamanismo¹⁶. Voltando pois à Análise Existencial, é

⁽¹⁶⁾ É interessante citar a esse respeito Mirecea Eliade, numa passagem de “O Sagrado e o Profano” tratando da estrutura do simbolismo aquático: “Uma das imagens exemplares da Criação é a ilha que subitamente se “manifesta” no meio das vagas. Em contrapartida, a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indeferenciado da preexistência. A emersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a morte como o renascimento... Mas, tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas Águas equivale não a uma extinção definitiva, e sim a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma criação, de uma nova vida ou de um “homem novo”, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico.” (M. Eliade pag. 110). Tal simbolismo, presente nos mitos e rituais ainda hoje ao exemplo do batismo, torna possível entender o significado da morte, do re-nascimento e da própria sexualidade humana nas diferentes culturas e, sem dúvida, está a justificar estudos mais sistemáticos de suas implicações nas psicopatologias e no comportamento humano em geral. Relativo também à regressão ao caos, vale destacar que tal processo, as vezes, se realiza literalmente, como é o caso por exemplo, nas doenças iniciáticas dos futuros xamãs, consideradas inúmeras vezes como verdadeiras loucuras: “Assiste-se, com efeito, a uma crise total, que conduz muitas vezes à desintegração da personalidade. O “caos psíquico” é o sinal de que o homem profano se encontra prestes a “dissolver-se” e que uma nova personalidade está prestes a nascer.” (M. ELIADE pag. 159)

através dela que procuraremos entender melhor o fenômeno “fé”. Viktor Frankl, de certa forma, concentra na idéia de “sentido da vida” as três virtudes teológicas: a fé, o amor e a esperança, como se segue nesse trecho:

“Seria um erro interpretar a idéia de vontade de sentido a modo de apelo para a vontade. A fé, o amor, a esperança, não se deixam manipular e fabricar. Ninguém lhes pode dar ordens. Até à intervenção da vontade se subtraem.” (Frankl-Psicoterapia e Sentido da Vida, 1989 p. 101).

Eis que o “Logos” encontra seu fundamento último na “fé”; daí ser essa, não a “fé” que arremete a um movimento “sem sentido” nas trevas do absurdo como em Kierkegaard¹⁷ mas, antes, aquela que permite a verdadeira ordenação do “Caos” para transformá-lo então, em “Cosmos”. Daí, novamente, a problemática ontológica remeter sempre à teleológica, na medida em que, o papel do homem, desse homem que busca sentido para a vida, **o seu logos é, forçosamente, ordenar o caos, transformando-o em cosmos, na sua ânsia de transcendência e, dessa forma, paradoxalmente, cabe-lhe ampliar, indefinidamente, o campo da imanência.**

DA ONTOLOGIA À EPISTEMOLOGIA

A partir das considerações anteriores, os desdobramentos desse método onto-teleológico se multiplicam em uma diversidade de campos do saber, abarcando, de alguma forma, toda a Cultura e,

⁽¹⁷⁾ Kierkegaard proclama que a religião não pode ser reduzida a um momento lógico de um sistema geral de pensamento, porque ela pertence à esfera da existência da vida. O estágio religioso não se alcança através da intuição, como pretendia Hegel, mas mediante a fé. O encontro com Deus, não se dá na imediação da visão, mas nas trevas da fé. E essa não é a conseqüência, a conclusão de um arrazoamento, mas é um ato de decisão, que comporta um salto para além de tudo o que se apoia na segurança das leis científicas e dos códigos morais. (B.Mondin pag 226)

é justamente nesse ponto que o método pode ser classificado como epistemológico. É no território delimitado pelos quadrantes, traçados pelos proto-eixos, entre os paradigmáticos conceitos até aqui analisados, que surgem os desdobramentos nos diferentes campos do conhecimento; de tal forma que, entre outros, veremos distribuídos, nesses quadrantes, as diversas escolas e correntes da Filosofia e Psicologia, as diferentes ideologias e, de certa forma, as próprias instituições sociais.

