

ISSN 1415-6261

Volume 3 - Número 1
Janeiro - Junho 2001

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. Tarcísio Moura

COORDENADORA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Profa. Maria Cecília Maringoni de Carvalho

ISSN 1415-6261

Volume 3 - Número 1

Janeiro - Junho 2001

Revista de Ética

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Phrónesis

- PUBLICAÇÃO SEMESTRAL -

Conselho Editorial

Alcino Eduardo Bonella - UFU
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
Luiz Paulo Rouanet - PUC-Campinas
Marcelo Perine - PUC-SP
Maria Cecília Maringoni de Carvalho - PUC-Campinas
Maria Clara Marques Dias - UFRJ
Nythamar Fernandes de Oliveira - PUC-RS
Oswaldo Giacóia Jr. - UNICAMP
Sonia T. Felipe - UFSC

Capa: Karsten Wolfgang Ramilch

SUMÁRIO

Editorial 7

ARTIGOS

A ética aristotélica dos diálogos perdidos 11
Fabiano Stein Coval

Democracia e socialismo: uma leitura do pensamento social e político de John Stuart Mill 25
Maria Cristina Leite Gomes

Liberdade e Emancipação: o papel da arte e do Esclarecimento em Adorno 44
Delcio Junkes

Schopenhauer crítico de Kant, Nietzsche crítico de Schopenhauer ... 51
Eli Vagner F. Rodrigues

Grandeza e Miséria do Homem no pensamento de Blaise Pascal 61
Roberto Mourtada Hakim

Fenomenologia: o re-começar da filosofia 71
José Eymard da Silva

Liberdade, ainda que restrita 83
Antonio Rogério da Silva

Karl Popper e o paradoxo da intervenção estatal 99
Arnaldo Valentim Silva

Reinterpretando a ética e a justiça na filosofia dos sofistas 108
Ricardo Henrique Arruda de Paula

Informes

O Mestrado em Filosofia na PUC-Campinas 125

EDITORIAL

É com grande alegria – e também com uma ponta de orgulho – que retomamos neste ano de 2001 a publicação de mais um número da Revista *Phrónesis*.

FABIANO Stein Coval, em um primoroso artigo sobre Aristóteles, procura pôr em evidência as características da filosofia moral do estagirita em sua primeira fase e as eventuais relações que ela mantém com o pensamento de Platão. Seguindo a linha interpretativa de E. Berti, o autor defende a unidade do pensamento de Aristóteles em contraposição à interpretação que lhe dá W. Jaeger.

MARIA CRISTINA Leite Gomes nos põe em contacto com as preocupações sociais e políticas de John Stuart Mill, sobretudo com as idéias deste importante filósofo do século XIX acerca da democracia e com sua visão do socialismo.

DELICIO Junkes nos fala do importante papel atribuído por Theodor W. Adorno à obra de arte, em razão de sua capacidade para denunciar o que está faltando e, assim, promover a crítica e a resistência às pressões totalitárias, o que, por sua vez, possibilitaria o resgate da liberdade e da emancipação humanas.

O artigo de ELI Vagner F. Rodrigues busca evidenciar importantes aspectos da filosofia moral alemã, ressaltando os elos existentes entre as construções éticas de Kant, Schopenhauer e Nietzsche, ao mesmo tempo que sublinha a relevância de Schopenhauer para uma compreensão do pensamento ético alemão.

ROBERTO Mourtada Hakim aborda o pensamento de Pascal buscando salientar que, para o pensador cristão, a miséria humana constitui, na realidade, uma grandeza, e sua fraqueza é uma força,

sendo que isso ocorre graças a uma natureza transfigurada pelo sobrenatural que permite ao homem se ultrapassar a si mesmo.

José EYMARD da Silva nos oferece uma clara e ao mesmo tempo crítica introdução ao pensamento de E. Husserl, assinalando sua importância para a construção de uma ética que venha ao encontro das inquietações morais do homem contemporâneo.

ANTONIO ROGÉRIO da Silva discute, à luz da ciência contemporânea, a possibilidade de se atribuir liberdade e responsabilidade ao homem, ainda que de forma restrita, evitando os impasses e contradições decorrentes de uma visão clássica e ultrapassada do determinismo científico.

De acordo com ARNALDO Valentim Silva, Popper defende uma concepção moderada de intervenção estatal que se opõe frontalmente ao ideário liberal defendido por F. Hayeck, M. Friedman, dentre outros. Afasta-se igualmente da concepção de Estado mínimo, assim como de um intervencionismo estatal ilimitado e isso não apenas em nome da eficiência, mas também por razões de ordem moral.

RICARDO Henrique Arruda de Paula sublinha a relevância do movimento sofisticado sobretudo para se compreender as idéias de democracia, de justiça e de ética.

Por fim, apresentamos alguns informes sobre o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Campinas.

Profa. Dra. Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da PUC-Campinas

A ÉTICA ARISTOTÉLICA DOS DIÁLOGOS PERDIDOS

Fabiano Stein COVAL¹

I - INTRODUÇÃO

A historiografia filosófica tradicionalmente classifica a obra de Aristóteles em dois grandes grupos, o dos escritos *exotéricos* (εξωτερικοί λόγοι ου εχθεδομενοι λόγοι²), publicados em forma de diálogo e destinados ao público em geral, e o dos escritos *esotéricos* ou *acroamáticos* (αχροαματιχοι λόγοι ου υπομνηματα), compostos pelos célebres *Tratados*, na ocasião não publicados³, usados para os cursos de Aristóteles no interior do Liceu.

Apesar da grande popularidade de que gozou o primeiro grupo na antigüidade, a era moderna e os nossos dias assistiram a uma valorização excessiva do segundo em detrimento daquele, frequentemente esquecido e negligenciado pelos intérpretes. Situação que mudou consideravelmente sobretudo a partir da obra *Aristóteles*, de Werner Jaeger⁴, responsável pela grande virada nos estudos de Aristóteles

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia pela PUC Campinas e bolsista CAPES.

⁽²⁾ Com o devido respeito aos helenistas não utilizarei os acentos e espíritos nas palavras em grego por razões de ordem prática, embora reconheça o terrível erro que isto representa.

⁽³⁾ A primeira publicação dos *Tratados* data de 60 - 50 a. C.

⁽⁴⁾ Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim, 1923. Utilizo para este estudo a tradução de José Gaos feita para o Fondo de Cultura Económica em 1946, em sua 3ª ed. (1995)

com a aplicação do *método histórico-genético* e a descoberta do “Aristóteles perdido”, do pensador dos diálogos e, na avaliação de Jaeger, do Aristóteles platônico. Desde então temos verificado uma retomada cada vez maior do pensamento do Estagirita e uma preocupação igualmente crescente com as suas primeiras obras.

Neste sentido é que podemos situar a obra de Enrico Berti⁵ *La Filosofia del “primo” Aristotele* (1962), indubitavelmente um marco nos atuais estudos sobre este a quem Dante denominou “mestre daqueles que sabem”.

Assim como os diálogos platônicos só podem ser entendidos plenamente à luz de suas doutrinas não escritas (*αγραφοδογματα*)⁶, os Tratados aristotélicos só podem ser completamente compreendidos a partir dos diálogos, pois neles já estavam nascendo as mais importantes doutrinas dos Tratados, por ocasião dos debates entre Aristóteles e seu mestre.⁷

Tendo, pois, em vista a relevância que tais diálogos representam no sentido de se entender adequadamente ao Aristóteles “maturo” (é neste sentido que se deve ler a este estudo) são necessários alguns esclarecimentos.

Berti se opõe às teses de Jaeger referentes ao nosso filósofo⁸, pois defende que no pensamento de Aristóteles existe continuidade, ao contrário do segundo que sustenta uma mudança radical do Aristóteles da *Academia*, o qual teria aceito a doutrina platônica, para o Aristóteles da maturidade, um “cientista” que abandonara à Filosofia e teria se dedicado à investigação empírica.

⁵ E. Berti (1935), atualmente professor de História da Filosofia Antiga na Universidade de Pádua, se firmou como um dos maiores conhecedores do pensamento aristotélico neste século na seqüência de W. Jaeger e Sir W. David Ross, e suas obras estão aí para confirmá-lo. Vejam-se, e.g., os magistrais *Aristotele nel novecento* e *Le ragioni di Aristotele*, ambos traduzidos para o português.

⁶ Sobre este problema é incomparável o *Para uma nova interpretação de Platão*, de G. Reale.

⁷ Esta é a tese que já havia sido enunciada por A. P. Bos em seu *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues* e que será desenvolvida por Berti.

⁸ Crítica a tese jaegeriana mas admite que o método genético pode ser válido.

Como então entender a expressão “primo Aristotele” da obra que nos guiará neste estudo? Ora, ela refere-se exclusivamente a um fator cronológico, ou seja, ao período em que Aristóteles estava na Academia de Platão. Todavia, “já no período acadêmico Aristóteles havia desenvolvido seu pensamento original, diverso e em muitos aspectos oposto ao de Platão, e que seria mantido por toda a vida”⁹. Portanto, não se pode pensar que as obras da primeira fase do Filósofo são provisórias e destinadas ao esquecimento e à mudança completa.

W. Jaeger esforçou-se para demonstrar que o Aristóteles juvenil aderiu à *doutrina das idéias separadas*, ao *dualismo entre alma e corpo*, ao *pessimismo* e ao *ascetismo ético*, ao *idealismo e utopismo político*. Contudo, como veremos – especialmente no caso da Ética –, já nos escritos do Aristóteles acadêmico encontram-se críticas às principais doutrinas de Platão.

Se vamos tratar dos diálogos de Aristóteles, é fundamental abordar um problema que freqüentemente se levanta com relação às obras dos antigos de um modo geral: o problema da autenticidade. Bem, se a autenticidade dos Tratados já é relativamente aceita pelos grandes especialistas, o mesmo não ocorre com os diálogos. Mas pesa a favor dos apologistas da autenticidade dos mesmos (e Berti é um deles) os fatos de que eram extremamente conhecidos entre os antigos, são citados pelo próprio filósofo em seus Tratados e citados também por algumas listas antigas das obras de Aristóteles.

Isso posto, passemos agora a uma análise dos estudos feitos em torno dos diálogos aristotélicos nos quais encontramos os subsídios para entender a Ética do Estagirita pois, como pensava o próprio Filósofo, só assim podemos entender alguma coisa, vendo-a em seu nascedouro.

⁽⁹⁾ I. Düring, *Aristotle and Plato in the mid-fourth century in ERANOS. Acta Philologica Suecana*, 54, 1956, p. 109 - 120 APUD E. Berti, *La Filosofia del “primo” Aristotele*, p. 10.

II - A ÉTICA DOS PRIMEIROS ESCRITOS DE ARISTÓTELES: O DIÁLOGO *SOBRE A JUSTIÇA* (περι δικαιοσυνης)

Os dois diálogos mais relevantes e que mais têm atraído a atenção dos intérpretes do pensamento do Estagirita são o ***Sobre a Filosofia*** (Περι Φιλοσοφιας) e o ***Eudemo*** (Ευδεμο), pois ambos se destacam pelo número e extensão dos fragmentos. Entretanto o quadro sistemático iniciado com eles é coroado pelo ***Περι Δικαιοσυνης*** (***Sobre a Justiça***) e pelo ***Político*** (Περι Πολιτικου), diálogos cujo conteúdo é, evidentemente, ético-político.

O primeiro era possivelmente o mais longo e importante diálogo do Filósofo, pois era citado em primeiro lugar no catálogo de Diógenes Laércio como sendo composto por quatro livros. Também Cícero fala de quatro grandes livros sobre a justiça:

"Alter (Aristoteles) autem de ipsa iustitia quattor implevit sane grandes libros."¹⁰

É provável que em tal texto Aristóteles pretendia analisar toda política ateniense sob o critério da justiça (fragmento 1)¹¹. Mas não é só. No fragmento 4, segundo Crisipo, Aristóteles diz que se se põe fim ao prazer, é destruída a justiça e junto com ela cada uma das outras virtudes:

ο Χρυσιπποςεν τω γ περι δικαιοσυνης... Αριστοτελει περι δικαιοσυνης αντιγραφων ου φησιν αυτον ορθως λεγειν οτι της ηδονης ουσης τελουσαναιρειται μεν η δικαιοσυνη, συναναιρειται δε τη δικαιοσυνη και τωναλλων αρετων εκαστη.

Portanto podemos concluir que Aristóteles também tratou dos conceitos de fim supremo (τελους), de prazer (ηδονης) como sendo

⁽¹⁰⁾ Cícero, *Rep.* 3, 8, 12. APUD Aristotelis, *Fragmenta Selecta*, rec. Brev. Adnot. Inst. W. D. Ross.

⁽¹¹⁾ Subentenda-se que todas as citações de fragmentos referem-se à obra de D. Ross, citada na bibliografia.

relacionados à justiça (δικαιοσύνη) e outras virtudes (αρετών). Em suma, procurou resolver os problemas fundamentais da Ética presentes até os dias atuais.

Werner Jaeger defende que o *Sobre a Justiça* está em íntima relação de afinidade com a *República* de Platão, posto que o temário e percurso são basicamente os mesmos. Diz Jaeger: “Es com frecuencia posible mostrar que tal o cual diálogo aristotélico está modelado sobre tal o cual platónico, especialmente en lo que se refiere al contenido...”; e na nota 8 ao texto diz: “Que los libros *De La Justicia* están modelados sobre la *República* puede inferir-se com certeza 1) de la existencia de tantos diálogos parecidos y 2) del hecho de que Cicerón hace uso de ambas obras en su *De Republica*...”¹²

Convém, entretanto, refletir se o fato da similitude de temas entre os dois diálogos supra citados e o uso concomitante deles por Cícero são critérios válidos para determinarmos a semelhança dos conteúdos. Um mínimo de equilíbrio nos força a dizer *não* e, como demonstraremos, os fatos também.

O diálogo em questão expõe um conceito de justiça ético e político; condena o imperialismo ateniense e identifica a justiça com a moderação nas relações entre os Estados; denuncia a incompatibilidade entre a assunção do prazer como fim último e o exercício da justiça como síntese de todas as virtudes, o que supõe uma hierarquia dos valores éticos, aí sim com uma clara inspiração platônica.

Na interpretação de Paul Moraux¹³, que é objeto dos estudos de Berti (e que passaremos a comentar agora), a compreensão do diálogo *Sobre a Justiça* depende dos fragmentos, das referências do próprio Aristóteles no livro III da *Política*¹⁴ e de diversos momentos da *Ética a Eudemo*.

⁽¹²⁾ W. Jaeger, *op. cit.* p.42.

⁽¹³⁾ *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la Justice"*. Louvain, Publications universitaires de Louvain, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1957 (“Aristote, Traductions et études”) cit. p. Berti.

⁽¹⁴⁾ No livro III da *Política*, Aristóteles distingue três espécies de governo (thv archv eidh posa) e diz que esta distinção já fizera nos diálogos exotéricos.

De acordo com Moraux, a confirmação destas suposições derivaria do fato de que os Tratados se referem aos diálogos ao abordar os temas supra mencionados¹⁵. Entretanto, é mister lembrar que em muitos casos Aristóteles não cita o nome do diálogo ao qual se refere, o que oferece a possibilidade de diferentes interpretações.

Os elementos doutrinários que emergem desta interpretação admitem uma analogia entre as formas de governo possíveis na cidade e as existentes no interior da casa do cidadão. E a partir daí surge uma conexão entre a *Teoria dos Tipos de Governo* e o tema da justiça, em virtude da qual a justiça se configura como tendo uma estreita relação de subordinação entre os componentes da cidade e, paralelamente, da família.

Este contexto doutrinário, segundo Moraux, refere-se à *Teoria da Formas de Amizade* descrita nas *Éticas*, a qual supõe a divisão da alma humana em partes e a admissão de relações de tipo “social” entre elas. Conseqüentemente, a analogia entre cidade e família se estende à teoria da amizade e ao indivíduo humano, como composto de partes diversas reguladas entre elas numa relação de subordinação, justiça e amizade.

“... la analogia fra città e individuo viene esplicitamente connessa al concetto della giustizia mediante l’affermazione che la giustizia in una città há lo stesso carattere e la stessa forma che in un privato cittadino. Inoltre la felicità dell’individuo, così come quella della città, viene identificata com la virtù, per mezzo di una distinzione dei beni in beni esterni, beni dell’anima e beni del corpo, che ritorna nel II libro dell’ *Etica Eudemea*¹⁶ congiuntamente a una citazione dei logoi essoterici.”¹⁷

Segue-se, ainda, a divisão da alma humana em partes entre as quais existe uma relação de subordinação que pode ser julgada como

⁽¹⁵⁾ Veja-se, e.g., o livro VII da *Ética a Eudemo*.

⁽¹⁶⁾ Arist. *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1218b 32-34.

⁽¹⁷⁾ E. Berti, *La Filosofia del “primo” Aristotele*. p. 376.

relação de justiça e amizade e a distinção entre ποιησις e πραξις, retornando nos livros I e VI da *Ética a Nicômaco*, sempre fazendo referência aos diálogos. Trata-se, pois, da distinção entre uma parte racional (λογον εχον) e uma irracional (αλογον) que é dividida, por sua vez, em outras duas partes: a φυτικον (causa do nutrir-se e do crescer), sem nenhuma relação com a razão; e αειθυμητικον, que pelo contrário relaciona-se com a razão porque a obedece freqüentemente. Não se pode dizer que a alma racional divida-se em duas e sim que possui uma dupla função ou finalidade cognoscitiva: uma ocupa-se com as coisas imutáveis tendo em vista a ciência e a segunda com as coisas mutáveis objetivando a ação moral (πραξις) ou a produção (ποιησις).

Assim, no interior do homem se estabelecem relações semelhantes às que caracterizam a cidade e a família. A razão deve comandar o corpo do mesmo modo que o senhor comanda o escravo ou o tirano a seus súditos. Na adequação de cada relação à natureza de seus termos se constitui a justiça. Encontramo-nos, destarte, frente a uma teoria geral – ética e política – que deve remontar a uma obra bem determinada, na avaliação de Moraux. E tal obra só pode ser o *Περί δικαιοσυνης*, pela afinidade entre a doutrina mencionada e a assunção geral da *República* de Platão, da qual, conforme Moraux, o diálogo *Sobre a Justiça* seria uma imitação.

O fato de haver atribuído ao diálogo aristotélico tal conteúdo doutrinal permite à Moraux encontrar vários traços do diálogo no *De Republica* de Cícero, no *Primeiro Alcebiades* de Platão e outros.

Segue-se da teoria de Moraux uma série de inferências: no diálogo em questão Aristóteles havia considerado a justiça como obediência às leis (νομικον) e como síntese de todas as virtudes. Em seguida, Aristóteles substitui essa idéia pela de justiça como igualdade (ισον), isto é, repartição de deveres e direitos proporcionais aos méritos do cidadão. O fundamento das leis mutáveis e convencionais (νομικον δικαιον), portanto, estaria constituído por aquilo que é justo por natureza (φυσικον δικαιον), ou seja, o igual respeito dos indivíduos e dos méritos de todos os membros da comunidade. Isso seria aplicado por fim à

família e ao indivíduo, posto que a justiça é ordem e equilíbrio conforme a natureza.¹⁸

Por fim, Moraux conclui com uma avaliação das relações entre o **Sobre a Justiça** e o platonismo, destacando a inegável afinidade entre o paralelismo homem-cidade, a idéia de justiça como ordem harmoniosa das partes, a polêmica anti-hedonista e as correspondentes doutrinas de Platão.

Entretanto Moraux também pensa ser possível destacar uma fundamental divergência entre o pluralismo realístico pelo qual Aristóteles admite diversas formas de governo e, logo, diferentes maneiras de realizar a justiça, e aquilo que ele chama de “unitarismo” idealista de Platão, que aproxima a justiça a uma ideal e celebra uma só ciência como adequada ao detentor da autoridade política.

Outra afinidade fundamental entre a doutrina do **Sobre a Justiça** e o platonismo, sustentada por Moraux, refere-se a Antropologia. Esta admite de fato uma divisão da alma em partes ao mesmo modo de Platão¹⁹. A diferença é que esta divisão volta a aparecer nos Tratados, mas nestes, diferentemente de Platão – que pensa a relação corpo-alma como uma relação de oposição –, Aristóteles insiste na “colaboração” entre corpo e alma.

Se comparado com o **Protréptico**, o diálogo **Sobre a Justiça** dá origem a um ideal diferente daquele (que é puramente contemplativo), um ideal mais terreno, que admite também as virtudes práticas, que consiste no exercício ordenado das partes não racionais da alma.

Berti admite que esta observação seja suficientemente fundada mas objeta que ela não esclarece uma autêntica mudança de perspectiva entre o **Protréptico** e o **Sobre a Justiça**. Aristóteles não havia abandonado o ideal ético do primeiro, pois uma eventual diferença

⁽¹⁸⁾ Cf. Moraux, *op. cit.* p.109-140.

⁽¹⁹⁾ Em Platão três partes e em Aristóteles duas, mas a parte irracional comporta as partes irascível e concupiscível com uma subordinação hierárquica da alma em relação ao corpo.

entre os dois diálogos é devida unicamente à diferente destinação das duas doutrinas morais: a do **Protréptico** se destina ao filósofo, ao “homem excepcional”, e a do **Sobre a Justiça** ao homem comum e ordinário.

Em linhas gerais, o pensamento de Moraux na avaliação da posição dos dois diálogos apresenta problemas, pois o **Sobre a Justiça** estaria situado cronologicamente depois do **Protréptico** e isso não pode ser sustentado pois se assim fosse o segundo estaria em conformidade com a Teoria das Idéias separadas, o que não acontece. Assim, ambos pertencem à mesma fase do desenvolvimento de Aristóteles.²⁰

III - O POLÍTICO (Περι Πολιτικού)

Diógenes Laércio atestou em seu catálogo das obras de Aristóteles a existência de dois livros sobre a política: Περι Πολιτικού α β. O significado do título é explicado por Cícero, ao afirmar que Aristóteles ensinou “qualem in republica principem esse conveniret”²¹. Isso nos leva a entender que o termo πολιτικός em Aristóteles designava aqueles que estão no governo da Πολις, o estadista, exatamente como no homônimo diálogo platônico. Deve-se supor, daí, que entre essa obra de Aristóteles e aquela do mestre há alguma afinidade.

O fragmento mais importante do diálogo²² é o segundo, que contém uma citação literal de Aristóteles:

παντων γαρ ακριβεστατον μετρον ταγαθον εστιν

Jaeger assim traduziu: “O bem é a medida mais exata entre tudo”²³ (*das Gute ist das allerexakteste Mass*) e a interpretou como sendo uma alusão à idéia platônica de Bem. E prossegue: “En la

⁽²⁰⁾ Cf. Berti, *La Filosofia del “Primo” Aristotele*, p. 380.

⁽²¹⁾ Cícero, *De Fin.* V, 4, 11

⁽²²⁾ que era um diálogo também Cícero é quem esclarece: “Aristotelem denique quae de Republica et praestanti viro ipsum loqui”, *Q.Fr.* III, 5, 1.

⁽²³⁾ Jaeger, *op. cit.* p. 106.

República era la Forma del Bien el fundamento del Ser y de la cognoscibilidad del mundo real entero. Según el *Filebo* e el *Político* de Aristóteles, es la razón de ello ser la medida más alta y universal, la unidad absoluta que hace el mundo de las Formas determinado, 'simétrico' y por ende real, bueno y cognoscible"²⁴. Tal interpretação leva necessariamente à conclusão – que Jaeger explicita literalmente – de que Aristóteles aderiu à doutrina platônica das Idéias separadas.

O julgamento de Jaeger foi aceito quase que pela totalidade dos estudiosos até que R. Stark, em um artigo célebre²⁵, traduziu o fragmento de maneira completamente diferente: “para cada coisa o bem (que é próprio de cada coisa) é a medida exatíssima” (*denn für alles ist das Gute genauestes Mass*). Com isso Stark consegue fazer com que o Bem, como seria mais razoável no caso de Aristóteles, assuma sua função de critério de valor para todas as coisas, imanentizando-o na ação. Ou seja, o fragmento não oferece margem para associá-lo a doutrina das idéias separadas; o bem do qual fala não é a idéia de Bem e de Uno, mas o *Fim* da ação moral.

O próprio Aristóteles com clareza nos força a admitir a interpretação de Stark:

“... se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno ...”²⁶

A tese de Jaeger não subsiste, pois a virtude e o bem são a medida para cada coisa singular. Jaeger defendeu sua posição dizendo que a referida medida não é quantitativa mas qualitativa; o Bem de que fala Aristóteles, segundo Jaeger, lança sem dúvida uma ponte entre a idéia de Bem na *República* e o Deus das *Leis*.

Berti responde, porém, que de fato devemos reconhecer certas relações entre a sentença do *Político* (“o bem é a medida”) e a *República*, mas jamais com as *Leis* (“Deus é a medida”). O problema

⁽²⁴⁾ *ibid*, p. 107.

⁽²⁵⁾ *Aristotelesstudien*, München, Beck, 1954, 12 (“Zetemata”, 8)

⁽²⁶⁾ Arist. *Ética Nicomáquea*, 1176 a 16 - 18.

é que Jaeger negligencia o fato que entre a *República* e as *Leis* está o diálogo aristotélico *Sobre a Filosofia*, contemporâneo ao *Político* de Aristóteles, no qual o Filósofo desenvolve uma nova concepção de Deus como mente reguladora do Mundo, idéia esta completamente estranha à *República*. Na verdade, o *Político* desempenha o papel de termo médio entre a doutrina da *República* e a das *Leis*.²⁷

Vejamos, então, algumas observações relevantes com relação ao diálogo *Sobre a Filosofia* (Περὶ φιλοσοφίας).

Cícero, novamente, é o responsável por conhecermos uma parte interessante do conteúdo do diálogo, citado por Berti:

“E Aristotele nel terzo libro sulla filosofia crea molta confusione dissentendo dal suo maestro Platone. Ora infatti attribuisce ogni divinità alla mente, ora dice che il mondo stesso è un dio, ora ne prepone al mondo uno diverso e gli attribuisce funzioni tali da reggere e conservare il moto del mondo mediante una specie di rotazione. Indi dice che è un dio l'elemento ardente del cielo, non rendendosi conto che il cielo è una parte del mondo, il quale altrove egli stesso há designato come un dio”²⁸

Logo vemos que o livro III do diálogo ocupava-se com o problema de Deus, e dada a complexidade a qual Cícero se refere, somos levados a pensar que a argumentação ocupava, no mínimo, todo o livro III. E, além disso, evidentemente a argumentação era contra Platão.

Sabe-se que Fílon pensava que Deus (o Demiurgo) era essencialmente providência (προνοια) e que deus era a causa da ordem cósmica. Sabe-se também que tais concepções de Fílon muito provavelmente vieram do diálogo aristotélico. Portanto, Aristóteles certamente compôs seu diálogo na perspectiva de uma continuidade com o

⁽²⁷⁾ Cf. Bert, *La Filos. del "Primo" Arist.*, p. 497.

⁽²⁸⁾ Cícero, *De natura Deorum*, I, 13, 33 (frag. 26, Ross) APUDE E. Berti, *La Fil. Del "Primo" Arist.*, p. 279.

Timeu platônico, embora mais para corrigi-lo e rejeitar²⁹ a cosmogonia platônica do que para aceitá-lo literalmente.³⁰ Sinal do desenvolvimento independente do pensamento do Estagirita.

Portanto, assim como o Deus de Aristóteles já nos primeiros escritos não era o Deus platônico, o bem do *Político* de Aristóteles não é a idéia de Bem da *República*. Resulta assim estabelecida a posição do diálogo na linha de desenvolvimento da última Filosofia de Platão e da primeira Filosofia de Aristóteles.

IV - CONCLUSÃO

Como espera-se ter ficado claro, este estudo procurou abordar a filosofia de Aristóteles sob duas perspectivas: 1ª as características do pensamento ético na primeira fase do Filósofo; e 2ª as eventuais relações que este apresenta com o pensamento platônico.

Para isso nos valem da obra hoje considerada ponto de referência para os estudos sobre Aristóteles, *La Filosofia del "Primo" Aristotele*, em confronto com aquela que desempenhou o mesmo papel na primeira metade deste século, o *Aristóteles* de Werner Jaeger.

Resulta deste tipo de procedimento que a filosofia aristotélica é marcada por um desenvolvimento considerável entre as suas produções no período acadêmico e a maturidade de Aristóteles, como seria de se esperar. Entretanto não se deve pensar que neste caso o "desenvolvimento" foi caracterizado por mudanças radicais, abandonos de concepções, como nos levaria a supor o método jaegeriano.

Na verdade, e isso espera-se ter sido demonstrado, as principais linhas doutrinárias da "última" filosofia aristotélica já estavam presentes em sua "*prima*" filosofia. Como diz Berti,

⁽²⁹⁾ Além do testemunho de Cícero a respeito da polêmica entre Aristóteles e seu mestre, isso é comprovado pelo fragmento 16, no qual o filósofo expõe a célebre doutrina de Deus como Motor Imóvel de sua maturidade.

⁽³⁰⁾ Cf. Berti, *ibid*, p. 286.

“La filosofía del primo Aristotele può essere definita il tentativo di dare un contenuto il più possibile rigoroso e coerente alla paideia platónica: in tal modo essa si inserisce perfettamente nel ripensamento unitario della storia della filosofia greca, che costituisce il maggior contributo di Werner Jaeger agli studi concernenti questo settore.”³¹

Neste parágrafo chama-nos a atenção dois elementos: 1^o a importância da noção de Paideia³² e sua relação com o problema Ético³³; 2^o a possibilidade de se pensar a filosofia grega unitariamente, em uma relação de continuidade, continuidade aliás que está no próprio pensamento de Aristóteles e que Jaeger, apesar de sua inegável contribuição, não conseguiu vislumbrar.

Assim como Platão, Aristóteles havia admitido a necessidade de lógica e ontológica da transcendência – a experiência em si mesma é insuficiente para uma adequada compreensão da realidade –, mas desde o princípio³⁴ Aristóteles já se afastava de seu mestre ao revelar a dificuldade de separar *idéia* e *coisa*. Aristóteles não combate que a *idéia* seja o *princípio de unidade das coisas* mas que a *idéia* seja *extrínseca* às coisas mesmas.³⁵ Igualmente no campo da Ética constatamos continuidade e, ao mesmo tempo, superação se comparados os pensamentos destes pilares da civilização ocidental.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid, Gredos, 1998.

⁽³¹⁾ Berti, *La Filosofía del “Primo” Aristotele.*, p. 487.

⁽³²⁾ Sabemos que num primeiro momento a Academia de Platão pretendia formar o bom político.

⁽³³⁾ Este problema é de máxima importância, mas dada a natureza deste estudo não é possível nem razoável fazer mais que citá-lo.

⁽³⁴⁾ Veja-se o diálogo *Περὶ ἰδεῶν*, e.g.

⁽³⁵⁾ Cf. Berti, *op. cit.*, p. 493.

BERTI, Enrico. *La Filosofia del "Primo" Aristotele*. 2ª ed. Milano, Vita e Pensiero, 1997.

JAEGER, Werner. *Aristóteles*. C. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

ROSS, W. David. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford, Oxford University Press, 1987.

DEMOCRACIA E SOCIALISMO: UMA LEITURA DO PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DE JOHN STUART MILL

Maria Cristina Leite GOMES

Mestranda em Filosofia – Ética
PUC-CAMPINAS - BOLSISTA CAPES

ABSTRACT

O pensador inglês John Stuart Mill viveu a Inglaterra do século XIX e a efervescência dos movimentos sociais em toda a Europa. Como profundo conhecedor do seu tempo e dos anseios do povo, Mill construiu ao longo da sua obra um projeto no qual procurava atacar os principais problemas da sociedade, propondo uma renovação social. Mas sua atuação não se limitou ao campo teórico. Como Membro do Parlamento, cargo que exerceu de 1865 a 1868, Mill defendeu entre outras propostas, o direito de voto das mulheres e a extensão do direito de voto aos trabalhadores, tendo também participado da Liga das Reformas e da primeira sociedade pelo sufrágio feminino.

Neste trabalho procuramos trazer uma leitura destas preocupações de Mill, encontradas, entre outras, em suas obras: *Princípios de Economia Política*, *Sobre a Liberdade*, *Idéias sobre a Reforma parlamentar*, *Considerações sobre o Governo Representativo*, *A submissão das mulheres* e na obra

editada postumamente *Sobre o Socialismo*. Nelas Mill nos apresenta seus projetos e idéias acerca da Democracia, do Socialismo, das classes trabalhadoras, do papel das mulheres na vida social e política, além de outros importantes temas, buscando soluções para os graves problemas sociais de seu tempo e que ainda hoje merecem a atenção de todos os que se debruçam sobre a filosofia social e política.

INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho é apresentar alguns dados para a análise do utilitarismo clássico, especificamente o de Mill, por entendermos que este não só respeita os direitos humanos, como lhe proporciona uma base legitimadora possível, além de ser suficientemente atraente para servir, devidamente reformulado, como uma ética que vise o futuro.

Apoiando-me nas palavras de Esperanza Guisán, além destes, como se fosse pouco no terreno da práxis social e política nestes tempos de aparente “*crise das ideologias*”, a “*filosofia moral e política de Mill parece oferecer, devidamente equilibradas e conectadas, as melhores conclusões da tradição socialista e da tradição liberal*”.

Utilizei como base para as reflexões aqui apresentadas, as discussões editadas por John SKORUPSKI em *The Cambridge Companion to Mill*, de 1998, e os vários artigos e livros que Esperanza GUISÁN vem produzindo sobre este tema. Estas leituras fizeram com que eu percebesse que não era infundada a crença que eu tinha desde que me debrucei sobre a obra de Mill, num socialismo milleano, mesmo que matizado, presente principalmente no Livro IV de *Princípios de Economia Política*, nas abordagens contra qualquer forma de sujeição que aparece em *Considerações sobre o Governo Representativo*, *Sobre a Liberdade* e *A submissão das Mulheres*, na análise que faz sobre a

trajetória do seu pensamento na *Autobiografia*, e no seu texto publicado postumamente e praticamente desconhecido no Brasil *Sobre o Socialismo*.

Pretendo aqui levar à discussão o pensamento deste autor. Como diz Guisán, “em mais de um sentido estamos todos esperando por Mill. E Mill por sua vez espera ser lido e compreendido como merece.”

I - A DEMOCRACIA

Durante um comício na sua campanha para se eleger membro do Parlamento, perguntaram para Mill se ele reconhecia a frase: “as classes mais baixas têm vergonha de mentir, ao contrário dos mentirosos mais habituais”, ele respondeu “eu escrevi” esta frase. A platéia constituída em grande parte das classes trabalhadoras, aplaudiu ruidosamente. Com isso pretendo mostrar apenas uma breve característica de Mill para com as classes trabalhadoras. Para ele, os trabalhadores tinham capacidade e vontade de melhorar, independente das suas qualidades morais e intelectuais. Para tanto ele os quis prover com as oportunidades que permitissem tal melhora e isto não significa impor lhes sua própria concepção de interesses, mas aumentar as oportunidades para que pudessem expressar seus interesses. Isto seria feito sujeitando-os não ao controle, mas a várias influências de pessoas capazes para melhorar seu cultivo mental e assim alargar seus interesses.¹

Apesar de suas esperanças em relação ao bem-estar futuro dos trabalhadores, Mill temia que, em seu presente estado de ignorância, eles viessem a dominar a vida social e política, e considerando que o destino da liberdade e do desenvolvimento individual eram suas preocupações principais, Mill buscou empreender uma reforma social e política que garantisse uma maior diversidade de visões.

⁽¹⁾ Cf, TEN, C.L. *Democracy, socialism, and the working class*. In: SKORUPSKI, John. *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge University Press, 1998.

Em 1865 Mill foi eleito membro Liberal do Parlamento por Westminster e serviu por um mandato até 1868. A maior parte de seu trabalho esteve voltada à tentativa de ampliar o direito de voto. Considerou encorajadora sua tentativa fracassada de dar às mulheres o direito de voto como *“talvez o único serviço realmente importante que eu executei na qualidade de membro do Parlamento”*².

O movimento em favor do voto das mulheres ganhou mais votos do que o esperado, e isto tornou Mill justificadamente orgulhoso do novo impulso que este movimento tomou na luta para estender o direito de voto para as mulheres.

Outro projeto fracassado que contou com o apoio de Mill foi o de reforma de Gladstone de 1866, o qual, se houvesse passado, ampliaria o direito de voto das classes trabalhadoras até constituírem cerca de um quarto do eleitorado total da Inglaterra e Gales. A derrota desde projeto provocou a renúncia do governo de Lord John Russell e Gladstone, sendo substituído por Lord Derby e Disraeli. Este episódio provocou dois incidentes públicos de confronto com o governo e com a polícia, nos quais o papel de Mill foi crucial na defesa dos interesses e da segurança dos trabalhadores. Em seu relatório sobre estes eventos Mill mostra como apoiou consistentemente as aspirações da classe trabalhadora. Ele sempre acreditou ter uma concordância quase sem igual com a classe trabalhadora e que naquela ocasião ele era o único que poderia evitar o desastre de um confronto entre os membros da liga da reforma e as tropas. *“Nenhuma outra pessoa, eu acredito, tinha naquele momento a influência necessária para conter as classes trabalhadoras, exceto o Sr. Gladstone e o Sr. Bright, nenhum dos quais estava disponível”*.³

Para Mill seria em benefício dos próprios trabalhadores e da nação como um todo que a classe trabalhadora fosse trazida para o fluxo central da política e tivesse voz significativa no Parlamento. Mas

⁽²⁾ MILL, CW I:285. As citações de Collected Works (CW) são feitas a partir de TEN, C.L., op. cit. p. 373.

⁽³⁾ CW I:279. (TEN, p. 374).

ele não queria que eles ou qualquer outro grupo único dominasse a vida social e política.

O pensamento democrático de Mill, apesar de haver mudado em relação a dispositivos específicos, como voto secreto, por exemplo, mantinha-se numa consistência total em relação aos seus princípios fundamentais de bom governo. Apesar de algumas controvérsias, pensadores como John M. Robson acreditam que Mill era um democrata consistente. Diz Robson: “*Assim quando se lança a questão, por quem o governo deveria ser escolhido? Não há nenhuma dúvida sobre a resposta de Mill. Ele é um democrata. Desde a época de sua primeira simpatia com o populum romano até os seus últimos escritos o tema de controle popular transpassa os seus pensamentos*”⁴. É claro que para considerarmos Mill um democrata precisamos analisar qual o sentido que damos para este termo. Se por democrata entendemos alguém que acredita que o voto de cada pessoa deve ter exatamente o mesmo valor que o voto de todas as outras pessoas, Mill não é, certamente, um democrata. Para ele “*Alguns são sábios, e alguns são o contrário*”⁵, e ele pretendia dar maior peso às visões dos sábios. Neste sentido são notáveis as declarações que Mill faz a favor da excelência humana, em todas as suas obras. Mas aqui é interessante notar como ele combinou suas diferentes preocupações e perspectivas em uma demonstração coerente dos princípios fundamentais do bom governo.

Mill acredita ser necessário que certas condições estejam satisfeitas para que uma forma de governo se realize. Deve haver uma vontade por parte das pessoas para fazer o que for necessário para preservar a forma de governo, tal como defendê-lo se estiver sob ataque. E elas devem estar dispostas e serem capazes de executar os deveres que lhes são requeridos sob a forma de governo. Dentro dos limites fixados por estas condições, a forma apropriada de governo em uma sociedade particular é uma questão de escolha.

⁽⁴⁾ ROBSON, John M. *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press. London: Routledge and Kegan Paul, 1968, p. 224. apud TEN, C. L. op. cit.

⁽⁵⁾ CW XXIII: 479 (TEN, p. 374)

O princípio ou critério mais importante que deveria determinar a escolha, segundo Mill, é que a forma de governo deve promover as capacidades das pessoas, a sua *“virtude e inteligência”*. Isto é, as instituições políticas de uma sociedade têm em Mill o papel de *“uma agência de educação nacional”*. Se as pessoas ainda não estiverem prontas para se governar e exigirem um déspota para os governar, então a função do déspota é prepará-los para o próximo estágio de progresso social. Um despotismo auto-perpetuado nunca é justificado. Uma forma de governo deve estar engrenada com as capacidades das pessoas, mas tem que prepará-las para ir além, através do desenvolvimento de suas capacidades. As instituições políticas deveriam também colocar as capacidades das pessoas a serviço da condução dos negócios públicos.

Aplicando este critério para o bom governo, Mill conclui que a democracia é idealmente a melhor forma de governo. Com isso ele quer dizer que se as condições sociais que tornam isto possível estão presentes, então uma forma democrática de governo satisfará o critério de um bom governo em um grau maior do que todas as alternativas. Para Mill, deixar uma pessoa não ter nada o que fazer por sua pátria, é torná-la indiferente a ela. Foi dito há muito tempo, que em um despotismo há no máximo um patriota, o déspota; e esta declaração repousa em uma avaliação justa dos efeitos da sujeição absoluta, até mesmo para um mestre bom e sábio.⁶

Mill acredita na superioridade do caráter ativo e a democracia promove mais este caráter. *“O máximo de efeito revigorante da liberdade no caráter é apenas obtido quando a pessoa agiu por ser ou estar querendo se tornar um cidadão tão completamente privilegiado quanto qualquer outro”*, diz ele.⁷

A participação nos negócios públicos faz com que as pessoas desenvolvam interesses diferentes dos seus próprios interesses, e aumentem, assim, suas perspectivas. A parte moral da instrução

⁶ CW XIX: 400-01 (TEN, p. 376)

⁷ CW XIX: 411 (TEN, p. 376)

oferecida pela participação do cidadão em funções públicas é ainda mais importante. Ele é chamado a pesar interesses que não são os seus; para ser guiado, no caso de reivindicações contraditórias, por uma regra diferente que as suas parcialidades privadas; para aplicar, em cada turno, princípios e máximas que têm por sua razão de existência o bem comum; e ele normalmente se encontra trabalhando com pessoas mais familiarizadas com estas idéias e operações, assim, este estudo proverá razões para a sua compreensão e estimulará seus sentimentos para com o interesse geral. Para se sentir parte do público, o que quer que seja para o benefício público será para o seu próprio benefício.⁸

Quanto maior for esta participação mais ganha a comunidade, porém quando esta atinge um tamanho que não permite mais que todos participem diretamente do governo é necessário o estabelecimento do Governo representativo. A soberania suprema será exercida por todos os cidadãos, cada um dos quais irá também ocasionalmente ter a oportunidade de participar pessoalmente nos negócios públicos seja em nível local ou nacional.

Apesar da opinião elevada que Mill tem das outras classes em relação à classe dos trabalhadores, ele acredita que estes são melhores na defesa de seus interesses, e por isto é importante a defesa dos seus direitos políticos. A participação política das classes trabalhadoras não só assegura a sua auto-proteção mas também as faz auto-dependentes e maximiza a prosperidade geral da comunidade. Por outro lado, sua exclusão do processo político não implicará necessariamente que seus interesses e direitos sejam ignorados deliberadamente, mas que sejam simplesmente negligenciados até mesmo por membros sinceros e bem-intencionados das outras classes.

Diz Mill sobre o governo: "O sistema representativo deve ser assim constituído para manter este estado de coisas: não deve permitir que nenhum dos vários interesses seccionais

⁽⁸⁾ CW XIX: 412 (TEN, p. 376)

*seja tão poderosa ponto de ser capaz de prevalecer contra a verdade, a justiça e os outros interesses seccionais combinados. Deve sempre haver um tal equilíbrio preservado entre os interesses pessoais de forma a deixar qualquer um deles dependente para seu sucesso, de levar consigo pelo menos uma grande parcela daqueles que agem por motivos mais altos, e visões mais compreensivas e distantes."*⁹

A concepção de democracia de Mill é de que o governo é no final das contas responsabilidade das pessoas, e no qual cada grupo é capaz de proteger seus interesses. Mas para ele democracia é também um sistema de governo no qual nenhum grupo isoladamente tem poder absoluto sobre os demais. A participação política não é vista apenas como um meio de proteger os interesses legítimos das pessoas, mas também como um processo educativo no qual se aumentam seus sentimentos e interesses. As funções de legislação e administração devem estar nas mãos de peritos, enquanto a função principal do Parlamento é ser um lugar para a discussão de idéias. Sua maior esperança era que, apoiada por vários dispositivos, as discordâncias estivessem baseadas em opiniões diferentes, e não em interesses seccionais diferentes.

II - A SUBMISSÃO

Estes princípios não guiaram as propostas de Mill apenas sobre democracia mas também em relação a organização econômica. Para Mill, as classes privilegiadas e poderosas sempre usaram o seu poder para defender seus próprios interesses, fazendo com que as pessoas precisassem ser protegidas daqueles que seriam denominados seus protetores. Relatórios policiais mostram que maridos que supostamente deveriam proteger as suas esposas, e pais às suas crianças, são acusados de brutalidade e tirania.

⁹ CW XIX: 447 (TEN, p. 379)

As classe trabalhadoras, então, não poderão aceitar um estado de dependência dos seus empregadores quando se percebe interesses opostos aos seus próprios. Para Mill um importante efeito da melhoria na educação e inteligência dos trabalhadores seria a redução da superpopulação. As mulheres alcançariam, assim, um grau de independência social e poderiam passar a ter uma ocupação industrial.

Os trabalhadores não estão preparados para tratar a relação de empregador-empregado como permanente; por ser uma relação de dependência, os trabalhadores e os capitalistas não farão justiça uns aos outros em uma tal relação. Mill sugere uma sociedade de cooperação entre os trabalhadores e os capitalistas na qual cada um dos sócios tem uma parte dos lucros totais. Ele acredita que uma tal sociedade é economicamente eficiente e moralmente benéfica para todos os envolvidos. Cada um dará o seu melhor para fazer da sociedade um sucesso.

Mas Mill considera a cooperação entre capitalistas e trabalhadores apenas um passo necessário para a desejável efetivação de uma associação entre os próprios trabalhadores, que possuirão coletivamente o capital e trabalharão sob uma administração que eles mesmos escolheram.