A colonização desses quadrantes, importante novamente ressaltar, não é arbitrária, no entanto, não se pretende tampouco infalível, visto que o método somente desenha, em linhas gerais, os paradigmas. Decorre daí, o risco de simplificação e generalização excessivas, no entanto, acredito que do ponto de vista epistemológico, o método permite atingir o cerne mesmo dos conceitos, sem deixar de reconhecer que esses, muitas vezes, estão aquém dos seus desdobramentos históricos.

Não se pretende, nesse estudo, ir muito além do que até aqui foi abordado num desbravamento de conceitos no campo filosófico, teológico, ideológico e assim por diante; deixo, então, para os estudiosos, se porventura enxergarem nesse método de epistemologia alguma virtude, a tarefa de ampliá-lo ou corrigi-lo; se assim for o caso, me darei por satisfeito tendo já produzido, quiçá, alguma saudável provocação intelectual. No entanto, é no campo da Psicologia, da Axiologia, da Ética Filosófica e da Bioética que se pretende prosseguir em próximas etapas, nos desdobramentos ainda imprevisíveis, do ponto de vista metodológico, nos aspectos do psicodiagnóstico, do diagnóstico existencial ou cosmovisional e, também, nas suas implicações terapêuticas. Esse intento se torna plausível na medida em que tal metodologia permite, como consequência, situar nos quadrantes os comportamentos e as condutas, ambos intimamente ligados aos conceitos dos quais são tributários.

Dessa forma, desenha-se aqui o desafio de incorporar à essa metodologia uma analítica existencial calcada nos fenômenos

observáveis no homo-patients. Uma analítica que permita, num primeiro momento, derivar os fenômenos observáveis na realidade para o plano dos conceitos e, tornado-os operacionais talvez através de uma analítica vetorial, num segundo momento, permita por em prática a psicoterapia propriamente e, em especial, a Logoterapia.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, Gaston: **A Formação do Espírito Científico**, Contraponto, Rio de Janeiro, 1966.
- BRUGGER, Walter: **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA**, Pedagógica e Universitária Ltda., São Paulo, 1987.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix: **O QUE É A FILOSOFIA?**, Ed. 34 Literatura S/C Ltda., São Paulo, 1992.
- ELIADE, Mircea: **O SAGRADO E O PROFANO - A essência das religiões**, Martins Fontes, São Paulo, 1996.
- ESPINOSA, Baruch De: **ÉTICA/TRATADO POLÍTICO**, in Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.
- FRANKL, Viktor E.: **FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DA PSICOTERAPIA**, Zahar Editores, 1978.
- FRANKL, Viktor E.: **LA PRESENCIA IGNORADA DE DIOS - PSICOTERAPIA Y RELIGION**, Editorial Herder, Barcelona, 1988.
- FRANKL, Viktor E.: **PSICOTERAPIA E SENTIDO DA VIDA**, Quadrante, São Paulo, 1989.
- INWOOD, Michael: **DICIONÁRIO HEGEL**, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997.
- KIERKEGAARD, Soren: **TEMOR E TREMOR**, Tecnoprint S/A, Rio de Janeiro.
- KIERKEGAARD, Soren: **TEMOR E TREMOR**, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

MANN, Thomas: **A MONTANHA MÁGICA**, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980.

MONDIN, Battista: **O HOMEM, QUE É ELE?** Elementos de Antropologia filosófica, Edições Paulinas, São Paulo, 1980.

MOUNIER, Emmanuel: **O PERSONALISMO**, Martins Fontes Ed. Ltda., Lisboa, 1976.

NUÑEZ, Flavio: **PSICOLOGÍA Y PSICOPATOLOGÍA DE KARL JASPERS**, Centro Editor Argentino, Buenos Aires, 1979.