Nestas associações de trabalhadores eles não precisarão pagar para os capitalistas um “imposto” pelo uso do capital, fazendo com que eles acumulem assim o seu capital. Mill se utiliza para apoiar sua teoria de exemplos de associações de trabalhadores em Paris, construídas em bases humildes, com poupanças escassas, que exigiram disciplina mas atingiram excelentes resultados. Diz ele:

“As mesmas qualidades admiráveis fizeram com que essas associações conseguissem vencer as primeiras lutas, levaram-nas à sua prosperidade crescente. As suas normas disciplinares, em vez de serem mais brandas, são mais rigorosas do que as das oficinas comuns; todavia, por serem normas impostas pelas próprias pessoas que as cumprirão, e por visarem manifestamente ao bem da comunidade, e não a conveniência de um empregador que se considera ter

um interesse oposto, são observadas com muito mais fidelidade, e a obediência voluntária traz consigo um sentimento de valor e dignidade pessoal."¹⁰

Mill presta atenção às operações detalhadas destas associações e nota com satisfação que eles abandonaram a idéia de que todos deveriam receber salários iguais, independente do tipo de trabalho feito. *"Quase todas abandonaram esse sistema, e depois de fixarem, para cada um, determinado mínimo, suficiente para a subsistência, distribuem toda a remuneração que sobra, com base no serviço feito: a maior parte delas está até dividindo os lucros no fim do ano, na mesma proporção que os ganhos"*¹¹. Os novos associados não precisam entrar com capital para as associações. Eles entram como sócios mas recebem durante alguns anos uma parte menor dos lucros. Os sócios são livres para deixar as associações embora eles não possam retirar nada do capital. O capital nunca será dividido.

Mill também tece comentários sobre as prósperas experiências das associações de trabalhadores na Inglaterra. A sua razão para entrar em tais detalhes é aparentemente mostrar que a idéia das cooperativas de trabalhadores é completamente possível. Diz ele:

*"Difícilmente é possível deixar de encarar com esperança as perspectivas da humanidade, quando, em dois países líderes do mundo, as camadas anônimas da sociedade contêm trabalhadores simples que, pela sua integridade, bom senso, auto-controle e confiança nos outros, foram capazes de coroar essas nobres experiências com o sucesso atestado pelos fatos registrados nas páginas que precedem"*¹².

Para Mill uma das fontes de eficiência desta associação cooperativa de trabalhadores é a limitação no número de distribuidores permitindo que um número maior de pessoas se ocupem das atividades produtivas. A outra fonte de eficiência é o incentivo dado aos trabalha-

⁽¹⁰⁾ MILL, *Princípios de Economia Política*. Livro IV, cap. 7, p. 270.

⁽¹¹⁾ Idem, *ibidem*,

⁽¹²⁾ Idem, p. 276.

dores para que façam o seu melhor para aumentar a produtividade. Segundo ele:

“Difícilmente se pode exagerar esse benefício substancial, que no entanto não é nada em comparação com a revolução moral da sociedade que o acompanharia: a cura deste mal que é a hostilidade constante entre o capital e o trabalho, a transformação de vida humana, de um conflito de classes que se batem por interesses opostos, em uma rivalidade amigável na busca de um bem comum a todos, a elevação da dignidade do trabalho, um novo sentimento de segurança e de independência na classe trabalhadora, e a conversão da ocupação diária de cada ser humano em uma escola em que se aprende a solidariedade social e a inteligência prática.”¹³

III - O SOCIALISMO

A preocupação de Mill com o bem-estar das classes trabalhadoras o conduziu a considerar mudanças fundamentais para a organização social e assim desafiar o sistema estabelecido de propriedade privada. A admissão da aquisição de “direitos” puramente políticos pelas classes trabalhadoras não faz com que se removam todas as injustiças sociais das quais eles sofrem.

Em sua *Autobiografia*, Mill descreve uma das mudanças mais importantes em relação às suas crenças que foi a aceitação de um “Socialismo qualificado”¹⁴. Ele descreve alguns dos detalhes das mudanças, que envolveram uma vontade em considerar alterações fundamentais nas instituições sociais inclusive mudanças na instituição da propriedade privada que ele considerara sacrossanta¹⁵. Ele havia pensado ser possível incrementar melhorias na população mais pobre através de uma restrição voluntária do aumento de sua população

⁽¹³⁾ Idem, p. 276 – 277.

⁽¹⁴⁾ CW I: 199. (TEN, p. 389)

⁽¹⁵⁾ CW I: 239. (TEN, p. 389)

provocada por uma educação universal. Mas agora reconhece a possibilidade de uma divisão mais eqüitativa de bens e uma transformação social importante no caráter de ambos: as classes trabalhadoras e seus empregadores unidos pelo interesse no bem comum, e não mais motivados pelo egoísmo.

A maior solidariedade de Mill com o Socialismo reside na sua análise dos males existentes na sociedade. Há uma intensidade apaixonada no modo como ele descreve estes males tanto na sua *Autobiografia* quanto em *Sobre o Socialismo*. Há um contraste muito grande entre alguns que são ricos e muitos que são pobres. “A grande maioria das pessoas ainda é forçada pela pobreza a ficar presa a um lugar, a uma ocupação, em conformidade com os interesses de um empregador”¹⁶. Uma proporção muito grande das “classes trabalhadoras” é dependente da caridade. “Alguns nascem sem trabalho, outros nascem em uma posição na qual eles podem até ficar ricos através do trabalho, mas a grande maioria nasce para trabalhar duramente e se manter na pobreza ao longo de vida, aumentando os números da indigência”.¹⁷

Para Mill, em concordância com a análise socialista, a origem do mal da má-conduta social, incluindo o crime, está na pobreza, na ociosidade, na má educação ou na sua falta, que são o resultado de arranjos sociais defeituosos. Mas ele rejeita o argumento socialista contrário à livre concorrência. Para os Socialistas a livre concorrência é moralmente ruim porque coloca as pessoas umas contra as outras tendo em vista apenas os seus ganhos. Isto também é economicamente prejudicial porque provoca a queda dos salários e a bancarrota dos produtores. Para Mill, porém, a mesma competição que pode abaixar os salários, pode elevá-los.

Se a livre concorrência entre os produtores produz uma diminuição no preço dos produtos, só raramente conduz a um monopólio, embora para alguns produtores com maior capital, investir em

⁽¹⁶⁾ CW V: 710. (TEN, p. 389)

⁽¹⁷⁾ CW V: 714. (TEN, p. 389)

maquinaria melhor permitirá que tenham mais vantagens sobre os produtores menores. Mill reconhece que o alto estímulo à competitividade moderna pode levar à adoção de práticas fraudulentas para aumentar os lucros. Mas a cura para este mal não depende da adoção do socialismo.

Mill também discorda dos socialistas em relação à desproporcionalidade dos lucros de capital em comparação com os salários dos trabalhadores. Para ele os capitalistas têm direito ao retorno do investimento referente aos riscos de produção, e mais, os trabalhadores ganhariam menos se alguns dos lucros fossem divididos entre eles, do que se fossem usados para o desenvolvimento de maquinário e com a redução de custos com os distribuidores. Mill também discorda das argumentações dos socialistas, de que os males provocados pelos arranjos sociais estão aumentando; ao contrário, para ele as condições das classes trabalhadoras estão melhorando gradualmente. Talvez ingenuamente, o otimismo progressista de Mill o faz constatar que isto não só deve acontecer mas que efetivamente vai acontecer. Diz ele:

“conforme a civilização avança, este modo de concebermos a nós mesmos e a vida humana é considerado cada vez mais natural. Todos os casos levados a termo pelo progresso político o tornam possível, eliminando as causas de interesses contrapostos e nivelando aquelas desigualdades nos privilégios que a lei ampara entre indivíduos e classes, por causa dos quais existem grandes setores da humanidade cuja felicidade se esqueceu na prática.”¹⁸

Por outro lado, Mill está em completo acordo com os socialistas sobre os males do atual sistema de propriedade privada, apesar de não concordar com todas as suas propostas. Ele faz uma distinção entre os socialistas revolucionários e o socialismo de pessoas como Owen e Fourier. Não se ocupa muito com os primeiros, para ele uma versão centralizada do socialismo, no qual as classes trabalhado-

⁽¹⁸⁾ MILL, *Utilitarismo*. p. 85

res ou os seus agentes assumem e administram toda a propriedade do país.

Mill leva muito mais a sério o socialismo de Owen e Fourier “os *Socialistas mais pensativos e filosóficos em geral*”. Neste caso o socialismo é descentralizado, sendo aplicado a unidades menores como aldeias ou distritos municipais, e só sendo estendido ao país inteiro por uma multiplicação de tais unidades auto-suficientes. Assim abandona-se a propriedade privada por meio de uma base experimental. O socialismo, trazido desta maneira só será implementado numa larga escala crescente quando tiver se mostrado bem sucedido em pequena escala.

Mill define socialismo como segue:

“O que é característico do Socialismo é a propriedade em comum a todos os membros da comunidade, dos instrumentos e meios de produção; que leva com isto a consequência de que a divisão do produto entre o corpo de donos deve ser um ato público, executado de acordo com as regras colocadas pela comunidade. O Socialismo por nenhum meio exclui a propriedade privada de artigos de consumo; o direito exclusivo de cada um sobre a sua parte do produto quando recebido, seja para desfrutar, dar, ou troca-lo.... A característica distintiva do Socialismo não é que todas as coisas são comuns, mas que a produção só pode ser feita como um acordo comum e os instrumentos de produção são mantidos como propriedade comum.”¹⁹

Ao contrário do socialismo revolucionário que não é prático para administrar toda a produção da nação através de uma organização central, ele não duvida da praticabilidade do socialismo descentralizado de Owen e Fourier. Uma diferença importante para Mill, relativa à administração socialista quando comparada com o sistema de administração capitalista, é que os donos do capital recolherão todo lucro que

⁽¹⁹⁾ MILL, *Sobre o Socialismo*. p. 117-8.

provém de uma boa administração e terão um grande incentivo para maximizar a eficiência. Em um sistema socialista centralizado não existe este incentivo. Este é o caso da forma de socialismo que Mill chama de Comunismo no qual todo mundo adquire uma parcela igual dos bens. Sob um sistema comunista aqueles que tiverem maiores habilidades administrativas não serão estimulados ao serviço porque não irão receber nenhuma recompensa por fazer um serviço mais oneroso.

Apesar disso e em relação à preocupação com o bem-estar dos trabalhadores, Mill acredita que o Comunismo pode ser mais eficiente que o sistema existente no qual os trabalhadores contratados recebem salários fixos. Os sindicatos muitas vezes desencorajam seus membros a serem mais eficientes pois isso reduziria o número de trabalhos disponíveis. Eles também se opõem à introdução de maquinário que diminuiria a mão de obra. De outro lado, em um sistema comunista é de interesse geral dos trabalhadores que todo mundo alcance o mais alto nível de eficiência. Porém para Mill esta ineficiência do sistema pode ser remediada trocando-o por um sistema de sociedade industrial na qual todos os operários obtêm uma parte dos lucros, como já foi dito. A vantagem do Comunismo nesta área vai contra apenas o presente sistema de propriedade privada, e não contra melhores arranjos para a remuneração dos trabalhadores os quais podem ser feitos dentro de um sistema de propriedade privada.

Para Mill uma sociedade comunista *“falhará em exibir um quadro atraente de amor mútuo e unidade de vontade e sentimento que freqüentemente os comunistas nos dizem para esperar”*²⁰. Há muitas fontes de discórdia, mesmo não se considerando as disputas por igualdade de tratamento. Ainda haverá rivalidade por reputação, por poder e influência pessoais, que serão mais intensas conforme as energias forem desviadas, da área de interesses materiais, para estas áreas. Mill teme também pela liberdade individual, uma vez que as

⁽²⁰⁾ Idem, p. 129.

ingerências na vida privada serão muito grandes em uma sociedade comunista.

“Já em todas as sociedades a pressão exercida pela maioria sobre a individualidade é um grande e crescente mal; provavelmente seria muito maior sob o Comunismo, exceto até o ponto em que poderia estar no poder dos indivíduos se fixar a isto, escolhendo pertencer a uma comunidade de pessoas de pensamento similar aos deles.”²¹

A outra forma de socialismo que Mill considera é o Fourierismo (falanstério - François-Marie Charles Fourier) no qual são permitidas desigualdades nas recompensas. Mill também acrescenta que o Fourierismo permite a *“posse individual do capital, mas não o dispêndio arbitrário dele”*²². Isto parece ir contra suas primeiras caracterizações de todas as formas de socialismo em termos da propriedade comum dos meios de produção. Mas por capital ele quer dizer os ganhos feitos através das remunerações recebidas. Os trabalhadores devem ser divididos em grupos, com cada grupo executando um tipo diferente de trabalho. Os trabalhadores escolhem a qual grupo, ou grupos, querem pertencer. Cada grupo é pago na proporção da sua contribuição de trabalho, capital, e talento. Se há muitos em um grupo e poucos em outro, então a remuneração dos grupos mudará para adquirir um equilíbrio melhor de membros. Este arranjo permite um maior grau de liberdade de escolha do que esquemas socialistas alternativos, e Mill acredita que *“o quadro de uma comunidade Fourierista é ao mesmo tempo atraente por si mesmo e requer menos da humanidade comum que qualquer outro sistema conhecido de Socialismo”*²³. Ele está preparado para ver isto testado na vida social.

Para Mill é evidente a superioridade eventual de alguma forma de socialismo sobre um sistema de propriedade privada. Mas está convencido que esquemas socialistas são *“no momento apenas*

⁽²¹⁾ Idem, p. 130.

⁽²²⁾ Idem, p. 132.

⁽²³⁾ Idem, p. 134.

executáveis pela elite do gênero humano, e ainda têm que provar serem capazes de treinar o gênero humano em larga escala a um estado de melhoria que se pressupõem"²⁴. Dado isso, no momento as pessoas não têm as qualidades morais e intelectuais para fazer com que o socialismo tenha sucesso, e não há uma maneira rápida de inculcar essas qualidades, nós teríamos, portanto, que viver com um sistema de propriedade privada, por um período considerável de tempo. Mas nós não temos que viver com este sistema da forma como ele é agora, com todas suas injustiças. Os poucos que atualmente se beneficiam do sistema deveriam estar preparados para fazer as mudanças que ajudarão a maioria. Esta é uma exigência tanto da justiça quanto da prudência, porque de outra forma haverá tentativas para se mover prematuramente para uma sociedade socialista. Da mesma maneira que Mill é impaciente com os socialistas revolucionários que desejam de forma radical e imediata transformar sociedade, ele também é impaciente com os defensores da ordem social existente que são complacentes em relação à sua virtude mas falseiam as possibilidades da alternativa socialista.²⁵

Mill era otimista sobre o futuro para o qual nós deveríamos nos mover de forma não violenta, passo a passo em direção às reformas políticas, sociais e econômicas. Como as classes trabalhadoras participam mais completamente da vida na comunidade, elas se aprimorarão intelectual, material e moralmente, e contribuirão para a melhoria de todo o mundo.

E este futuro não é um no qual riqueza e produção continuarão aumentando eternamente. Aumentar a produção é importante para países subdesenvolvidos, mas nos países mais avançados é necessário garantir sua melhor distribuição, que produzirá uma sociedade caracterizada por

"... um conjunto de trabalhadores bem remunerados e afluentes e [pela] inexistência de fortunas enormes, a não

⁽²⁴⁾ Idem, p. 148.

⁽²⁵⁾ cf seu ensaio "Newman's Political Economy", CW V:441-57

ser as que fossem ganhas e acumuladas durante uma única existência; em contrapartida, [haverá] um conjunto muito maior do que atualmente, de pessoas não apenas livres das ocupações mais duras, mas também dispendo de lazer suficiente, tanto físico quanto mental, para se libertarem de detalhes mecânicos e poderem cultivar livremente os encantos da vida, e para darem exemplos disso às classes menos favorecidas para o cultivo desses valores.”²⁶

Entre “os encantos da vida “ possibilitados por essa nova sociedade está o prazer da solidão. Numa sociedade que não se dedique sempre ao crescimento da produção e na qual não há excesso de população, as pessoas podem ter a solidão para apreciar a “beleza e grandeza natural”, sem que se destrua toda “a atividade espontânea da natureza”.

A prosperidade material não aumentará na sociedade estacionária, mas haverá melhorias em outras áreas – como em nossa vida cultural, moral e social de um modo geral. Mas um alto nível de conforto material será desfrutado por todos, e ninguém estará sujeito mais a uma “vida maçante e de cárcere”: “...se por um lado ninguém é pobre, por outro ninguém deseja ser mais rico do que é, nem tem motivo algum para temer ser jogado para trás pelos esforços que outros fazem para avançar”²⁷. Não haverá certamente nenhum industrial pobre, nem qualquer inativo rico. Todos serão “trabalhadores”, ganhando uma renda com base no seu trabalho, e recompensados em proporção à sua indústria. E todos o trabalhadores poderão cultivar as graças de vida.

BIBLIOGRAFIA

COHEN, Marshall (ed.) *The Philosophy of John Stuart Mill*. New York: The Modern Library, 1961.

⁽²⁶⁾ MILL, *Princípios de Economia Política*. p. 253.

⁽²⁷⁾ Idem, p. 253.

GUISÁN, Esperanza. **Esperando por Mill**. In: PELUSO, Luis Alberto (org.). *Ética & Utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998.

MILL, John Stuart. *On Socialism*. Nova York: Prometheus Books, 1976.

_____. *Princípios de Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Economistas).

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

SKORUPSKI, John (ed.). *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge University Press, 1998.

LIBERDADE E EMANCIPAÇÃO: O PAPEL DA ARTE E DO ESCLARECIMENTO EM ADORNO

Delcio JUNKES*

Na filosofia de Adorno, o Esclarecimento (*"Aufklärung"*) sempre teve um papel fundamental. Só o Esclarecimento é capaz de libertar o homem da realidade de exploração e dominação cegas, instauradas a partir do triunfo da razão instrumental, promovido pelo predomínio do modo de produção capitalista.

Kant já havia definido o Esclarecimento como *"a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado"*⁽¹⁾. O não-esclarecido é incapaz de fazer uso de seu próprio entendimento, deixando-se guiar por outrem.

Para Adorno a mentalidade factual capitalista promove a despolitização do povo, que é convertido em massa manipulável pela ação da indústria cultural. A razão tomou como único objeto o entendimento e sua aplicação funcional, convertendo o próprio potencial emancipatório do esclarecimento em seu contrário. A burguesia, que utilizou o potencial emancipatório do esclarecimento para conquistar o poder, tão logo conseguiu, o abandona e o reprime em nome da autoconservação. A razão como pura forma, converteu-se em autoritarismo. *"A razão pura tornou-se irrazão, o procedimento sem erro e sem conteúdo"*⁽²⁾.

(*) Mestre em filosofia social pela PUC Campinas.

(1) KANT, I. *Resposta a pergunta: O que é esclarecimento?* p 481.

(2) ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. p 89.

O Esclarecimento, enquanto progresso do pensamento, sempre teve por objetivo acabar com o medo e colocar o homem em uma posição de controle de si mesmo e da natureza. O esclarecimento quer desencantar o mundo, substituir os mitos e a imaginação pelo saber. Porém, nas palavras de Adorno, "*a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal*"⁶ O homem quer dominar completamente a natureza para melhor dominar os outros homens; junto com o seu cautério, o esclarecimento eliminou a sua autoconsciência.

Devolver a autoconsciência, promover um esclarecimento emancipatório, ou seja, tornar a liberdade possível, é o papel da filosofia. Adorno entende a filosofia como uma autoreflexão da atividade do pensamento. Essa autoreflexão propicia um distanciamento do sujeito em relação ao objeto e em relação a ele mesmo, pois o sujeito ao se confundir com o objeto, perde tanto a reflexão do objeto nele, como a autoreflexão que esta reflexão propicia. É necessário afirmar uma não-identidade entre o sujeito e o objeto para que a liberdade possa se manifestar.

No mundo esclarecido, onde o esclarecimento é utilizado com o propósito único da dominação, o mito invadiu, através da mercadoria fetichizada, todas as esferas da sociedade, alienando o homem ao objeto. "*O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas*".⁴

O industrialismo, através da produção em massa e da criação de uma cultura de consumo através da indústria cultural, inculca nos indivíduos comportamentos padronizados e normatizados como sendo os únicos naturais e racionais. A indústria cultural, cujo único padrão é a autoconservação, eliminou o distanciamento entre o sujeito e o objeto. A utilidade é que determina a marcha do mercado na sociedade tecnológica.

⁽³⁾ *Idem.* p. 19.

⁽⁴⁾ *Idem.* p. 40.

No mundo do progresso científico, onde tudo passou a obedecer aos interesses capitalistas nas relações de troca, a obra de arte que, na visão de Adorno, é capaz de manter uma distância suficiente para que não seja absorvida pela realidade, perde sua função de representar a ordem existente, e ao mesmo tempo de criticá-la como imperfeita e contraditória. Dissolvendo-se na realidade banal, a obra de arte perde o valor de negatividade que lhe é inerente; ou, como definiu Benjamim, a obra de arte dissolvida em mercadoria perde a sua "aura"⁵. A simplificação imposta aos elementos culturais, pela indústria cultural, tendo em vista a melhor aceitação pelo mercado consumidor, compromete a identidade da cultura enquanto expressão do homem em confronto com a realidade e a sua relação com a natureza. A simplificação impede que o sujeito tenha uma visão crítica diante dos fatos, não lhe possibilitando pensar. O que ocorre é uma manipulação da vontade das massas. *"A sociedade de massas não produziu primeiro as quinilhas para os consumidores, ela produziu os próprios consumidores"*.⁶ Para isso, ela se utiliza de regressão mimética, antecipando a imitação dela mesma pelo espectador. *"Não se trata tanto para a indústria cultural de adaptar-se às reações dos clientes mas sim de fingi-las"*.⁷ Ela induz seus clientes a um comportamento tal, que faz aparecer, como se já existisse o assentimento que ela pretende suscitar; o *"que ela produz não é um estímulo, mas um modelo para maneiras de reagir a estímulos já existentes"*.⁸

Na verdade, isso não passa de um engodo; o que a indústria cultural faz é apenas suscitar o desejo, seja pelo consumo ou pela relação erótica induzida pela propaganda, que nunca é sublimado, o que pela constante repetição e privação subsequente se transforma em masoquismo. A não sublimação do prazer excitado, é uma isca, para

⁽⁵⁾ O objeto aurático é caracterizado pela unicidade (Einmaligkeit) e distância (Entfernung). "É a única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que esteja". BENJAMIM, W. *A obra de arte na época de suas técnicas de produção*. P. 9.

⁽⁶⁾ ADORNO, T. *Minima Moralia*. p. 130.

⁽⁷⁾ *Idem* p. 176.

⁽⁸⁾ *Ibidem*.

manter cativo o consumidor, que não se dá conta de que aquilo não passa de uma promessa que nunca vai ser cumprida. Caso a indústria cultural cumprisse o que propõe ela se tornaria desnecessária.

A indústria cultural caracteriza-se basicamente por ser uma cópia. A reprodução da arte, transformada em mercadoria, perde a sua unicidade e sua referência a um original porque é feita para não durar. Transforma-se no idêntico. O esclarecimento perde o seu caráter emancipatório, transformando-se em instrumento de dominação totalitária.

A reificação passou a ser o fato fundamental da existência humana. A realidade tornou-se um ataque constante à liberdade. No processo de reificação a liberdade é perdida, só podendo ser reafirmada como ilusão contida no objeto, não no sujeito. Ocorre um empobrecimento do sujeito, pois é externalizado o que lhe é interno.

A liberdade é colocada em uma condição falsa de existência, onde ela não tem lugar, a história.

"A liberdade é de fato determinada pela sociedade, não só de fora, mas em si mesmo. Assim que a colocamos em uso, aumentamos a nossa não-liberdade; o representante das melhores coisas é também o cúmplice das piores"⁹.

Para Adorno, o processo histórico expulsa a liberdade na medida em que a hegemonia da razão instrumental ameaça a subjetividade. É necessário que a razão resgate a individualidade,

"a libertação implica necessariamente uma transformação apocalíptica, com o qual surja uma nova ordem capaz de evitar a fusão entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo que introduz uma nova harmonia entre a humanidade e a natureza"¹⁰.

O progresso como recurso para a dominação volta-se contra a própria razão, aplicando a razão a si mesma numa autolimitação, a

⁽⁹⁾ Adorno, T. *Dialectica Negativa*. p 297.

⁽¹⁰⁾ Bronner, S. E. *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*. p 222.

repressão e alienação psíquica andam juntas. O caráter totalitário do progresso surge quando ele se perverte em ideologia, que na sua pretensão totalizante, quer tornar total o parcial, absorver todos os antagonismos e toda resistência em sua própria identidade. *“Esta ideologia torna-se cega exaltação da vida cega, ^ qual se entrega a mesma prática pela qual tudo o que é vivo é oprimido”*.¹¹ O progresso é totalitário na medida em que torna necessário o que é apenas esperado; torna a esperança, enquanto expectativa, numa necessidade. O totalitarismo representa o esquecimento da diferença, não por sua superação, mas pela negação de sua existência.

Na “era da liquidação da individualidade”, torna-se imperativo contestar a pretensão hegemônica da sociologia dominante, que ficando presa aos fatos sociais, produz um pensamento onde o sujeito desaparece no objeto. É necessário que seja introduzida uma nova sociologia “crítica”, para destacar a “tensão intrínseca” que existe entre a necessidade de estruturas sociais e o modo como elas inibem a subjetividade e o desejo de liberdade, é necessário resgatar a subjetividade reprimida.

A realidade reificada criou o mito do progresso, o fetiche técnico, que produz uma inversão da realidade, de onde a liberdade é expulsa, permanecendo apenas como ilusão. O progresso volta-se contra si mesmo, e o indivíduo é lançado contra a realidade. A crítica e a desfetichização da realidade, só são possíveis fora da reificação. Para Adorno, a obra de arte incorpora a subjetividade expulsa da história, e a linguagem “mimética” expressa de forma direta, o que para a realidade reificada é a ilusão de liberdade.

A ilusão, presente na obra de arte, tornou-se o único lugar onde a liberdade pode existir; depois da reificação completa da realidade, ela assume um papel crítico e ao mesmo tempo utópico, porque negando as “condições falsas” da liberdade, afirma aquilo “que está além” da realidade reificada. A ilusão adquire um potencial emancipatório, pois ela empurra para além da magia, do faz-de-conta,

⁽¹¹⁾ ADORNO & HORKHEIMER. *A Dialética do Esclarecimento*. p.54.

da objetificação criada pela razão instrumental. O sujeito pode tornar-se outra vez independente do objeto. A ilusão provoca a emancipação pela inversão da realidade da reificação, ela expõe a “verdade” invertida de um “mundo invertido”.

A inversão é necessária, pois sem ela não se pode combater a reificação. A “crítica imanente” produzida pela reificação, para Adorno, só aparece fora da realidade reificada. São as obras de arte que, embora criadas com elementos do real, e a partir do real, incorporam a subjetividade expulsa, e transcendem a objetificação imposta à realidade. Toda obra de arte genuína “expõe alguma coisa que está faltando”.

Resistir à pretensão totalitária, à alienação gerada pela divisão do trabalho, à ideologia que dá “primazia ao objeto”, é a função da arte.

“A obra de arte proporciona uma crítica do todo precisamente porque sua rejeição do compromisso político direto impede-a de lançar uma crítica contra qualquer coisa em particular. Sua qualidade ilusória comporta o real, sua indeterminação suplanta as fracas determinações da liberdade, de modo que a práxis não é o impacto que as obras têm, é o potencial oculto de seu conteúdo de verdade. A liberdade cobre o rosto”¹²

Numa era de terror, de sofrimentos incompreensíveis e também de indiferença, a arte talvez tenha se transformado na única forma restante de verdade, a verdade da ilusão que contesta a verdade da repressão. Só a ilusão, na forma da arte, pode contestar o real, só ela pode causar a separação entre sujeito e objeto e devolver a subjetividade, devolver o conteúdo da liberdade. *“A realidade nunca consegue estar à altura da ilusão. Apesar disso, precisamente por esse motivo, a realidade consegue se vingar.”¹³*

A emancipação permanece para a realidade reificada, apenas como uma projeção ilusória. *“A verdade é inseparável da crença*

⁽¹²⁾ BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*. p 230.

⁽¹³⁾ Idem. p 236.

ilusória que das imagens do irreal, surgirá um dia, a despeito de tudo, a libertação do real"¹⁴. A utopia constitui um "pacto com o fracasso", é um momento de "esperança aos desesperados".

Para que a obra de arte realize seu potencial, para que torne a emancipação e a liberdade "possibilidades concretas", a experiência estética precisa transferir - se para a filosofia, ela tem que voltar a história. Para Adorno, as obras de arte têm de ser "afiadas" a ponto de se tornarem filosóficas, só assim poderá ser resgatada a subjetividade e restabelecida a separação entre sujeito e objeto. A afirmação da "verdade" da ilusão, contra a "inverdade" da realidade, é o caminho para se chegar a uma liberdade "não" objetificável".

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, T. *Minima Moralia*. 1951. Tradução de Luis Eduardo Bicca. Ed. Ática, 2ª edição. 1993.

_____. *Dialectica Negativa*. 1966. Tradução de José Maria Ripalda. Taurus, Cuadernos para el Dialogo. Madrid. 1975.

_____. & Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. 1944. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Jorge Zahar Editores. 1985.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de suas técnicas de reprodução*. 1936. Tradução de José Lino Grunnewald. Coleção Os Pensadores. Ed. Abril. 1993.

BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria Crítica e seus Teóricos*. Ed. Papirus, Campinas, 1997.

⁽¹⁴⁾ ADORNO, T. *Minima Moralia*. p 122.

SCHOPENHAUER CRÍTICO DE KANT, NIETZSCHE CRÍTICO DE SCHOPENHAUER

Eli Vagner F. RODRIGUES

Doutorando em Filosofia no I.F.C.H. da UNICAMP

Nestas linhas pretendo apresentar, de maneira sucinta, duas críticas, ambas relacionadas ao problema da fundamentação da moral. A crítica de Schopenhauer aos fundamentos da moral kantiana e a crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer.

O sucesso da ética kantiana, segundo Schopenhauer, se deve fundamentalmente ao fato de concordar princípios da ética cristã com o formalismo e a universalidade característicos do discurso filosófico.

Até Kant sempre que se tratou de ética foi de um ponto de vista eudemonista (uma ética eudemonista é aquela que identifica virtude e felicidade). Os antigos, com a discutível exceção de Platão, trabalharam com o pressuposto desta identificação. Já os modernos fizeram da felicidade a conseqüência da virtude. Para ambos a virtude era somente um *meio* para um *fim*. Agir com prudência não tinha como justificativa ou fundamento o próprio agir, era antes, o caminho que conduziria à *felicidade* ou à *bem-aventurança*. Objeta-se a uma ética eudemonista a eleição da felicidade particular do indivíduo como princípio último do agir. A relação entre os indivíduos neste caso se basearia em um princípio egoísta.

O mérito de Kant, segundo Schopenhauer, se deve à *tentativa* de purificar a ética do eudemonismo. Sua suspeita, no entanto,

é a de que Kant teria falhado justamente por conservar um vício teológico. Em *Sobre o Fundamento da Moral* Schopenhauer afirma:

Certamente, se se quiser tomar as coisas à risca, também Kant teria banido o eudemonismo da ética de maneira mais aparente do que efetiva (SFM pág. 18).

Schopenhauer detecta na doutrina do “Soberano Bem” uma vinculação entre a felicidade e a virtude. Além disso a forma imperativa da ética de Kant sugere, para Schopenhauer, a inspiração no *decalogo mosaico*. O princípio kantiano de não dar os fundamentos do que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, opõe-se radicalmente aos princípios aceitos por Schopenhauer para a filosofia moral. Enquanto Kant abre mão de toda experiência e constrói uma ética que tem como estrutura e princípio a formalidade e a idealidade, Schopenhauer reivindica o esclarecimento do *dado*, pois pretende fundamentar sua ética na *experiência*.

Para Schopenhauer o primeiro aspecto a ser criticado na ética kantiana é sua forma imperativa. Numa filosofia prática, afirma Kant, não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça. Schopenhauer comenta:

Quem pode dizer que existem leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem pode dizer que deve acontecer o que nunca acontece? O que pode nos dar o direito de antecipar e impor uma ética na forma *legislativo-imperativa* como única possível para nós? (SFM pág. 21)

A admissão de leis morais puras representa, para Schopenhauer, uma petição de princípio. As leis da natureza, que aprendemos em parte *a priori* e em parte *a posteriori*, não são da mesma natureza que as leis morais. O homem está, de fato, submetido à lei da motivação, isto pode ser demonstrado pois obedece ao princípio de razão que diz: uma ação é sempre consequência de um motivo suficiente. Mas leis morais dirigidas a seres racionais como modelo do que deve acontecer não devem ser admitidas sem uma “prova” suficiente

de que devem ser seguidas. Para Schopenhauer algo que se afirma como *existente* deve passar pela possibilidade da experiência (*experiência possível*), em outras palavras, deve ser um *dado empírico*; este princípio, lembra Schopenhauer, nada mais é que uma lição kantiana. Segundo Schopenhauer, uma “ética científica” ou não dogmática requer leis demonstráveis derivadas da experiência. O fundamento de uma ética deve ser uma metafísica imanente, que sustente, na experiência possível, suas afirmações, e que seja, por isso mesmo, capaz de dar, de uma vez por todas, um fundamento legítimo à moral.

A análise do conceito de lei é fundamental para Schopenhauer estabelecer a vinculação da ética kantiana à teologia, e mais precisamente, ao decálogo mosaico. O significado originário de lei *lex* ou *nomos* limita-se à lei civil, uma instituição humana que repousa obviamente no arbítrio humano. Um segundo significado é o sentido metafórico de lei da natureza. Ambos não se aplicam à filosofia moral. Uma lei na forma de um “tu deves” não pode ser legítima por si só. A introdução dos conceitos *prescrição* e *dever* representam, para Schopenhauer, o grande defeito da ética de Kant, o primeiro erro de sua filosofia moral. Schopenhauer vê aí uma petição de princípio inaceitável que compromete toda a ética.

A estratégia de Schopenhauer é a de apresentar os conceitos de lei, mandamento e dever como *incondicionados* e ligados diretamente à moral teológica. A moral que ordena, comenta Schopenhauer, é descendente direta do decálogo. As éticas prescritivas em geral carregam inconscientemente o princípio de um *legislador supremo* exterior ao mundo. Se separarmos os conceitos de lei e dever de seus pressupostos teológicos eles perdem todo significado. A moral teológica apresenta sempre, junto a estes conceitos, a ameaça de castigo ou a promessa de recompensa, que seria a verdadeira motivação para o agir.

A força da argumentação schopenhaueriana reside, a meu ver, na análise do conceito de dever. Para o filósofo “cada dever é necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa”... “se

tais condições forem subtraídas, o conceito de dever fica vazio de sentido”(SFM pág. 21).

O dever absoluto só pode ser uma contradição em termos. Um comando venha ele de fora ou de dentro só faz sentido aliado à idéia de castigo ou recompensa. Assim, um agir em obediência a um dever será sempre, em última instância, um agir em proveito próprio, não tendo, portanto, valor moral. Schopenhauer assinala a importância de considerar as inclinações do homem. O homem estaria inclinado a considerar sempre a recompensa à sua obediência à lei, no caso, na forma da imortalidade, felicidade e salvação, e não seria capaz de agir por dever abstraindo a idéia de castigo ou recompensa. Em *Sobre o Fundamento da Moral* Schopenhauer comenta:

Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de Soberano Bem, que é a unificação da virtude e da felicidade (SFM pág. 25).

O eudemonismo que foi banido como heteronomia é sutilmente reintroduzido sob a forma de Soberano Bem. Com esta acusação Schopenhauer acredita ter desmascarado a pureza da filosofia moral kantiana.

Para Schopenhauer se se recusa o poderoso reforço do respeito devido à *ordem divina*, o imperativo da razão prática kantiana não encontra outra exigência senão a do egoísmo disfarçado. Uma pura forma abstrata sem seu conteúdo teológico não pode motivar uma conduta moral.

Na crítica de Schopenhauer à ética de Kant notamos o confronto de concepções antropológicas divergentes. Enquanto para Kant a razão pode prescrever um agir à vontade, para Schopenhauer a razão é um mero instrumento da vontade. Esta divergência fundamental leva Schopenhauer à negação da idéia de um progresso moral; para ele os motivos abstratos que podem influir na conduta humana não conferem à razão uma liberdade maior. O fundamento da moral kantiana é ,portanto, recusado em princípio pela inspiração irracionalista da

filosofia de Schopenhauer. O *irracionalismo* substitui a crença numa *razão ordenadora*. Está em jogo, aqui, o estatuto da razão enquanto prática. Sobre este ponto o próprio Kant se pergunta; Como uma razão pura pode ser prática? Schopenhauer responde: “Uma coisa cuja possibilidade não se pode conceber e cuja realidade não se pode demonstrar não tem nada para nos fazer acreditar na sua existência”. (SFM pág. 35)

Vale notar que o próprio Kant considera indemonstrável que uma ação verdadeiramente moral tenha sido uma vez executada. O fundamento para a admissão de uma razão prática, denuncia Schopenhauer, é a psicologia racional. Esta doutrina afirma que a alma é um ser, originária e essencialmente, *cognoscente* e, só por isso, também *volitiva*. Quando ela executa suas ações fundamentais puramente por si mesma, e não mesclada com o corpo, ela opera uma faculdade superior de conhecimento e também uma faculdade superior de desejar. Na faculdade superior, a alma imaterial atuaria completamente por si mesma e sem colaboração do corpo, seria então um *intellectus purus* que se ocuparia de representações puramente espirituais. Segundo Schopenhauer a razão pura kantiana seria proveniente de uma reminiscência não claramente consciente desta doutrina. Na doutrina kantiana da autonomia da vontade, ela só conhece razões formais de determinação, funcionando como voz da razão pura prática. Neste sentido a vontade é uma faculdade de desejar superior, assemelhando-se assim à alma imaterial da psicologia racional.

Num segundo momento de sua crítica, Schopenhauer analisa o imperativo categórico nas suas três fórmulas. A primeira fórmula (“Age sempre de tal modo que a máxima da tua ação possa ser erigida em lei universal, válida para todo ser racional.”) só pode, segundo Schopenhauer, convidar à ação com base no egoísmo, que representa (antecipa) a vantagem da conduta moral sob o ângulo da reciprocidade implícita. Erigir, por exemplo, uma mentira em lei universal traria como conseqüência para mim o descrédito de todos, ou que todos me pagassem com a mesma moeda. Este cálculo seria a verdadeira motivação para um agir segundo o imperativo. Quanto aos dois outros

enunciados, Schopenhauer observa que eleger somente os seres racionais como um fim em si significa rebaixar os animais (“irracionais”) à condição de meros meios. O fundamento metafísico da ética da compaixão de Schopenhauer aponta para a unidade entre os seres vivos. A inspiração da religião hindu faz Schopenhauer ver em todo animal um “*avatar do atman*”¹.

A noção de dignidade humana, que se conclui dos dois últimos enunciados do imperativo categórico também é criticada. A idéia de um fim em si, ou de um valor absoluto lhe parece insustentável, pois o conceito de valor supõe uma relação com um objeto preciso e ainda uma comparação. Ora, o conceito de Absoluto exclui toda relação e comparação. Schopenhauer suspeita que a idéia de respeito de um fim em si e a idéia de Absoluto pressupõem a idéia da divindade, sem a qual eles dificilmente se sustentam. Mais uma vez aponta-se a vinculação à teologia.

A conclusão de Schopenhauer é que o *imperativo categórico* continua *hipotético* a menos que se subentenda a ordem divina. Os três postulados da razão prática (a imortalidade da alma, a liberdade e a existência de Deus), que encerram a exposição kantiana nos revelam o seu sentido verdadeiro. Estes sim são os *fundamentos* da ética de Kant e não o seu *prolongamento*. Para Schopenhauer Kant permaneceu tributário da psicologia racional, que faz da alma a substância dualista do homem. A autonomia da razão não consegue esconder a dependência do homem em relação a Deus.

Schopenhauer conclui:

Nosso resultado é pois que a ética kantiana, tanto quanto as anteriores, dispensa todo fundamento seguro. Ela é, no fundo, como mostrei pela prova estabelecida, logo no início da sua *forma imperativa*, apenas uma inversão da moral teológica e um disfarce dela em formas bem abstratas e aparentemente encontradas a *priori*².

⁽¹⁾ **Atman** – A alma do mundo segundo a religião hinduísta.

⁽²⁾ *Idem*, pag. 59

A crítica ao fundamento dado à moral por Kant funciona como propedêutica à fundamentação schopenhaueriana da moral. Negada toda formalidade e todo apelo à transcendência ou a qualquer ordenação moral exterior ao mundo, Schopenhauer se vê diante da tarefa de fundamentar a moral em uma metafísica imanente. A metafísica da vontade deve responder pelo aspecto científico, ou não dogmático, de sua ética. Para que este ponto fique claro é preciso esclarecer alguns aspectos da metafísica da vontade.

O sistema de Schopenhauer tem como princípio a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. O título de sua obra capital já indica esta opção *O Mundo como Vontade e Representação*, onde Vontade corresponde ao em-si e Representação corresponde aos fenômenos. A divergência fundamental de Schopenhauer com relação a Kant diz respeito à possibilidade de conhecimento do mundo numênico. Se para Kant estamos impossibilitados de conhecer as coisas-em-si, para Schopenhauer este conhecimento se dá da maneira mais imediata na experiência que temos da vontade em nosso próprio corpo³. Por analogia Schopenhauer estende à toda natureza esta dupla face da realidade. Com a experiência da vontade chega-se à constatação de que o mundo fenomenal tem como essência uma vontade cega e infinita. Esta essência do mundo repõe incessantemente seus objetos e por esta razão é, em última instância, responsável pelo sofrimento humano. Toda a multiplicidade natural é o resultado das diversas objetivações da vontade. Esta multiplicidade é constituída de inúmeras vontades individuais que formam a face múltipla do princípio uno que é a vontade. O princípio de saciedade das vontades individuais provoca a guerra de todos contra todos. O mundo é apresentado como um teatro de dores onde os atores estão presos ao eterno movimento da vontade no sentido da satisfação. Neste mundo o egoísmo é o princípio natural das ações.

A concepção schopenhaueriana da existência leva-o a um juízo de desvalorização do mundo. Segundo o filósofo a apreciação do valor da vida conduz a duas possibilidades para a ação, afirmação da

⁽³⁾ A discussão sobre a possibilidade e sobre as condições do conhecimento da "coisa-em si", (ou do mundo noumênico) não será aprofundada neste artigo.

vontade de viver, ou a negação desta vontade. Para Schopenhauer a única solução para o problema do sofrimento humano é a negação da vontade de viver. O homem, a mais perfeita objetivação da vontade, pode chegar ao conhecimento da unidade essencial de todos os seres. Este conhecimento pode levá-lo à supressão do princípio de individuação, que o inclinava a agir guiado pelo egoísmo. Esta consciência da *unidade essencial do mundo* é um dos princípios da moral da compaixão. A partir do conhecimento da natureza da vontade, que figura como essência do mundo fenomenal, o homem pode passar a agir no sentido da negação da vontade de viver. A compaixão, sentimento que nasce da consciência da unidade essencial dos seres e da constatação de que o sofrimento é, pela própria natureza da essência do mundo, inerente à vida, torna-se o único fundamento legítimo para a moral. O fundamento empírico dado à ética é justamente este conhecimento tanto do em-si como dos fenômenos. O conhecimento da vontade própria nos dá a experiência do sofrimento individual e o conhecimento dos fenômenos nos dá uma visão panorâmica das dores do mundo. O estágio mais elevado da ética aponta para a aniquilação total do ser, em outras palavras, para a supressão total da vontade. A vontade chegando a conhecer a si mesma deve negar-se. O homem, único ser que pode conhecer a natureza essencial do mundo, se torna responsável pela libertação de toda a natureza do jugo da vontade. A redenção só ocorre com a aniquilação da vontade. O ascetismo, como exercício de mortificação dos desejos, seria o caminho para a libertação. Este aspecto niilista da ética schopenhaueriana é criticado por Nietzsche. Para ele a posição de Schopenhauer em relação ao princípio moral resulta de sua hostilidade à vida. Além disso, a negação da vontade como princípio metafísico da ética produz uma aporia. Essa espécie de negação marca uma desistência do mundo fenomênico; ora sem fenômeno não há mundo humano, único reduto possível da moralidade. Para Nietzsche não é possível libertar-se da vontade: a moral e a arte estão unicamente a seu serviço e trabalham só para ela. A vontade, observa, preferiu querer o nada a nada querer.

Nietzsche interpreta o niilismo como resultado da ruína da interpretação moral do mundo, que não tem mais nenhuma sanção,

depois que tentou refugiar-se em um além. A posição niilista contradiz a essência da vontade. Por este motivo o niilismo seria um novo estilo de crueldade do homem consigo mesmo. A atitude ascética é autocontraditória pois representa uma vida contra a vida. A negação da vida seria, no fundo, um desejo de uma outra vida ou o desejo de cura de uma vida em degeneração. Na *Genealogia da Moral* Nietzsche observa:

O sacerdote ascético é o desejo encarnado de um ser-de-outro-modo, estar em outra parte, e aliás o grau mais alto desse desejo, seu próprio ardor e paixão: mas justamente a potência de seu desejar é a cadeia que o prende... Esse sacerdote ascético, esse aparente inimigo da vida, esse negador, faz parte precisamente das grandíssimas forças conservadoras e criadoras de si da vida (GM pág. 26).

Para Nietzsche, a compaixão persuade ao nada, estando, pois, em contradição com o princípio da vida. Schopenhauer reconhece esta contradição, mas admite a possibilidade de a vontade negar-se a si mesma.

A crítica de Nietzsche aponta para a vinculação da ética de Schopenhauer à moral religiosa. Na verdade o próprio Schopenhauer reconhece o paralelo de sua ética com o cristianismo e com o budismo, esta aproximação, no entanto, só diz respeito ao reconhecimento da natureza maligna do mundo e da conseqüente posição ética de negação da vontade da viver.

Como vimos, Schopenhauer pode ser situado entre Kant e Nietzsche não apenas do ponto de vista cronológico, mas também do ponto de vista da filosofia moral. O ateísmo radical, a negação de um *status* ordenador para a razão e a recusa de qualquer fundamento transcendente para a moral não o conduz à crítica da moral ou ao amoralismo. Para Schopenhauer a negação de um sentido moral para o mundo representa um erro fundamental, como vemos nos *Parerga e Paralipomena*:

Que o mundo tenha uma mera significação física, nenhuma moral, é a maior, a mais perniciosa, o erro fundamental, a

própria perversidade da mente e é bem no fundo, isso que a fé personificou na figura alegórica do *Anticristo* (PP pág. 188).

Nietzsche reivindica para si, na obra *O Anticristo*, o epíteto que Schopenhauer condenava.

O movimento crítico que apresentamos, em linhas gerais, faz parte de um esforço de compreensão de aspectos da filosofia moral alemã, mais especificamente da relação entre as filosofias de Kant, Schopenhauer e Nietzsche. Pode-se concluir, a partir do que foi exposto, que a filosofia moral de Schopenhauer situa-se como um elo essencial para a compreensão do pensamento ético alemão, partindo da filosofia moral de Kant até a “crítica” nietzscheana da moral.

Eli Vagner F. Rodrigues
Doutorando em Filosofia – I.F.C.H. – UNICAMP
eliv@obelix.unicamp.br

GRANDEZA E MISÉRIA DO HOMEM NO PENSAMENTO DE BLAISE PASCAL

Roberto Mourtada HAKIM¹

INTRODUÇÃO

Pascal (1623-1662), filósofo cristão, viveu em um período em que se via confrontado por um lado, com o clima de um ceticismo terminal e de outro, com o início do racionalismo. Como cristão, foi influenciado pela leitura dos escritos bíblicos, principalmente de São Paulo. Por todas suas leituras e sua vivência em situações conflitantes no decorrer de sua vida Pascal tornou-se um pensador preocupado com a condição miserável do homem, que, para ele, vive tragicamente entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, dilacerado entre o nada de onde saiu e o infinito que o envolve, incapaz de abarcar tanto seu princípio quanto seu fim.

Para Pascal, o conhecimento, ou melhor dizendo, a capacidade da razão para conhecer é infinita, porém o ser humano percebe-se limitado pela sua própria natureza física. O infinito é verificado pelas ciências. Entretanto, por mais que o universo seja estudado pelo homem, ele não consegue entender a sua presença neste espaço infinito. O que ele representa, qual o motivo da sua existência? Cita no fr. 66 "... *Um nada em face do infinito, um tudo em face do nada, um meio entre o nada e o todo. Infinitamente longe de compreender os extremos,*

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

o fim e o princípio das coisas, estão, para ele, envoltos para sempre num mistério impenetrável, e é igualmente incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito que o rodeia por todas as partes.”

O homem percebe que consegue progredir através da razão, mas frustra-se ao deparar-se com a limitação gerada diante da sua incapacidade de saber o motivo de sua existência, que a razão não consegue explicar. Necessita, então, apegar-se a coisas passageiras de modo a não permitir o tédio de uma reflexão sobre sua existência, resultando em tristeza e vazio que poderão transformar-se em desespero. Nesta inquietude, o papel do coração seria o da busca do verdadeiro bem, aquele que não se encontra nos objetos, pois, sendo perecíveis, são efêmeros e o que o homem busca verdadeiramente é o bem duradouro, é o amor.

Isto só seria possível se o homem aceitasse Deus como seu princípio, podendo assim buscar o verdadeiro bem. Caso contrário, continuaria criando “verdades” tão perecíveis quanto ele próprio, mantendo-se assim o problema. A distância infinita entre dois infinitos mostra que a razão não consegue alcançá-los. Poderíamos conhecer o universo, porém, não conseguiríamos esgotá-lo. Tudo o que não conseguimos mensurar pela razão seria como se não existisse, pois esta limita nosso conhecimento a provas concludentes. Segundo Pascal, em sua citação no fr. 66 “...*Por não haverem contemplado esses infinitos, os homens se aplicaram temerariamente à pesquisa da natureza, como se tivessem alguma proporção com ela. É estranho que tenham querido compreender os princípios das coisas e por esse meio chegar a conhecer tudo, com uma presunção tão infinita quanto o seu objeto. Pois é indubitável que não se pode formar tal desígnio sem uma presunção ou sem uma capacidade infinita, como a natureza.*”

A RAZÃO, O CORAÇÃO E A FÉ

A natureza provoca a inquietude no homem, e é através desta que ele busca o conhecimento. Seria uma tentativa de descobrir

o porquê de sua existência ou a busca do Criador. Isso, segundo Pascal, é impossível pela razão, dada a existência dos infinitos que não damos conta de atingir. Por esse motivo, o homem, através de suas buscas e de sua insatisfação, acaba apegando-se a coisas passageiras, idolatrando-as para tentar justificar a existência dentro dos parâmetros oferecidos por esta razão. A esta razão Pascal chama "*esprit de geometrie*", que seria a forma de conhecimento que analisa, decompõe a realidade em partes, calcula, "pensa a partir de princípios 'palpáveis', ainda que afastados do senso comum."

Para Pascal temos um outro tipo de conhecimento, que é ao mesmo tempo singular e universal: o do coração. O "*coeur*", que assimila o real a partir do âmago da pessoa. Não há como confundí-lo nem com o sentimento nem com a emoção, pois, ao contrário, "*as paixões impedem o homem de se conhecer e de se salvar*". Esta forma de conhecimento foi chamada por Pascal de "*esprit de finesse*", que nos faz descobrir as grandes verdades da vida, assim como, também, os valores e os segredos da existência.

As certezas do coração não são provadas pela razão. A razão é o conhecimento discursivo, demonstrativo, que funciona extraíndo conclusões de certas premissas dadas. O coração, uma forma única de inteligência, seria, ao contrário, o conhecimento imediato e intuitivo dos princípios, é a intuição dos princípios indemonstráveis. Quando diz que "*o coração tem razões que a razão desconhece*", Pascal não está afirmando que os sentimentos e a inteligência se opõem. Está mostrando que há no homem duas maneiras de conhecer: o conhecimento intuitivo e imediato de uma verdade (por exemplo, que o espaço tem três dimensões) e o conhecimento discursivo ou mediato de uma realidade (por exemplo, que a quarta proporcional é encontrada pela operação com os outros três elementos dados). Este famoso pensamento de Pascal é, na maioria das vezes, mal interpretado ao estender-se como as "coisas do coração" às paixões do amor. Mas por "coração", "sentimento", Pascal abraça tudo o que está relacionado com Deus. Isto é, tanto a fé como a graça. Como escreveu ele: "*É o coração*

que sente a Deus, e não a razão. Eis aí o que é a fé: Deus sensível ao coração e não à razão” (fr.278).

A fé é um verdadeiro conhecimento que está acima da razão dos sentidos (mas não é contra eles), que tem por objeto próprio as coisas sobrenaturais e reveladas, que dependem da instituição divina, a que só podemos ser levados por meio da graça. Pascal não afirma que a razão ou o coração é que deveria tomar conta do ser humano. Diz que ao homem é impossível ater-se a apenas uma de suas potências de conhecimento. Ressalta porém, que quando fixado exclusivamente na razão, o homem anseia medir as coisas de naturezas diferentes. A crença na razão, como modelo de comensurabilidade, o leva a caminhar para além de seus domínios. Ao fazer dela a medida de todas as coisas, o homem se engana ao investigar a natureza e Deus.

Para Pascal existe somente um ponto fixo no qual podemos nos firmar: Jesus Cristo. É este ponto fixo que nos permitirá acalmar a inquietude da alma. Todavia, este ponto se localiza fora do universo físico e fora do homem, no espaço sobrenatural. Para alcançá-lo, o homem precisa transpor o nada de tudo aquilo em que deposita seus afetos, o que só é possível pela gratuidade da graça divina. Somente com a “nova luz”, inspirada por Deus em seu coração, é que o homem pode encontrar, fora do espaço físico e de si mesmo, o ponto fixo. Em torno desse centro poderá ir se fazendo. Logo, mesmo não sendo centro o homem não se encontra descentrado.

A GRANDEZA E A MISÉRIA HUMANA

A filosofia de Pascal de um lado não busca interferir nos avanços científicos, de outro não desconsidera a dimensão religiosa do homem. A filosofia pascaliana quer demonstrar que, por mais que haja progresso no conhecimento científico, este não pode satisfazer a alma humana, pois ele, por sua própria natureza, requer objetos sensíveis. A alma humana só pode satisfazer-se plenamente com a própria divindade. O Deus escondido, pois para Pascal a graça não é contínua, requer

do homem um contínuo esforço para não perder o verdadeiro bem. Esses esforços que não significam, porém, que Deus infalivelmente nos salvará, dão sentido para a nossa existência, pois somente o bem verdadeiro dá sentido à vida. O progresso científico não implica automaticamente no progresso do homem. Somente o ser aberto a Deus se localiza no limite do tudo ou nada.

Pascal situa a existência neste limite, pois o homem não é um ser suficiente em si mesmo, pois é um ser transfigurado pelo sobrenatural. A razão humana e a vontade não tem capacidade de descobrir o verdadeiro bem, ou seja, descobrir a instituição divina, Deus. Portanto, o homem, não tem como, por suas forças, chegar até Deus, e por isso continua com o vazio que o torna infeliz. Portanto, em virtude de nossa natureza humana, não temos a possibilidade de buscar um bem verdadeiro.

O filósofo francês tende então a demonstrar-nos que existe uma certa grandeza na miséria humana. Se é possível fazer alguma coisa útil ao homem, isso implica que, mesmo miserável, ele é capaz de abrir-se para Deus. Esta suficiência, embora precária, está presente também na aposta pascaliana. Ao demonstrar que a existência divina é indemonstrável, o argumento da aposta ao mesmo tempo leva o homem a compreender que são suas paixões que impedem de crer na existência divina e não a razão. A incapacidade daqueles, cujo espírito funciona como o de um geômetra, em crer na existência divina se deve a esta paixão: o hábito de admitir somente aquilo que é provado. Este obstáculo pode ser superado se o descrente se deixar levar por uma paixão contrária, a de praticar as obras externas da fé mesmo não tendo fé. Esta prática poderá despertar nele a idéia da existência divina.

Para Pascal, o natural para o homem decaído, são os vestígios de sua grandeza primeira. Por trazer estes vestígios, que o levam a buscar a verdade e a felicidade, é que Pascal vê a possibilidade de o homem abrir-se para Deus. Contudo, portador de uma natureza corrompida, os hábitos se tornam naturais para ele ou, como afirma Pascal, uma espécie de segunda natureza. Para despertar seus instintos, isto é, seus sentimentos naturais, é necessário que o homem combata seus costumes com costumes contrários. A prática das obras externas da fé é a maneira que tem de combater seus costumes e, com

isso, despertar os sentimentos naturais, que poderão levá-lo à crença na existência divina. Com a disciplina mecânica dos costumes, o homem pode vencer suas paixões e assim, aplainar a via para a busca Deus, pelo sentimento, as inspirações e a razão.

A busca de Deus, que já implica numa "fé racional", levando o homem a uma postura humilde, de reconhecimento de que a razão é incapaz de provar a divindade, desperta nele também a liberdade de consentimento. Embora enfraquecida devido à queda, a liberdade de consentir leva o homem a orientar sua vontade na direção das razões para crer. Estas razões se assentam na própria vontade que não se satisfaz com bens tão perecíveis quanto à própria existência, bem como na razão que exige a plenitude da verdade. O bem verdadeiro, que a alma humana busca, deve necessariamente ultrapassar o limite do finito. Há razões, portanto, para que o homem creia que somente Deus é o soberano bem do homem, mesmo não podendo atingi-lo. Pelos vestígios da grandeza primeira, ele pode abrir-se para Deus.

Através dos vestígios de sua grandeza primeira, que o homem ainda conserva, lhe confere a possibilidade de se abrir para Deus, há um certo poder, embora relativo, na natureza humana. Este poder, que Pascal reconhece presente na natureza humana, não leva o homem a realizar sua natureza transfigurada pelo sobrenatural. Sem Deus, o homem não realiza sua natureza. Entretanto, ele é capaz de viver como se Deus existisse. Peregrino, o homem pascaliano é um ser que se vai fazendo. Nesta peregrinação, quando a graça divina se unir à miséria humana, o homem poderá encontrar-se face a face com seu ser autêntico, tal como é no seu coração.

Com a grandeza e a miséria presentes no homem e contrapondo sempre estes opostos, Pascal mostra o que é indemonstrável pela razão: grandeza e miséria presentes em um mesmo sujeito. Partindo de um fundamento teológico, mostra o que a razão é incapaz de demonstrar: o homem real. Estes opostos são próprios de um ser corrompido, mas que traz vestígios de sua grandeza primitiva. A idéia da felicidade e a imagem da verdade são vestígios da grandeza primeira

que o homem decaído ainda conserva. Por isso mesmo é que busca incessantemente o repouso. Na busca de repouso, o homem pode atingir verdades, porém sem conhecer a "*Razão de todas as coisas*", Deus, estas verdades serão apenas parciais. Sem o conhecimento da dupla condição humana, que só é possível pelo conhecimento de Deus, todas as verdades a que se chega ao investigar racionalmente o homem, são apenas verdades parciais. Sem conhecer Deus a razão não consegue medir toda a dimensão humana. O homem ultrapassa infinitamente toda e qualquer concepção racionalista do homem.

Pascal aponta os limites da razão humana, que a impedem de chegar à verdade plena, bem como os encantos da concupiscência que prendem à vontade levando-a a desviar-se do verdadeiro bem. Eles mostram o extrativo da natureza humana. Com efeito, mesmo despertando aquilo que lhe é natural e, vindo assim a abrir-se para Deus, o homem não consegue avançar em sua busca do bem verdadeiro. As coisas divinas e as coisas do mundo atraem-no em igual proporção. O meio entre o tudo e o nada é o seu lugar. A balança é o modelo pascaliano para ilustrar a imobilidade humana entre o tudo e o nada. Contudo, neste meio, que é miséria humana, está a força do homem. Pois a certeza de que o verdadeiro bem somente é Deus e a incerteza de poder atingi-lo, levam-no à inquietude. Se na miséria está a força humana, a inquietude constitui tal força. A busca humana de centramento ilustra a inquietude pela ausência de centro. O próprio progresso científico, em desproporção à magnitude da questão existencial provoca a inquietude. Este estado da alma, presente no homem fendido pelo sobrenatural, Pascal busca levá-lo ao extremo.

Para Pascal, as razões que há para que o homem direcione sua vontade e passe a viver como se Deus existisse, mesmo na incerteza se será atingido pela luz divina, são redobradas pela infinita misericórdia divina. Por que Deus é infinitamente misericordioso, há razões para o homem esperar em Deus, mesmo não tendo a fé inspirada pela própria divindade. Ao homem, cabe fazer tudo o que depende dele para preparar sua alma para receber a graça divina. Na inquietude e na

incerteza, é que o peregrino caminha e vai construindo sua existência sem encobrir sua precariedade

Não seria só no “infeliz e no sensato” que a inquietude pode estar presente, ela está presente também no “homem justo”. Mesmo encontrando o verdadeiro bem, o homem permanece inquieto. “(...) *Não me procurais se não me possuídesseis. Não te inquietes, pois*” (fr.555). Estas palavras que Pascal coloca como se fossem de Jesus Cristo, mostra que não é a busca do verdadeiro bem que inquieta o homem, pois já o encontrou com o auxílio da graça divina, mas o temor de perdê-lo. A inquietude gerada pelo temor provoca no homem toda sorte de esforços para não se desprender do bem verdadeiro. É pelo esforço que o homem não consente que o verdadeiro bem lhe seja tirado.

Podemos então verificar que, enquanto a vontade não é livre para sentir, a razão é livre para consentir, e assim fica demonstrado a importância do esforço humano, vale dizer, o movimento infinito entre o tudo e o nada. Com o auxílio da luz divina, a razão leva o homem a conhecer que não há nada de mais amável senão Deus e que este bem verdadeiro não pode ser tirado e não ser daqueles que o rejeitam. A razão, portanto, com o auxílio da graça divina, pode intervir quando a vontade, sem a graça, desvia do bem verdadeiro.

Pascal resgata a miséria humana como um fato até necessário: ao reconhecer que há verdades que ultrapassam sua compreensão racional, o homem pode se abrir a estas verdades e aderir, com o auxílio da graça, ao bem verdadeiro. Com efeito, se o homem pascaliano não tem poder de reconhecer e de atingir o verdadeiro bem, ele tem a possibilidade de, ao ser ajudado pela graça divina, aderir e tentar não se desprender desse bem.

Devido ao reconhecimento de uma certa suficiência na miséria humana é que Pascal pode atribuir o centro do homem a Jesus Cristo, pois, embora Jesus Cristo tenha morrido para salvar somente seus eleitos, a possibilidade de o homem se redimir é oferecida a todos. Todavia, o fato de reconhecer e de tentar não se desprender do bem verdadeiro não implica na salvação do homem, mas no reconhecimento

de que não há nada de mais amável do que Deus e que este bem pode ser partilhado por todos. Jesus Cristo, portanto, ao responder às exigências da razão em sua busca por um bem universal, o leva a procurar não consentir que a vontade se desprenda desse bem.

Na alma humana, a inquietude pode levar o homem a se tornar digno de Deus. Se é possível fazer alguma coisa útil pelo homem, tal coisa seria levá-lo a compreender que, embora seja indigno de Deus, é capaz de tornar-se digno. A própria razão, ajudada pela luz divina, contribui para isto. O homem, portanto, deve participar com suas potências para se tornar digno de Deus. Até mesmo sem o socorro divino, pois como vimos, na medida em que o homem reconhece que são suas paixões e não a razão que o impedem de crer na existência divina, ele pode se abrir para Deus.

CONCLUSÃO

Há elementos, em Pascal, que apontam para a participação do homem na realização de sua natureza transfigurada pelo sobrenatural. Esta realização, porém, não se dá na vida intramundana. Portanto, a participação humana não implica no progresso do homem, mas na responsabilidade por sua própria vida: todos os homens devem viver como se pertencessem aos escolhidos. E isso, que se justifica pela misericórdia divina, indica que o homem, em peregrinação, tem o poder de preparar sua alma para receber Deus. Assim, embora não tenha poder de realizar sua natureza, em Pascal ele tem poder de se preparar para que Deus a realize.

A norma de vida que Pascal sugere para todos os homens, não é contrária à natureza humana, pois o centro indicado por Pascal não só responde às exigências da razão, como também corresponde ao mais profundo estado da alma humana: o homem busca incessantemente o repouso e não suporta o repouso total. Sua existência é marcada pelo movimento. Estando fora do espaço físico e fora do homem, o centro (Jesus Cristo) pascaliano lança o homem no movimen-

to. Neste movimento que é feito de inquietudes e incertezas, a miséria humana é grandeza, a fraqueza é a força, o temor é mesclado pela esperança e a esperança pelo temor, a certeza pela incerteza, a alegria pela tristeza. Portanto, se Pascal é contrário a um humanismo imanente, sua filosofia aponta para as possibilidades de uma natureza transfigurada pelo sobrenatural: o homem “ultrapassa infinitamente” o homem, pois, indigno de Deus, não é definitivamente incapaz de se tornar digno.

BIBLIOGRAFIA

PASCAL, Blaise. Pensamentos. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1.973.

FENOMENOLOGIA: O RE-COMEÇAR DA FILOSOFIA DA FENOMENOLOGIA À AXIOLOGIA

José Eymard da SILVA**

*Não convém que a impulsão filosófica surja das filosofias,
mas das coisas e dos problemas.*

Edmund Husserl[†]

O objetivo do nosso trabalho não é outro que promover uma breve reflexão acerca da fenomenologia, uma nova forma de pensar e abordar a realidade, inaugurada por Edmund Husserl no ocaso do século passado.

Reconstituímos, de início, sinteticamente o cenário da profunda e generalizada crise que se instalara em diversos setores do mundo ocidental, nos últimos anos do século XIX, para contextualizar o pensamento e a vida filosófica de Husserl. Ao diagnosticar os sintomas que conduziram à crise, ele não vislumbrou outra forma de combatê-la e, sobretudo, superá-la definitivamente a não ser mediante a racionalização dos fundamentos da filosofia. É nessa perspectiva que propõe a fenomenologia, como condição de pensar os fenômenos na sua integralidade. A filosofia precisa re-começar, abdicando-se da tarefa de fundamentar os conceitos científicos para voltar-se para as coisas, que

([†]) Apud Dartigues, A., O que é Fenomenologia?, S. Paulo, Ed. Moraes, 1992, p.13

(^{**}) Mestrando em Filosofia. Área de concentração em Ética pela PUC-Campinas e Bolsista da CAPES

constituem o fundamento legítimo do conhecimento. Essa atitude radical implica, inclusive, em rejeitar as filosofias do passado, caso não resistam ao rigor das verificações fenomenológicas.

Por fim, deter-nos-emos na questão dos valores, salientando os contributos da fenomenologia à axiologia contemporânea. Restringimo-nos à figura de Max Scheler, que buscou fundamentar fenomenologicamente a moral, constituindo-se num dos pensadores mais significativos nesse âmbito.

1. UM CENÁRIO DE CRISE GENERALIZADA

No final do século XIX, em amplos setores, a filosofia vinha perdendo muito do prestígio que até aquele momento ostentara. Os grandes sistemas filosóficos tradicionais entraram em declínio, inclusive o pensamento de Hegel que, durante várias décadas, exercera profunda influência no mundo ocidental. Pensadores que nessa época despontavam, como Marx, Freud, Nietzsche, ainda não haviam conquistado a significância e o reconhecimento que posteriormente vieram a obter. Assim, o espaço vazio deixado pela filosofia especulativa foi sendo ocupado vigorosamente pelas ciências positivas, a ponto de não faltarem vozes para, em coro uníssonos, alardearem que a filosofia só poderia ter sentido e interesse numa perspectiva meramente histórica.

Contudo, a euforia foi logo contida, pois não tardaram os questionamentos sobre a validade das leis e a respeito da objetividade das ciências, abalando a segurança, até então insuspeita, dos fundamentos que davam consistência ao pensamento positivista. Nesse sentido, foi ameaçadora a posição de Dilthey, partilhada por W. James nos EUA e por Bergson na França, sustentando que é preciso voltar ao *sentimento da vida*, mais fundamental do que os dados da ciência.

É dentro dos contornos desse cenário de crise que se delineará o pensamento e a vida filosófica de Edmund Husserl, um descendente de família israelita, nascido na Morávia (Tchecoslováquia),

no ano de 1859. Originariamente, ele se dedicava à Matemática e considerava a filosofia como algo que não merecia muito crédito, em razão da diversidade de sistemas. Porém, as exposições claras e dialéticas de Brentano, com quem entra em contato a partir de 1884, lhe despertam a admiração e o interesse pela filosofia, além de lhe apontarem as insuficiências das ciências humanas. Esse relacionamento frutuoso convence Husserl de que é possível cultivar a filosofia com seriedade, dentro dos padrões de ciência plenamente rigorosa.

Estabelece-se, deste modo, o grande desafio que Husserl abraçará infatigavelmente até a sua morte: a fundamentação da filosofia como ciência. Na análise retrospectiva do pensamento ocidental, observara que a filosofia jamais conseguiu uma fundamentação rigorosa, não podendo sequer ser considerada como ciência, pois o que na realidade existem são apenas tendências filosóficas. Nessa sua empreita, os movimentos predominantes do final do século XIX foram também objeto de suas críticas: rechaça a tendência do naturalismo de pretender naturalizar a realidade, circunscrevendo-a nos limites do físico e do empírico. Argumenta, de outra parte, que a Psicologia partilha da mesma ingenuidade das ciências naturais ao fundamentar-se somente nos dados empíricos e combate o psicologismo que sustentava não haver verdade independente do processo psíquico, na medida em que, confundindo o sujeito do conhecimento com o sujeito psíquico, impunha a necessidade de uma lei psicológica para regular o processo cognitivo. Com relação à corrente denominada *Weltanschauung*, a admite apenas enquanto contribuía para salvaguardar valores pessoais e culturais, uma vez que sua finalidade não era a verdade objetiva, mas unicamente oferecer a melhor resposta possível aos problemas da vida em situações específicas.

Husserl estava, portanto, convencido de que somente uma filosofia científica poderia satisfazer o homem científico moderno. Por isso, atribui a si mesmo a missão de *salvar a razão humana*¹, conferindo

(1) Giles, T. R., *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, S. Paulo, EPU/EDUSP, 1975, p. 134

plena racionalização à filosofia, pois através de seu rigor científico a cientificidade das demais ciências estaria sendo assegurada.

Com propriedade e exatidão, Merleau-Ponty traduz a contribuição nada desprezível de Husserl e da fenomenologia, esse novo estilo ou modo de filosofar por ele proposto como forma de superar definitivamente a crise que se instalara: *A fenomenologia se apresentou desde o seu início como uma tentativa para resolver um problema que não é o de uma seita: ele se colocava desde 1900 a todo o mundo, ele se coloca ainda hoje. O esforço filosófico de Husserl é, com efeito, destinado em seu espírito a resolver simultaneamente uma crise da filosofia, uma crise das ciências do homem e uma crise das ciências pura e simplesmente, da qual ainda não saímos.*²

2. UMA NOVA FILOSOFIA PARA SUPERAR A CRISE

Ao adotar o termo fenomenologia, Husserl não pretendeu ser original. Simplesmente, retomou uma palavra antiga e conhecida nos círculos filosóficos, atribuindo-lhe, no entanto, um sentido totalmente novo, que perdurou no século XX. É provável que o termo tenha sido cunhado originariamente pela escola de Christian Wolff, cujo discípulo J. H. Lambert o utilizou como título da 4ª parte do seu *Novo Organon*, datado de 1764. Significava o estudo das fontes de erro, ou, em outras palavras, a aparência que a fenomenologia descreve é ilusória. Kant também fez uso do termo em uma correspondência endereçada a Lambert, entendendo por ele uma disciplina propedêutica que deveria anteceder a Metafísica.³ Todavia, a palavra foi definitivamente incluída na tradição filosófica e ter uso corrente com Hegel, na obra *Fenomenologia do Espírito* de 1807, para quem a fenomenologia é uma filosofia do

⁽²⁾ Merleau-Ponty, M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Cours de L'Université, Paris, p. 1, apud Dartigues, A., *O que é Fenomenologia?*, S. Paulo, Editora Moraes, 1992, 3ª Ed. p. 8

⁽³⁾ Abbagnano, N., *Dicionário de Filosofia - Verbete Fenomenologia* - S. Paulo, Ed. Mestre Jou, 1982, 2ª Ed., p. 416

absoluto, ou seja, uma retomada do caminho pelo Espírito no evoluir da história.

Sobre o que Husserl pretendeu designar ao valer-se desse termo, não se pode desconsiderar a definição estabelecida por Lyotard, que assim escreve precisamente: *A fenomenologia... é uma meditação lógica, com vista e por meio de uma linguagem ou logos que exclua a incerteza. O anseio cartesiano de uma 'mathesis universalis' renasce em Husserl. Neste caso é verdadeiramente filosofia, e mesmo filosofia pós-kantiana, pois pretende evitar a sistematização metafísica. É uma filosofia do século XX, que sonha com a restituição a este século de sua missão científica, fundamentando em novas exigências as condições da ciência.*⁴

Etimologicamente, fenomenologia significa estudo dos fenômenos. Porém, Husserl não concebe a idéia de fenômeno da forma com a entendiam Platão e Kant. Se para estes o fenômeno era uma simples aparência, em oposição ao mundo inteligível ou numeno, para Husserl é a manifestação plena de sentido, consistindo a tarefa da filosofia em se ater àquilo que se revela por si mesmo em toda a sua intuitiva exuberância e riqueza⁵, para explicitar o seu sentido, numa postura de rompimento com a atitude natural, incapaz de atingir as coisas na sua totalidade, uma vez que despreza a atividade de um sujeito pensante ou transcendental. Significa que a preocupação de Husserl é pensar os dados da experiência na sua totalidade, de acordo com a sua natureza e em cada uma de suas diferenças. Desta forma, podemos afirmar que a fenomenologia se configura como um estudo ou reflexão racional acerca dos fenômenos puros e absolutos, que permite, a partir de uma atitude penetrante, descrever, de forma fiel e plena, os fenômenos tal qual aparecem na consciência. É o mesmo que dizer que o fenômeno não é uma aparência mais ou menos duvidosa, mas é aquilo que se oferece originariamente à observação pura.⁶

(4) Lyotard, Jean-François, *A fenomenologia*, Lisboa-Portugal, Edições 70, 1986, p.10

(5) Heimsoeth, Heinz, *A filosofia no século XX*, Livraria Acadêmica Saraiva & C. - Editores - S. Paulo, 1941

(6) Gilles, T. R. op. cit. p. 132

Nesta posição de Husserl, transparece a influência de Brentano que, após distinguir entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos (estes implicam uma intencionalidade), sustentou que os fenômenos podem ser percebidos e que a percepção original que deles se tem constitui conhecimento fundamental. Destarte, Husserl amplia e plenifica o âmbito do conhecimento humano, atendendo, de um lado, as exigências do positivismo que recusa qualquer conhecimento que não provenha da experiência sensível, e, de outro, incorpora nesse ato um dado descartado pela ciência: a vida.⁷

A missão da filosofia não será mais a busca de uma fundamentação reflexiva para os conceitos científicos, mas voltar-se para a realidade das coisas incluindo-se nelas as vivências e todos os dados do real. É interessante como Lyotard percebe esse processo de mudança do foco da filosofia: *Compreendem-se agora as duas faces da fenomenologia: uma forte confiança na ciência instiga a vontade de assentar as suas bases com solidez, a fim de estabilizar todo o edifício e impedir nova crise. Mas, para realizar tal operação é preciso sair fora da ciência e mergulhar naquilo em que ela inocentemente mergulha. É por vontade racionalista que Husserl se empenha no ante-racional.*⁸

Enfim, para Husserl não há outro caminho para resgatar e revestir de racionalidade a filosofia, a não ser promovendo um retorno às coisas mesmas. Esse movimento permitirá que a filosofia delimite e solidifique seu espaço entre o discurso especulativo da metafísica e as práticas próprias das ciências positivas.

3. O RETORNO ÀS COISAS MESMAS

Eis a condição para devolver a este século a sua missão científica. Para que não permaneça embutida em especulações vazias, a filosofia precisa **re-começar**, assentando o conhecimento em novas

⁽⁷⁾ Dartigues, A., op. cit. p. 10

⁽⁸⁾ Op. cit. p. 11

bases, ou seja na própria coisa (*res*), a fim de que possa restituir o ânimo à civilização ocidental, resgatar no homem o seu destino filosófico e elevar-se à condição de ciência universal.⁹

Esse projeto somente se viabilizará na medida em que as convicções até então admitidas sejam relegadas, para que os significados, depurados de pressupostos de ordem metafísica, dos conceitos das ciências naturais, enfim, de pré-conceitos de toda ordem, possam ser captados em toda a sua integralidade. Requer essa postura radical que a investigação não mais se apóie nos filósofos com seus sistemas repletos de controvérsias, mas nas próprias coisas da forma como se revelam na sua absoluta e irrefutável pureza. Os resultados das filosofias do passado só serão admitidos na medida em que resistirem ao crivo da fenomenologia. Assim, a base da nova filosofia é definida pelo próprio sentido dos problemas que se interpuserem e das soluções e respostas que a eles serão apresentadas, as quais serão submetidas a um grau de verificação jamais observado. *Nada admitimos como pressuposto, nem sequer o conceito de filosofia*, asseverava, Husserl.¹⁰

Voltar às coisas mesmas não significa, contudo, reduzir o conhecimento às coisas sensíveis - o que redundaria num ceticismo tal qual chegara Hume -, mas captar a essência (sentido) dos fenômenos. É a essência que permite designar e nomear o dado, pois é sempre idêntica a si própria, não obstante as circunstâncias e contingências que cercam sua manifestação. Quer dizer, a intuição da essência não é uma simples percepção do fato, mas uma visada ou mirada do sentido que se atribui ao fato, tornando possível sua identificação, sem que este ato seja revestido de qualquer conotação metafísica, pois a essência nada mais é do que aquilo que a própria coisa revela à consciência e que é impossível à consciência pensar de outro modo.

As essências, entretanto, não têm existência por si próprias, mas existem apenas no ato de consciência que as visa e da forma como são apreendidas na intuição. É o que Brentano chamava de

⁽⁹⁾ Gilles, T. R., op. cit. p. 157

⁽¹⁰⁾ Lyotard, op. cit. p. 18

intencionalidade, um conceito que recobrou da filosofia medieval: a consciência é sempre consciência de alguma coisa e só é consciência enquanto dirigida a um objeto. Da mesma forma, o objeto só tem sentido em relação à consciência, ou seja, é sempre um objeto para um sujeito, sendo impensável em si mesmo. São claras e elucidativas as palavras de Dartigues sobre a existência intencional do objeto na consciência: *Consciência e objeto não são, com efeito, duas entidades separadas na natureza que se trataria, em seguida, de pôr em relação, mas consciência e objeto se definem respectivamente a partir desta correlação que lhes é, de alguma maneira, co-original. Se a consciência é sempre 'consciência de alguma coisa' e se o objeto é sempre 'objeto para a consciência' é inconcebível que possamos sair dessa correlação, já que fora dela não haveria nem consciência, nem objeto.*¹¹

Essa correlação, no entanto, somente se plenifica na medida em que a consciência, interrompendo a sua crença na realidade do mundo exterior, assume a condição de consciência transcendental, ou seja, aquela que permite com que ele apareça e lhe atribui o seu sentido. Essa é a atitude, denominada por Husserl de *atitude fenomenológica*. Assim, a consciência deixa de ser uma parte do mundo, para tornar-se o lugar por excelência de seu desdobramento no campo da intencionalidade, de tal maneira que o mundo não é nada mais do que é para a consciência, eliminando-se definitivamente aquele caráter de duvidoso a ele atribuído por Descartes. A atitude fenomenológica, ao captar os fatos antes de qualquer formulação lógica, não suprime as características essenciais do mundo, permanecendo ele tal como é, com seus valores e significações. Ela elimina, porém, os resultados de abordagens ingênuas que, ao pretenderem focá-lo em si, remetiam a especulações metafísicas que truncavam a possibilidade de um conhecimento rigoroso.

Isso não significa, contudo, que a fenomenologia exclua de seu âmbito as preocupações que eram próprias das metafísicas tradicionais. Ela abarca os problemas por elas propostos, com a

⁽¹¹⁾ Op. cit. p. 19

diferença que permanece enraizada no solo da experiência, pois a referência à intuição é contínua.¹²

Encerrando este tópico, não há como negar que a fenomenologia promoveu verdadeiramente um alargamento da consciência reflexiva em diversos setores do pensamento filosófico contemporâneo, ampliando e aprofundando a problemática do conhecimento. Um dos campos onde a influência foi mais intensa é o que se refere ao conhecimento dos valores e aos próprios valores em si mesmos, de tal forma que a axiologia filosófica passou a ocupar lugar privilegiado na filosofia contemporânea.

4. A FENOMENOLOGIA E A QUESTÃO DOS VALORES

A problemática dos valores não era um tema que aflorara recentemente, mas desde o século XIX fazia parte das preocupações dos pensadores. Ganhou, entretanto, maior amplitude a partir do momento em que Nietzsche proclamou a inversão radical de todos os valores, por considerar que a moral vigente era contrária aos valores vitais, pois os princípios que apregoava conduziam a uma negação da vida. O impacto causado por Nietzsche foi positivo, no sentido de que muitos pensadores passaram a se empenhar na busca de uma solução filosófica urgente, desenvolvendo um trabalho de investigação amplo e multifacetado sobre o mundo dos valores, no que diz respeito à sua natureza ôntica, hierarquia, sentido e conteúdo material, verificando-se, inclusive, em oposição a filosofia idealista transcendental que dividia a realidade em ser e dever ser, em valor ideal e realidade empírica, um movimento voltado para a questão da significação constitutiva e da estrutura dos valores, no que se refere à própria experiência que deles se tem e à sua realidade.¹³

Um dos pensadores mais representativos e consistentes na abordagem dessa temática foi Max Scheler que, apesar de não ter

⁽¹²⁾ Dartigues, op. cit. p. 25

⁽¹³⁾ Heimsoeth, H., op. cit. pp. 42-48

formulado uma ética sistemática, dedicou-se prolongadamente à fundamentação dos problemas da ética filosófica, buscando na fenomenologia um fundamento novo para a moral. Não obstante, tenha, em muitas circunstâncias, se distanciado dos moldes da fenomenologia da forma como propusera seu fundador, ele é um dos primeiros que se aglutinaram em torno de Husserl, sobressaindo em toda a sua obra o problema moral como aquele em que transparece de maneira mais acentuada a inspiração fenomenológica.

Convém lembrar que o contexto ético-filosófico do início do século era profundamente marcado pela doutrina de Kant, considerada a mais bem acabada e, portanto, a mais sólida. Entretanto, a ética kantiana era puramente formal, porque, no intuito de assegurar a necessidade e a universalidade dos princípios morais, Kant depurou-os de todo o resquício empírico, emergindo como critério único de moralidade de um ato a sua conformidade ou não conformidade com a lei decretada pela razão. Quer dizer, na medida em que Kant privilegia a razão, atribuindo à consciência o fundamento da moral, ele despreza tudo aquilo que é próprio da natureza humana, como os instintos, as paixões, as tendências a tudo o que é empírico. Daí resulta que a vontade humana precisa ser submetida à lei do dever, de tal forma que o mérito moral decorre do cumprimento da lei. Ações vinculadas à sensibilidade ou ao desejo empírico, mesmo que sejam boas materialmente, são, portanto, estranhas à moral.

Pretendendo superar o formalismo kantiano, Scheler propõe uma ética material, de conteúdos. É, no entanto, da mesma opinião de Kant de que uma ética não pode de fato se fundar sobre os bens e os fins. Desnecessário dizer que essa ética estaria sujeita aos relativismos decorrentes das flutuações históricas. Embora ambos concordem que a moral deve ter um fundamento *a priori*, a forma como o entendem é bem distinta. Para Kant, o *a priori* é puramente formal, representando a atividade de síntese pela qual o entendimento impõe formas, dando uma estrutura à matéria caótica dos dados sensíveis.¹⁴ De sua parte, rechaçando a idéia kantiana de um sistema de conceitos e princípios de uma consciência que impõe suas leis aos objetos da experiência, a

⁽¹⁴⁾ Dartigues, op. cit. p. 144

fenomenologia identifica o *a priori* com o mundo das essências que, de um lado, subsiste fora de toda experiência e, de outro, é objeto de uma intuição, constituindo, portanto, conteúdo do conhecimento. O *a priori* é um conteúdo essencial dado na intuição.

*A concepção do 'a priori' como elemento subjetivo de uma consciência transcendental opera inevitavelmente a separação entre coisa em si e fenômeno, na qual só este é acessível, enquanto aquela permanece eternamente incognoscível. Se o 'a priori', em contrapartida, é um conteúdo essencial do conhecimento, ele nos abre ao conteúdo absoluto do ser e do valor do mundo, posto que já não há razão para a separação entre coisa em si e fenômeno.*¹⁵

Ao transportar para o âmbito da ética as conclusões da fenomenologia, Max Scheler embasa a ética na axiologia, estabelecendo que os valores são essências que se descobrem na vida concreta. Destarte, os valores passam a constituir os fundamentos últimos de todos os fenômenos morais, ou seja, os fundamentos *a priori* dos bens, dos fins, dos imperativos, dos sentimentos, da direção do espírito, etc. Quer dizer, para Scheler o mundo dos valores é tão objetivo quanto o das essências, constituindo um *a priori* material, passível de ser captado pela intuição.

Scheler vai ainda mais além, na medida em que introduz no âmbito do conhecimento um domínio novo não contemplado no universo racionalista das investigações de Husserl e desprezado pelas ciências positivas: a vida emocional. Ele promove uma elevação dessa dimensão ao nível do racional que, considerada fenomenologicamente, é de fundamental importância no mundo dos valores.

CONCLUSÃO

Embora Husserl proponha a fenomenologia como único modo de evitar pressupostos, ao que parece, não se dá conta de que

⁽¹⁵⁾ Azevedo, Juan Llambias, Max Scheler exposicion sistematica y evolutiva de su filosofia, Argentina, Editorial Nova Buenos Aires, 1966, p. 32

construiu todo o seu edifício sobre o pressuposto da razão. Contudo, isso não diminui o seu mérito pelo esforço incansável na busca de uma fundamentação racional para a filosofia. Há que se reconhecer que esta nova atitude mental incluiu em seu campo de visão novos domínios da consciência e da experiência, além de outros campos da realidade objetiva, que se incorporaram à reflexão e compreensão filosóficas. Quer dizer, a filosofia voltou a se aproximar das coisas e, por conseguinte, da vida. Ampliou-se consideravelmente o âmbito do conhecimento. Nesse sentido, pode-se dizer que a filosofia re-começou com Husserl. Além disso, no campo da moral a fenomenologia, na medida em que contribuiu para superar o formalismo e o rigorismo ético kantiano, pode oferecer condições para o surgir de uma ética calcada em valores objetivos, que, talvez, possa responder de forma mais apropriada aos autênticos anseios éticos do homem contemporâneo e de seu mundo paradoxalmente tão deseticizado.

LIBERDADE AINDA QUE RESTRITA

Antonio Rogério da SILVA

Mestrando em Filosofia na UFRJ

Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas.

St. AGOSTINHO. *Confissões*, liv.X, cap. 5, § 7.

O presente artigo está dividido em duas partes principais que se seguem a esta abertura. Na primeira, expõem-se as aporias que tornam incompatível a vontade livre com a concepção clássica de determinismo na natureza. Na segunda seção, procura-se estabelecer uma interpretação na qual seja possível admitir o livre arbítrio dos agentes racionais. Para tanto, buscou-se valer das teorias físicas mais recentes sobre os fenômenos naturais. Tais teorias abandonaram a visão tradicional de uma natureza governada por leis deterministas, em favor de uma hipótese cuja indeterminação dos acontecimentos futuros é compensada por cálculos matemáticos probabilísticos, sem abrir mão da noção de relações causais.

Dessa forma, é possível abrir uma terceira via interpretativa distanciada das dificuldades impostas pelas correntes determinista e indeterminista puras. O reconhecimento da relação de causa e efeito, vincula um acontecimento a seus antecedentes, numa perspectiva "histórica", enquanto, por outro lado, a observação mais apurada dessa relação mostra que a interação entre os diversos elementos componentes de um sistema complexo gera instabilidade cuja consequência é

uma incerteza ou indeterminação acerca do comportamento futuro desse sistema fora do equilíbrio. Por conta disso, leis dinâmicas passam a se valer de aproximações estatísticas, abandonando sua característica determinista, a fim de traçar a trajetória de um corpo num tempo e espaço que não são mais absolutos.

Tal panorama permite apontar uma solução para o impasse incompatibilista, admitindo uma liberdade da vontade para os agentes racionais nas suas deliberações quanto às ações a serem desempenhadas no futuro, embora eles não sejam capazes de fazer algo diferente do que fez no passado, devido à impossibilidade física de reverter a flecha do tempo. Assim, uma noção de liberdade, racionalidade e responsabilidade restrita é esboçada no final do texto, com o intuito de preservar o livre arbítrio de modo compatível com a interpretação contemporânea da natureza, evitando as contradições que o determinismo clássico produzia. Busca-se também extrair conseqüências para a filosofia prática das posições descritas.

UMA ESPÉCIE ESPECIAL

O *Homo sapiens* é um animal muito estranho. Por causa de uma capacidade de raciocínio que lhe permite refletir sobre suas próprias palavras e ações, ele se considera especial. A ponto de presumir poder destacar-se do reino animal e da cadeia causal que ata todos os outros seres, vivos ou não, aos fenômenos da natureza. Talvez como a pomba (*Columbia livia*) que, ao fugir de seu predador – alçando vôo por sua cabeça –, se considerasse superior aos animais terrestres, sempre presos ao chão. Voando, o pássaro sente-se livre de todos os obstáculos que os demais seres, desprovidos dessa habilidade, não conseguem superar.

Assim, podemos especular, pensaria a ave se a seleção natural a tivesse dotado de um cérebro do tamanho daquele do *Homo sapiens*. Mas é claro que se isso fosse real, os pássaros não poderiam

voar, graças às dimensões volumosas e o peso de nossos cérebros. Por certo, os pombos, como os demais animais que voam, prefeririam permanecer no estágio atual da evolução, podendo cortar os ares em “liberdade”, com seus reduzidos cérebros.

Em filosofia, o tema da liberdade envolve questões morais e epistêmicas a respeito de sua compatibilidade ou não com uma concepção determinista da natureza. O problema está em saber se a suposta liberdade da vontade humana é compatível com uma relação causal que determine os acontecimentos no mundo, a partir de antecedentes determinantes dos fenômenos físicos. Do contrário, a negação de tal determinação também traria problemas de compreensão, quanto ao significado do livre arbítrio, uma vez que tudo poderia acontecer de maneira aleatória, sem a possibilidade de se apontar o momento no qual uma ação ocorreria pela escolha voluntária do agente ou mero fruto do acaso.

A discussão, portanto, gira em torno da condição da liberdade humana, face a uma interpretação determinista ou não da natureza. O objetivo é compreender até que ponto o homem é livre para agir, segundo sua vontade. Uma resposta satisfatória a essa demanda filosófica permite que se possa atribuir racionalidade e responsabilidade às pessoas, deixando de lado considerações de valor subjetivo, de fundo psicológico ou religioso.

Até o início do século XX, apenas a descrição determinista dos fenômenos naturais podia ser sustentada com base em observações empíricas e teorias científicas que propunham a existência de leis deterministas da natureza. Estas leis eram concebidas de tal forma que davam margem à imaginação de entidades como o emblemático *demônio de Laplace*. Este ser fictício, criado pelo matemático francês Pierre Simon de Laplace, poderia prever com precisão a trajetória de um corpo – tanto no passado como no futuro –, bastando apenas que ele soubesse a sua posição inicial e velocidade no instante atual.

O *demônio de Laplace* e suas variantes – o inglês James C. Maxwell sugeriu outro personagem ainda mais poderoso, capaz de

observar a posição inicial dos elementos atômicos e superar a perda de energia – representam a visão determinista da física clássica e sua pretensão em poder encontrar as leis universais que governam a natureza. Toda vez que se soubesse a posição de cada elemento, no presente, seria possível conhecer toda evolução dos objetos, no passado e no futuro. Somente uma limitação de ordem prática impedia a realização desses propósitos mecanicistas: efetivamente, é impossível obter com precisão a posição e velocidade iniciais de todos elementos, num instante. Nenhuma consciência no mundo, poderia operar tal quantidade de informação sem cair no paradoxo do “vasto intelecto”, isto é, da necessidade de possuir uma memória infinita, para armazenar uma quantidade infinita de dados.

Não obstante, o determinismo estrito de Laplace se identificou com a formulação mais incompatível face à vontade livre, pois todas ações humanas estariam determinadas por condições iniciais localizadas na origem da cadeia causal, embora, de fato, não se pudesse conhecer a causa primeira de todas as coisas; caso, por hipótese, o determinismo fosse verdadeiro, não haveria argumento que sustentasse a capacidade do agente racional escolher suas ações livremente, porque a própria escolha estaria determinada por princípio. Ao agente, não seria possível atribuir uma causa primeira, se ele próprio faz parte de uma série de acontecimentos vinculados às leis deterministas que estendem a relação causal até o instante em que ele ainda não existia, como pessoa, lhe tirando, portanto, qualquer responsabilidade pelos seus atos.

I. TENTATIVAS COMPATIBILISTAS

Apesar das dificuldades impostas por uma concepção estrita de determinação na natureza, há algumas interpretações que visam tornar compatíveis a liberdade humana e a relação causal, na qual o agente estivesse inserido. Todas essas versões do determinismo, entretanto, são problemáticas, por não conseguirem derivar a noção de

liberdade do agente racional das hipóteses fornecidas pelas ciências naturais sobre o ser humano e seu lugar num meio ambiente determinado causalmente.

Por certo, as melhores teorias científicas sobre a natureza, até o momento, já admitem uma indeterminação nas leis da física e da biologia. Contudo, tais investigações não tiveram suas conseqüências exploradas o suficiente pelos filósofos contemporâneos, que insistem em manter uma concepção clássica – porque não dizer: anacrônica – da natureza, a despeito do sucesso da física quântica, da termodinâmica, da neurologia e da genética. Parte do problema, sem dúvida, está na própria formulação do determinismo clássico, resumida nas expressões: “todo acontecimento tem uma causa” e “o agente não pode falsificar as leis da física”¹. O primeiro enunciado, ao ser vinculado às leis da física, como era até o início do século XX, não poderia ser tornado falso por ninguém, de acordo com a segunda proposição, seja no passado ou no futuro. Logo, a vontade livre não seria compatível com uma lei causal determinista da natureza, a qual o agente não pudesse falsificar, seja com relação às suas ações passadas e os seus desdobramentos futuros.

De fato, se para cada acontecimento houver uma descrição do estado do mundo, que lhe anteceda, vinculada a leis imutáveis da física, então os acontecimentos se seguirão a essa descrição, conforme a lei, independente da vontade do agente. Supondo as ações e escolhas racionais também como um acontecimento causado previamente, uma proposição do estado do mundo precedente que fosse relacionada às leis naturais, não poderia ser falsificada, sendo assim a vontade determinada causalmente e não livre como se imaginava.

Sob outro aspecto, uma regressão ao infinito dos estados antecedentes tornaria absurda a pretensão de livre arbítrio, pois ter-se-ia de admitir um agente responsável por acontecimentos anteriores ao seu nascimento. Como todo acontecimento natural, o estado de coisas

⁽¹⁾ Essas são praticamente as duas principais premissas adotadas por Peter van Inwagen em *“The Incompatibility of Free Will and Determinism”*.

imediatamente a um acontecimento atual deverá, por sua vez, ter uma descrição do mundo prévio a ele e, assim, regredindo, até alcançar um instante no tempo em que o agente ainda não existia e, portanto, seria incapaz de agir ou de escolher qualquer ação antes de ter nascido. Desse modo, a vontade estaria limitada por leis da física cujo valor de verdade o agente não pode escolher alterar. Isso implica que nenhuma ação, como todo acontecimento, poderá ser considerada resultado de uma vontade livre, dependente apenas da escolha de um agente, racional ou não.

Nesse sentido, a alternativa compatibilista defendida por George Moore, no livro *Ética* (1912)², não seria plausível. Ainda que fosse verdade que o agente poderia ter feito outra coisa, caso tivesse escolhido fazê-lo, tal escolha deveria ser capaz de falsificar a expressão de um estado do mundo vinculada às leis da física, considerando o determinismo verdadeiro. Ora, se o agente não pode tornar falsa uma proposição do mundo, sem violar uma lei da natureza, então, a possibilidade de deliberar sobre suas ações torna-se dependente de uma relação causal determinada, a qual não se pode livrar. As decisões do agente em nada mudaria o rumo dos acontecimentos, a não ser que se pudesse também escolher uma proposição do mundo em seu início e as leis a ele relacionadas. Não há como moderar ou tornar compatível o determinismo com o livre arbítrio, da maneira em que ele é concebido pela física clássica e pelos filósofos.

As escolhas feitas por uma pessoa estão limitadas por fatores deterministas que tornam impossível a compatibilidade entre a vontade livre ou qualquer versão do determinismo, no paradigma clássico. Aos seres humanos não é permitido voar para longe de uma ameaça iminente, como fazem os pombos. As dificuldades naturais impostas a todos nós devem ser enfrentadas com os recursos anatômicos desenvolvidos durante a evolução biológica, pela espécie. Nenhum *deus ex-machina* está disponível para salvar os humanos de seus problemas.

⁽²⁾ Veja MOORE, G. *Ética*, cap. VI, p. 166. Lá Moore defende ser possível o livre arbítrio conforme "o princípio de que toda coisa tem sua causa (...) [e a teoria que defende] o certo e o errado do que poderíamos ter feito, se houvésemos escolhido".

As deliberações tomadas pela mente dependem do estado físico corporal – dos sistemas nervoso, circulatório, digestivo, muscular etc. – e da quantidade e qualidade das informações com as quais o cérebro trabalha, a fim de resolver um problema. As escolhas são determinadas por esses requisitos cujo preenchimento adequado proporcionará as alternativas a serem apresentadas ao agente. A falta de um elemento informativo qualquer influencia na deliberação em favor de uma ação ou outra. Ninguém está livre dessas restrições. Só um louco ou alienado completo agiria aleatoriamente sem levar em conta as circunstâncias e todas informações disponíveis. Os seres racionais estão presos a sua condição de racionalidade, cuja principal característica é reagir às informações de entrada, elaborando estratégias factíveis, tendo em vista a ação a ser desempenhada. O livre arbítrio, ao pé-daletra, só pode ser atribuído aos doidos e irracionais. Não por acaso, as pessoas excessivamente racionais são consideradas previsíveis, pois todo seu raciocínio pode ser acompanhado passo a passo.

Todavia, embora os seres humanos não sejam sempre irracionais, a eles são atribuídas responsabilidade, racionalidade e vontade livre. O que parece muito estranho, depois de todo esse determinismo científico em torno dos acontecimentos e do modo de pensar característico da espécie. Evidente que as conseqüências morais relacionadas a essa discussão dependem do grau de liberdade e habilidade que a pessoa tenha para aferir respostas. Em sentido absoluto, tal liberdade e responsabilidade são negadas pelo determinismo. Isso significa que a objetividade desses conceitos fica comprometida. O determinismo não dá azo a qualquer concepção de liberdade que possa derivar uma responsabilidade apropriada para os seres racionais. Tal pretensão não passa de valores subjetivos que são estendidos pelos seres humanos a todos seus semelhantes, de modo irrestrito, a fim de produzir valores objetivos. Mas não há argumentos plausíveis para tanto. Apenas no mundo das idéias, ou num reino dos fins, os seres racionais poderiam exercer plenamente sua liberdade, sendo responsáveis. No mundo físico, entretanto, isso não ocorre. Se Deus é uma hipótese descartável, também o é qualquer forma de dualismo platônico.

A melhor tentativa de resguardar essas características formais da pessoa, no segundo nível, é assumir que todo agente racional, atado a uma corrente causal, tem responsabilidade atribuída pelos seus atos, a despeito do determinismo. Isso porque a razão, que lhe proporciona a reflexão sobre suas ações futuras, apesar da influência de fatores internos e externos, reconhece a correção ou o erro de um comportamento, segundo critérios desenvolvidos pelo convívio social. Assim, a decisão por agir de acordo com uma tendência determinada pode ser considerada livre, observando a postura adotada pela pessoa diante das estratégias disponíveis e o critério aceito como válido. Com isso, pode-se distinguir as ações voluntárias das involuntárias; entre os colaboradores e os escravos, entre os cúmplices e as vítimas de coação. Mesmo que o agente não seja livre, no sentido de ser a causa inicial de uma nova série de acontecimentos ligados a ele, a partir do instante em que delibera por seguir uma determinada ação, em detrimento de um protesto contra sua execução, a pessoa assume a responsabilidade pelas conseqüências daí resultantes, independente do fato de ter alternativas ou não. Em outras palavras, se for possível ao agente racional concordar ou não com o curso dos acontecimentos, se ele puder refletir sobre os antecedentes e as conseqüências de uma relação causal e, depois disso, assentir na sua realização, tornando-se, conscientemente, parte da cadeia determinista, então, esse sujeito será considerado “autor-responsável” pelo rumo dos fatos³.

O conceito de responsabilidade, assim entendido, permite que o dolo de um crime seja reconhecido e diferenciado da culpa que todos temos como membros de uma natureza cujas interações estão determinadas. O simples fato de toda uma geração estar morta em dois séculos não fornece ao assassino a oportunidade de se livrar do dolo pelo assassinato, caso tenha decidido por abreviar a existência de sua vítima. Em escala social, toda uma geração de alemães foi considerada

⁽³⁾ Isso é uma variante do argumento original que pode ser observado em FRANKFURT, H. G. “*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*” que, ao que parece, não tem como diferenciar o dolo, da culpa.

culpada pelo genocídio de judeus, ciganos e homossexuais, durante a Segunda Guerra Mundial, enquanto apenas alguns foram responsabilizados, por dolo, no julgamento de Nuremberg. Por conseguinte, todos somos culpados pela miséria do mundo, apesar de poucos serem responsáveis diretos pela condição subumana em que muitos vivem. O determinismo social, não pode ser, portanto, mobilizado como argumento dos governantes e aqueles que promovem a péssima distribuição de renda que ocorre no mundo – em particular, no Brasil –, visando fugir a suas responsabilidades, caso suas decisões sejam feitas no sentido de manter a iniquidade entre os seres humanos. Toda essa discussão moral e política surge como corolário da suposição de um determinismo causal na natureza, estendida a outras áreas de atuação humana.

Todavia, a tentativa de tornar compatível a liberdade da vontade com o determinismo fica aquém de seus objetivos e fracassa quando procura encontrar um critério aceitável para atribuição de responsabilidade ao agente racional. Uma deliberação e subsequente realização de uma determinada ação estão relacionados a mecanismos subjetivos que, do ponto de vista externo, não são totalmente transparentes. Seria necessário, para uma atribuição precisa de responsabilidade, atitudes comportamentais e a expressão da intenção, por parte do agente. A pessoa deveria, então, manifestar sua vontade e agir em concordância com o comportamento associado à concretização de seu desejo. Assim, se alguém jura fidelidade a outro, espera-se que não traia na primeira oportunidade que tiver para tanto. O comportamento externaliza o tipo de racionalidade e as verdadeiras decisões tomadas pelo agente. No caso da traição, como em outros, o que está em jogo é o conflito entre desejos individuais e sociais. A fidelidade é um sentimento desenvolvido culturalmente que visa manter a união do corpo social. Tal sentimento concorre com outros desejos individuais, inatos a cada um. Nesse sentido, é um sentimento mais fraco pois exige a aceitação dos valores da sociedade, por parte do sujeito. Sem esse aval, a pessoa tende a deixá-lo em segundo plano, dando preferência aos seus sentimentos mais próximos. Uma comprovação disso, está nos

diversos exemplos históricos em que os interesses de um grupo foram desprezados pelos interesses pessoais. Talvez uma investigação empírica venha a mostra que sentimentos sociais de fidelidade, lealdade, reciprocidade, respeito pelo outro etc. sejam tardios na evolução da espécie em relação aos sentimentos individuais. Mas isso é algo que não pode ser demonstrado aqui e não precisamos nos comprometer com essa tese para afirmar que a razão produz estratégias visando atender desejos e vontades subjetivos. A acrasia, ou fraqueza de vontade, surge do conflito entre esses desejos, sendo que aquele hierarquicamente superior, na perspectiva do sujeito, será o favorecido na escolha de uma ação. A racionalidade, nos casos de acrasia, mantém-se de modo imperfeito, porém não é negada ou incoerente, pois procede sempre em função de um fim que satisfaça ao agente. O mesmo já não acontece quando falta informação necessária para uma deliberação apropriada e a razão ignora as alternativas disponíveis. Aqui, a ignorância faz com que a racionalidade erre, tornando o raciocínio problemático.

Por conseguinte, o desempenho de uma ação revela qual desejo está dominando a intenção do agente, pressupondo-se, certamente, que haja uma coerência racional entre a vontade e o gesto. Entrementes, o conflito interno entre valores subjetivos pode gerar uma terceira ação, que torna ainda mais imprevisível a vinculação objetiva de responsabilidade. Todavia, o agente racional sempre será responsabilizado pela decisão em agir, seja a racionalidade perfeita ou não. Ao decidir por desempenhar uma ação, o agente adquire a responsabilidade por todas as conseqüências resultantes de sua escolha, incluindo aquelas fora de seu domínio que seriam previsíveis por um cálculo mais apurado. Na esfera pública, onde a ação do agente provoca a reação de outro, isso pode gerar paradoxos quanto à extensão da responsabilidade do indivíduo. A interação entre os indivíduos dificulta a delimitação de fronteiras entre os domínios particulares de cada um, fazendo com que um possa influir na decisão de outro. Isto exigiria que um conceito de responsabilidade social fosse criado para atender as deliberações feitas por mais de um agente. Assim, todos seriam socialmente responsáveis

pela ação do grupo, ainda que, individualmente, alguém pudesse discordar dela. Para manter a responsabilidade individual, seria necessário estabelecer ressalvas que preservassem as decisões particulares de cada um em relação às ações de outros, decorrentes delas. A esfera privada precisa de mecanismos que a separem da esfera pública. Quando isso não ocorre, a ditadura das massas torna impossível aferir o grau de liberdade e responsabilidade de cada um. Nesses casos, o medo pode ser um sentimento mais forte que impede a manifestação da vontade livre. Mas ainda assim, o sujeito pode ser responsabilizado por sua covardia, a despeito dos determinismos clássico e social.

II. A INTERPRETAÇÃO ATUAL DA NATUREZA

A incompatibilidade analítica entre livre arbítrio e determinismo constitui um autêntico fracasso para os filósofos. Pois se não é possível atribuir uma vontade livre ao agente racional, sem contradizer a relação causal determinista dos fenômenos, então, ou não há liberdade humana ou não há determinismo na natureza. Porém, existe algo que chamamos livre arbítrio e, por outro lado, uma certa regularidade ocorre no mundo, a ponto de se poder relacionar um acontecimento prévio com outro subsequente. Caso nenhum desses fatos seja uma invenção ou convenção idiossincrática dos seres racionais, deve haver uma interpretação da natureza que seja compatível com esses dois fenômenos. Ou a vontade livre, ou o determinismo, ou ambos, devem encontrar uma nova formulação.

Para uma nova abordagem desse problema, é preciso atualizar-se a teoria da natureza adotada pelos filósofos, aliando-a com uma nova concepção de sujeito racional. Até o presente, os principais textos que tratam do tema da compatibilidade da vontade livre têm assumido uma visão determinista correspondente às teorias clássicas da física e seu conceito de leis rígidas e precisas. Tal perspectiva, entretanto, começou a ruir a partir de 1900, quando Max Planck sugeriu a existência de pacotes mínimos de energia – *quanta* –, abaixo dos

quais não se poderia ultrapassar. A física quântica decorrente dessa unidade básica de energia passou a extrair conseqüências inesperadas e até mesmo indesejáveis para uma concepção precisa e absoluta do conhecimento das reações dos elementos fundamentais da matéria. Uma das conseqüências indesejáveis é a impossibilidade de ter, ao mesmo tempo, o total conhecimento da posição e velocidade das micropartículas, informação indispensável para o *demônio de Laplace* prever a trajetória de todos os corpos no passado e no futuro.

Além do mais, não apenas por interferência dos instrumentos ou pela deficiência da razão humana, nada poderia explicar, nos moldes deterministas, o fato de um elemento radioativo decair, com probabilidade de 50%, em relação a outro elemento igual, em condições idênticas. Ao que parece, o microcosmo não reage segundo leis deterministas clássicas, mas responde a determinações do acaso que só um cálculo probabilístico pode ter acesso. A termodinâmica, por sua vez, explica a instabilidade dos sistemas fora do equilíbrio pela introdução da flecha do tempo, sugerida pela lei da entropia. Segundo essa lei, a dissipação da energia ocorre de um corpo quente para outro frio. Por conseguinte, a irreversibilidade do tempo, que teria um sentido privilegiado – do passado para o futuro –, e a instabilidade das estruturas dissipativas dos sistemas em não equilíbrio geram bifurcações sucessivas, fazendo com que leis dinâmicas, de cunho estatístico, possam prever de modo aproximado a trajetória dos elementos que compõem tal sistema. Acresce que uma das características que torna tais sistemas caóticos reside no fato de eles estarem em constante interação entre si. Sendo o universo concebido como um sistema termodinâmico em larga escala, onde o aumento da entropia conduz ao fim de todo movimento – “a morte no gelo” –, apenas sob a perspectiva “histórica” seria possível conhecer a trajetória de um elemento qualquer na natureza, observando-se seu comportamento do presente até o passado, através dos pontos de bifurcação atravessados. Num sistema complexo, como o cérebro humano, então, as deliberações tomadas só poderiam ser determinadas com certeza, partindo das conseqüências e do desempenho de suas ações, até os antecedentes que levaram a

vontade a escolher por um rumo dos acontecimentos, nos instantes em que havia bifurcações possíveis de serem trilhadas. Quanto ao futuro, somente o cálculo probabilístico e leis dinâmicas proporcionariam um entendimento adequado das possíveis trajetórias a serem realizadas, mas nunca com certeza absoluta.

Tendo em mente esse esboço simplificado das ciências naturais contemporâneas, que envolvem a física quântica, a termodinâmica e a matemática do caos, uma nova relação entre vontade livre e determinismo pode ser montada. Enquanto a concepção clássica da natureza esbarra em contradições que tornam impossível compatibilizar o livre arbítrio, talvez essa nova interpretação proposta seja capaz de explicar como os agentes racionais são livres para escolher suas ações, em meio a relações causais determinantes.

A concepção mais plausível da cosmologia aponta para um único universo em expansão, sem uma borda fixa que o limite externamente e que está esfriando. Como parte desse universo, o ser humano, faça o que fizer, também encontrará o seu fim – provavelmente muito antes de a entropia atingir seu ponto máximo. Portanto, o *Homo sapiens* não é livre para decidir o fim último de qualquer coisa existente. Quanto a sua própria existência, haja o que houver, no estágio atual da medicina, a morte é o fim de toda uma geração em, no máximo cento e cinquenta anos. Pode-se chamar a isso uma previsão do futuro absolutamente certa. Contudo, apesar desse conhecimento ser respaldado pelas leis dinâmicas da natureza, os acontecimentos intermediários ao nascimento e a morte dos seres humanos não são passíveis de previsão precisa, graças à instabilidade e complexidade constituinte dos organismos vivos, como de resto em todos sistemas fora de equilíbrio.

O desempenho do agente, entendido como um sistema dinâmico, em constante interação com fatores internos e externos, ao longo do tempo, é instável, gerando pontos de bifurcação que são momentos nos quais ele se defronta com mais de uma alternativa de ação. O fato de os seres humanos serem dotados de racionalidade

possibilita, por intermédio de uma escolha refletida, que seja tomada a decisão por um caminho e não outro, visando atingir um fim que é incerto, mas provável, segundo cálculos estatísticos. O comportamento da pessoa pode ser reconstituído, retrospectivamente, analisando-se a trajetória seguida e as mudanças feitas em cada bifurcação. Em consequência disso, apenas o registro “histórico” das ações humanas permite, do ponto de vista externo, uma vinculação direta dos acontecimentos a um sujeito. Destarte, é possível estabelecer relações causais deterministas, num ambiente natural instável, com respeito ao passado, e alternativas livres de ação, por causa da incerteza acerca do futuro. Conceitos de liberdade, racionalidade e responsabilidade restritos podem ser agora atribuídos ao ser humano de uma maneira compatível às descrições das ciências contemporâneas sobre a natureza.

O *Homo sapiens* é livre, racional e responsável, *ma non troppo*. Em relação ao passado, nenhum ser, vivo ou não, pode mudar o que foi feito e as causas dos acontecimentos presentes. Quanto ao futuro, contudo, todos os sistemas em não equilíbrio estão “livres” para seguir uma trajetória indeterminada entre os pontos de bifurcação pelos quais se defrontará. Aos seres humanos que sejam capazes de raciocínio, em especial, pode-se atribuir responsabilidade, sempre que ele escolher entre uma ação ou outra disponível. Uma vez decidida a ação a ser desempenhada, o agente racional passa a ser responsabilizado por todos os acontecimentos decorrentes daí até o fim do universo. A série de acontecimentos possíveis originados neste instante estende-se ao infinito numa progressão geométrica.

Adão, por exemplo, é responsável por todos os crimes e benefícios gerados pela humanidade desde a queda do paraíso, assim como todos nós somos responsáveis pelos futuros crimes e benefícios produzidos a partir das nossas ações, deliberadas hoje. É óbvio que nem todas as consequências futuras serão de responsabilidade do agente. Os acontecimentos cujas causas sejam anteriores ao seu nascimento não podem ser vinculadas à pessoa, a não ser que ela tenha contribuído, com suas escolhas, para tanto. Assim, a dissipação

entrópica da energia, que levará ao fim do movimento no universo, tem sua causa anterior ao surgimento de Adão – provavelmente com o advento do tempo, simultâneo ao *big bang*. Mas o *big bang*, a formação da terra e a origem da vida, suas conseqüências, não foram escolhas de Adão, do mesmo modo como a perda do paraíso, as duas Grandes Guerras Mundiais, suas conseqüências, não estavam sob o domínio da presente geração, nascida após a segunda metade do século XX. Para um sujeito ser responsabilizado, é preciso que ele esteja na origem da escolha, num ponto de bifurcação, que conduzirá a um acontecimento, com vistas a um objetivo qualquer, segundo o processo deliberativo pertinente. Daí em diante, o agente passa a ser responsável por suas ações e pelos acontecimentos futuros.

Em *Paraíso Perdido*, de John Milton, Adão sabe que, ao provar do fruto da árvore do conhecimento, estava a quebrar um contrato com Deus, enquanto Eva deixara de cumprir apenas uma promessa feita a ele. Neste caso, dois tipos de personalidades são descritas. Uma padece por prever as conseqüências futuras de seus atos atuais. Outra, age sem atentar para isso, buscando apenas vantagens imediatas, não sofrendo qualquer coação interna, como o sentimento de vergonha. Para estes só uma sanção externa ou atribuição de responsabilidade, pode inibir seus atos. Doutra forma, muitos conseguirão ser felizes, à custa da miséria alheia. Entretanto, isso diz respeito à condição subjetiva da pessoa, mais do que a fatores causais relacionados à liberdade de ação de um sujeito sob determinações naturais. Para compatibilizar a vontade livre com o determinismo, segundo a melhor interpretação das ciências, o que foi dito até aqui pode ajudar a encontrar uma solução aceitável, a saber: a possibilidade de atribuição de liberdade e responsabilidade aos seres humanos, ainda que restritas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FRANKFURT, H. G. . “*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*”, in *The Journal of Philosophy*, vol LXVI, 1969. pp. 829-839.

- HEISENBERG, W. *A Parte e o Todo*; trad. Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- INWAGEN, P.v. “*The Incompatibility of Free Will and Determinism*”, in *Philosophical Studies*, vol. 27. – Dordrech: D. Reidel Publishing, 1975. pp. 185-199.
- MILTON, J. *Paraíso Perdido*; trad. António J. L. Leitão. – Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1949.
- MOORE, G. E. *Ética*; trad. Manuel C. Iracheta. – Barcelona: Labor, 1929.

KARL POPPER E O PARADOXO DA INTERVENÇÃO ESTATAL

Arnaldo Valentim SILVA¹

Desde a chegada de Margareth Thatcher (1979) e Ronald Reagan (1980) ao poder na Inglaterra e EUA respectivamente, vivemos efetivamente sob a hegemonia avassaladora do liberalismo econômico e seu ataque a toda e qualquer limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, encarando qualquer regulamentação como ameaça frontal à liberdade individual e à livre iniciativa.

O minimalismo estatal ganhou o status de senso comum e não somente tem seduzido políticos das mais variadas tendências mas também adquirido no mundo acadêmico o status daquelas “verdades tidas como certas e inquestionáveis”. Parafrazeando Von Mises e Hayek², que nas décadas de 20 e 30 do século passado lamentavam a “perversa hegemonia do ideário socialista” em todos os setores da intelectualidade européia, podemos dizer que não há intelectual hoje em dia que, desejando ser levado a sério, não seja um defensor ardoroso do minimalismo estatal. Evidentemente, há aqueles “mais progressistas ainda” que advogam como moralmente adequada a existência de um Estado ultra-mínimo, responsável tão somente pela arrecadação e controle da moeda nacional, deixando até mesmo a segurança para a iniciativa dos cidadãos.³

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia Social pela PUCCAMP e bolsista da Capes.

⁽²⁾ Cf. Ludwig von MISES. **Uma crítica ao intervencionismo**, Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1977. Cf. também F. V. HAYEK. **O caminho da servidão**, Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987

⁽³⁾ Parece ser essa a posição defendida por Robert NOZICK. **Anarquia, estado e utopia**. Tradução de E. Jacy Monteiro, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

A hegemonia do pensamento liberal nos dias atuais não se deve simplesmente, como fazem supor os marxistas vulgares, a um plano conspiratório das elites contra os mais 'nobres interesses das classes subalternas e trabalhadoras'. Trata-se de uma hegemonia política e econômica fruto de dois elementos extremamente interessantes. De um lado, um movimento intelectual fascinante iniciado em Viena na década de vinte do século passado, que num primeiro momento empreendeu uma rigorosa crítica aos fundamentos filosóficos do planejamento estatal comunista e social-democrata e, num segundo momento, procurou resgatar os princípios individualistas e minimalistas do liberalismo, purificando-o de qualquer influência "coletivista". Esses intelectuais, mais tarde, formariam a Sociedade de Mont Pélerin que, sob a liderança do economista austríaco F. Von Hayek, iniciaria uma cruzada ideológica contra o keynesianismo e as mais diferentes formas de intervencionismo estatal, seja o preconizado pelo modelo soviético, seja aquele proposto pelo modelo americano (New Deal) e escandinavo.⁴ Desta sociedade participaram as seguintes personalidades: Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Lipman, Michael Polanyi, Salvador Mandariaga, entre outros. De outro lado, trata-se de um pensamento que ganha notoriedade a partir da crise do Estado de Bem Estar Social (modelo implantado no pós-guerra) que atinge seu ápice com a crise do petróleo em 1973, gerando recessão, inflação e baixíssimas taxas de crescimento econômico.

Para os pensadores da Sociedade Mont Pélerin, a recessão e as altas taxas inflacionárias seriam fruto da intervenção do Estado na economia e de seus gastos em investimentos sociais, tais como,

⁴ O historiador inglês Perry Anderson assim descreve as pretensões de Hayek: "O objetivo imediato de Hayek, naquele momento, era o Partido Trabalhista Inglês, às vésperas da eleição geral de 1945 na Inglaterra, que este partido efetivamente venceria. A mensagem de Hayek é drástica: apesar de suas boas intenções, a social democracia moderada inglesa conduz ao mesmo desastre que o nazismo alemão – uma servidão moderna"; e sobre a sociedade Mont Pélerin: tratava-se de "uma espécie de franco-maçonaria neoliberal, altamente dedicada e organizada, com reuniões internacionais a cada dois anos". Cf. Perry ANDERSON. **Neoliberalismo: origens e conseqüências**, Rio de Janeiro: SEEB-ES, 1991, respectivamente, pp 1 e 2.

educação gratuita, saúde, aposentadoria pública, seguro desemprego etc. A solução, portanto, seria: privatização massiva, desregulamentação do mercado de trabalho, estabilização econômica, disciplina orçamentária e a contenção de gastos com o bem-estar social.

Os resultados sociais destas políticas liberais, de modo especial nos países em desenvolvimento, têm sido desastrosas, provocando o desemprego massivo e sobretudo o corte de investimentos sociais na saúde, na educação e moradia, vitais para o desenvolvimento da população desses países. Podemos dizer então que, em certa medida, assistimos à passagem de um paradigma em que a estatização era compreendida como princípio absoluto, como no caso da Rússia Comunista, para um outro extremo em que o minimalismo é igualmente absolutizado, como nos casos do Chile (Pinochet) e Inglaterra (Thatcher) no final da década de setenta. Ou, em outros termos, do essencialismo estatizante passou-se ao essencialismo minimalista.

POPPER E O LIBERALISMO

O que essas ponderações iniciais, diga-se de caráter mais histórico do que filosófico, têm a ver com o pensamento de Karl Popper (1902-1994), filósofo austríaco radicado na Inglaterra, membro da sociedade Sociedade Mont Pélerin e um dos pensadores empenhados na mais poderosa crítica ao marxismo, além de responsável pela revitalização do pensamento liberal em nosso tempo?

Evidentemente, para muitos o pensamento popperiano não teria muito a dizer para um crítico do liberalismo econômico ou, se quisermos, do *laissez-faire*. Uma leitura atenta, contudo, de sua *Sociedade Aberta e seus Inimigos* possibilita identificar nas reflexões do jovem Popper, uma concepção de intervenção estatal que se choca frontalmente com o ideário liberal hegemônico, particularmente aquele presente nas reflexões de Hayek e Friedman, membros, como Popper, da Sociedade Mont Pélerin.

POPPER E A INTERVENÇÃO ESTATAL

Não obstante em sua maturidade Popper ter participado ativamente das atividades organizadas pela Sociedade Mont Pélerin e ter engrossado o coro de críticos dos gastos sociais do Welfare State, as reflexões éticas e políticas empreendidas pelo jovem Popper na obra *A Sociedade aberta e seus inimigos* apontam uma preocupação do autor não somente com o excesso de intervenção do poder estatal, como o existente na Rússia pós-revolucionária, mas também com a ausência dele. Trata-se do que ele denominou *paradoxo da intervenção*, ou seja, de acordo com sua reflexão, se o Estado intervir demasiadamente na sociedade empreendendo um planejamento forte e centralizado que tudo controla, acabará violando a liberdade e a criatividade dos cidadãos, isentando-os de qualquer responsabilidade social. Em contrapartida, se o Estado for um Estado Mínimo que apenas cuide da segurança dos cidadãos e não estabeleça nenhum mecanismo institucional de controle sobre o poder econômico, ele corre o risco de propiciar que a liberdade dos fortes se sobreponha à liberdade dos fracos. Para ele o Estado pode ser muito eficiente em proteger o cidadão da violência física, mas isso por si só é insuficiente se não for garantida ao cidadão proteção contra os excessos do poder econômico. Popper assim se expressa

“Ora, eu creio que estas considerações, originariamente destinadas a aplicar-se ao reino da força bruta, da intimidação física, devem ser também aplicadas ao poder econômico. Mesmo que o estado proteja seus cidadãos de serem atropelados pela violência física (como em princípio o faz sob o sistema de capitalismo irrestrito), pode levar nossos alvos à derrota pelo fracasso em protegê-los do mau uso do poder econômico. Sob tais circunstâncias, a liberdade econômica ilimitada, pode ser tão suicida como a liberdade física ilimitada, e o poder econômico podem ser tão perigoso como a violência física, pois aqueles que possuem excesso de alimento podem forçar os que passam fome a uma servidão “livremente” aceita, sem usar de violência”.⁵

Popper considera profundamente pertinentes as críticas de Marx ao capitalismo irrestrito de seu tempo⁶. Contudo, discorda que a

⁽⁵⁾ Cf. Karl POPPER. *A sociedade aberta e seus inimigos*, vol II, p. 131.

destruição do sistema capitalista seja o único caminho para superar os males de uma política de irrestrita não-intervenção. Para o autor o problema é que Marx jamais se colocou a possibilidade do intervencionismo democrático como uma estratégia para resolver as conseqüências indesejáveis da competição capitalista, tais como a miséria, o desemprego, a exploração etc. A prova de que Marx estava enganado pode ser encontrada no fato de, no período entre guerras, inúmeros países, tais como a Suécia, terem adotado medidas intervencionistas bem sucedidas para enfrentar os efeitos destrutivos do capitalismo.

Marx e os marxistas não apostaram numa saída política e institucional para os problemas trazidos pela acumulação capitalista. Em outras palavras, se, de um lado, eles foram capazes de identificar os males que o poder econômico pode trazer para a sociedade, de outro, não acreditaram na possibilidade de tal poder ser controlado. A saída, portanto, não seria política, mas revolucionária, isto é, a destruição de todos os mecanismos centrais do modo de produção capitalistas a começar pela abolição da propriedade privada.⁷

Não deixa de ser interessante notar, a partir das reflexões popperianas, que os adeptos do *laissez-faire* ou do minimalismo estatal, também menosprezam a capacidade de no âmbito político e institucional serem resolvidos os problemas sociais, sendo sua solução igualmente economicista: mais mercado e menos política. No Chile, Hayek ao assessorar o governo Pinochet na implantação das reformas de mercado, afirma reiteradamente que a manutenção do regime democrático é menos necessária do que o estabelecimento de um mercado livre e competitivo.⁸

(6) Cf. *idem* *ibidem*, p. 129.

(7) Uma crítica consistente às reflexões popperianas sobre o marxismo pode se encontrar em Gustavo MARQUES. **Explicacion y profecia de Marx: crítica à crítica de Popper** pp 93-105, in H. APEZECHEA. *Popper y las ciencias sociales*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S/A.

(8) Cf. Franz HINKELAMMERT. **O cativello da utopia: As utopias conservadoras do capitalismo atual, o neoliberalismo e o espaço para alternativas**. São Paulo: Paulus. 1990. Ver também do mesmo autor **Crítica à razão utópica**, São Paulo: Paulinas, 1989.

O liberalismo, na concepção de Popper, não teria nada em comum com uma política de estrita não intervenção como a reivindicada por inúmeros liberais. A necessidade sentida pelo autor de que a liberdade econômica deveria ser regulamentada pelo Estado faz parte de uma concepção que entende que

“Liberalismo e interferência do estado não se opõem mutuamente. Ao contrário, qualquer espécie de liberdade será claramente impossível se não for assegurada pelo estado. Certo grau de controle do Estado é necessário, por exemplo, na educação, para que os jovens sejam protegidos de uma negligência que os tornaria incapazes de defender sua liberdade, e o estado deve cuidar de que todas as facilidades educacionais estejam ao alcance de todos”⁹.

Evidentemente o autor reconhece os riscos inerentes a um sistema educacional controlado pelo Estado. Tais riscos, segundo ele, se referem à possibilidade de manipulação por parte dos governantes dos conteúdos educacionais com o declarado objetivo de doutrinar os jovens e obter o pleno controle sobre as novas gerações.

Por isso, tendo em vista os problemas que podem surgir se a intervenção estatal for excessiva, julga importante estabelecer critérios para uma correta intervenção. Para o autor o protecionismo racional ou intervencionismo democrático seria aquele fundamentado primordialmente num ‘arcabouço legal de instituições protetoras’ ou seja, em leis que restringiriam por exemplo os poderes de um empresário ou de um dono de terras. A esse modelo denomina intervenção indireta.

Popper vislumbra, também, uma outra forma de intervenção que seria aquela realizada a partir da criação de órgãos do Estado para atuar no sentido de zelar para que os fins propostos por um determinado governo sejam alcançados. A esse modelo Popper denominou intervenção direta.

Para o autor o modelo indireto de intervenção seria o mais adequado por fundamentar-se na lei socialmente reconhecida e aceita,

⁽⁹⁾ Cf. Karl POPPER. op.cit p. 126.

o que impediria que a cada troca de governo representasse uma alteração brusca na relação entre Estado e sociedade. Contudo, na falha deste modelo, pode ser utilizado o modelo direto de intervenção. De acordo com suas palavras

“Não pode haver dúvida, do ponto de vista do controle democrático, sobre qual desses métodos é preferível. A política evidente para toda intervenção democrática é utilizar o primeiro método sempre que isso seja possível e restringir o uso do segundo método aos casos em que o primeiro se mostrar inadequado.”¹⁰

A preferência de Popper pelo método de intervenção indireta se fundamenta ainda na concepção de que as intervenções baseadas em leis seriam mais seguras porque estas podem ser identificadas, reconhecidas e compreensíveis por qualquer cidadão. Com a intervenção direta não aconteceria o mesmo. Ela poderia introduzir elementos de insegurança na sociedade, tendo em vista a possibilidade de cada governo instituir os órgãos que bem desejasse para fiscalizar os cidadãos, a partir de critérios sempre novos e inesperados.

A opção popperiana pelo intervencionismo não deixa de ser uma crença na idéia de que os mais graves problemas sociais que venham a atingir a sociedade possam ser resolvidos pacientemente através de soluções políticas. E no âmbito político nada mais racional do que propor soluções provisórias e parciais para os problemas, com o espírito sempre aberto para identificar erros e corrigi-los. Para ele, em última instância, o intervencionismo democrático só poderá sobreviver se combinado com uma engenharia social fragmentária, em contraposição à engenharia holista, utilizada pelos idealizadores do Estado total. Em outras palavras, significa dizer que somente uma concepção que aborda a função do cientista social ou do político como construtores e aperfeiçoadores de instituições sociais que resolvam problemas práticos, abandonando a idéia de transformar a sociedade como um todo, garantiria a possibilidade de a intervenção democrática ser adequada. A metodologia de intervenção gradual é a única metodologia

¹⁰ Cf. *idem* *ibidem*, p. 139

que permite a identificação de erros; e como não se envolve em medidas de longo alcance, possibilita sua correção.

UM LIBERALISMO REFORMADOR E INSTITUCIONAL

Como podemos notar as reflexões do jovem Popper acerca das possibilidades e dos limites da intervenção estatal se chocam frontalmente com as posições minimalistas assumidas posteriormente pela Sociedade Mont Pélerin, da qual participará assiduamente.¹¹ Sobretudo é flagrante o distanciamento de suas considerações sobre o papel do Estado, contidas em sua *Sociedade aberta e seus inimigos*, daquelas feitas por seus amigos Hayek e Friedman.¹² Contudo, é também notório o silêncio do autor acerca dessas diferenças de fundo que o distanciariam das idéias ultraliberais de seus amigos mais próximos.

Evidentemente, o jovem Popper está mais preocupado com o problema político do totalitarismo e seus efeitos perversos sobre a liberdade e a responsabilidade individual. Seus esforços são direcionados à elaboração de uma metodologia que, no seu entender, possibilitasse realizar reformas sociais que minorasse o sofrimento do necessitado sem abrir mão da democracia.

Seu liberalismo, portanto, é um liberalismo reformador institucional, contemporaneamente mais próximo das idéias de Rawls¹³ do que daquelas defendidas por Hayek e Nozick.

⁽¹¹⁾ Para Boudouin " Popper gosta de repetir que liberalismo e intervenção do Estado não são contraditórios e medimos melhor, graças a esta questão, toda a distância intelectual que o separa do ultraliberalismo de tradição hayekiana e, a fortiori, da utopia libertária cara a Milton Friedmann ou Robert Nozick. Popper nunca confessou a divergência significativa com seu compatriota Hayek. Talvez essa descrição tenha que ver com o fato de ter sido graças à sua intervenção e à de E. Gombrich que pode deixar a Nova Zelândia e entrar para a London School of Economics, onde deveria ensinar filosofia e epistemologia". Cf. Jean BAUDOUIN, **Karl Popper**, Lisboa: Edições 70, p. 99.

⁽¹²⁾ Cf. a propósito Milton FRIEDMAN, **Capitalismo e liberdade**, São Paulo: Nova Cultural, 1988. e F. Von HAYEK, op.cit.

⁽¹³⁾ Cf. Jonh RAWLS. **Justiça e democracia**, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Com toda a certeza, para um crítico perspicaz do capitalismo, seja marxista ou não, as soluções propostas por Popper podem ser tomadas como demasiadamente moderadas ou até mesmo ingênuas. Sobretudo se analisarmos, como pondera Bryan Magee¹⁴, a situação dos países em desenvolvimento, notaremos que as reformas graduais, como as sugeridas por pelo autor, além de ineficazes, poderiam muito bem ser revertidas pelas elites econômicas dominantes. Provavelmente, se aplicada nesses países a metodologia sugerida por Popper geraria políticas conservadoras e facilitadoras da manutenção do status quo vigente.

⁽¹⁴⁾ Cf. Bryan MAGEE. **As idéias de Popper**, p. 91, São Paulo: Cultrix, 1974. Sobre o eurocentrismo do pensamento popperiano ver Jean BAUDOUIN, *op. cit.*, p.102.

REINTERPRETANDO A ÉTICA E A JUSTIÇA NA FILOSOFIA DOS SOFISTAS

Ricardo Henrique Arruda de Paula

Mestrando em Filosofia e Ética pela Universidade Estadual do Ceará

Mestrando em Direito pela Universidade Federal do Ceará

Macesqai crh ton dhmon uper tou ginomenou okws teiceos.
(O povo deve lutar pela lei em processo, como pelas muralhas). Heráclito.¹

EX CURSO – EPISTEMOLOGIA E ARQUÉTIPOS DIALÉTICOS DE REPETIÇÃO NO MUNDO ANTIGO

A epistemologia, no pensamento antigo, faz-se mediante categorias sistemáticas de unicidade na multiplicidade (uno e díade), quer no mundo oriental quer no ocidental. O procedimento epistêmico desse sistema dialético dá-se no modo circular, autotélico (*solve et coagula*), tal qual o *mito do eterno retorno*, corolário grego, quanto do *Uróboro*, de origem sânscrita².

In illo tempore, essa concepção foi supedâneo de toda as categorias de interpretação cognoscível da realidade política, filosófica

⁽¹⁾ Os Pensadores Originários, Petrópolis, Vozes, p. 69., 1991.

⁽²⁾ Ouraboros – “Embora não se relacione com nenhuma divindade grega, *Uróboro* é um símbolo muito forte no mito. Sob este aspecto, *Uróboro* – a serpente que devora a própria cauda – configura a manifestação e a reabsorção cíclica. Traduz, simbolicamente, a perpétua transformação da morte em vida e vice-versa...”
Dicionário Mítico – Etimológico, Petrópolis, Vozes, Junito Brandão, p. 488., 1992.

e física. Sócrates afirmava o *Gnoqi Seauton* (Conhece-te a ti mesmo!) como forma de, conhecendo-se primeiramente, através da *maiêutica*, o homem poder compreender o outro³. Platão trata do mundo *eidético*, Aristóteles do *primus motus* etc.

Contudo, imperiosamente tem-se que aqui frisar que o conhecimento para o homem antigo era dialético. Conhecer é morrer, ou deixar de lado a velha 'carcaça' em prol de um mundo de luz, mas, é também voltar-se para si mesmo para se auto-perceber como homem, realizador e realizado, é o sair do ponto em que estamos para termos uma nova visão dele.⁴

Vários mitos foram criados nesse sentido e que nos comprovam estas afirmações, v.g.: o *Mito da Caverna* de Platão⁵, em que o homem que foge da escuridão e da consciência ingênua liberta-se dos grilhões da escura ignorância, fazendo o percurso da *doxa* (doxa) à *episteme* (epistemh); o mito de Protágoras⁶, que demonstra a estória de Prometeu, Epimeteu e Pandora; o canto das sereias de Ulisses⁷; Eros e *Thanatos*; Perseu e *Gorgó*, Ícaro e Dédalo, entre outros, na banda ocidental⁸.

Neste breviário, temos a tarefa de ressaltar concisamente, ante o mérito da proposta fundante que leva o título deste esforço, que a *episteme* na sua forma dialética, era preocupação de primeira ordem e *conditio sine qua non* para quaisquer entendimento e ciência ou arte desenvolvida naquela período grego, que é o que nós faremos referência mais amiúde, e que morte/vida, guerra/paz, caos/ordem, etc., são

⁽³⁾ Embora seja contundente esta afirmação, visto que o referido pensador também afirmava que "Só sei que nada sei" e pregava que apenas ninguém poderia conhecer, pois todos nada sabiam, e esta seria a única verdade.

⁽⁴⁾ Em um primeiro instante, o homem era natureza pura, fazia parte dela e dela não se discriminava. A partir do momento em que este homem saía da natureza, ele a percebe como algo a ser dominado por ele, e seu percebe, como ser social e livre.

⁽⁵⁾ Este mito encontra-se no livro *A República* de Platão.

⁽⁶⁾ Este outro mito está no livro que leva o mesmo nome, *Protágoras*, de Platão.

⁽⁷⁾ Este mito encontra-se na *Odisséia* de Homero, e uma boa explicação sobre em Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, Jorge Zahar Editor, p. 53.

⁽⁸⁾ Deixaremos, proposital, de relacionar os mitos de origem oriental, principalmente os bíblicos que se relacionam com a gnose, para deixarmos para um outro momento, com maior quantidade e qualidade de tempo.

aspectos que valorizam o cerne de tudo, que é o homem em sua superação diária e ininterrupta do mundo-da-vida, que abrange a política, o direito, a filosofia, ética e antropologia.

Portanto, esse *excurso* é apenas uma singela visão do que nos propomos, mas que tem a pretensão de introduzir o leitor no conteúdo subsequente, tendo *in mente*, que a peça fundamental para o quebra-cabeça helênico, e que aqui foram mencionados na forma de arquétipos de repetição e que fundamentará todo o a posteriori, são a episteme (gnose) e a dialética, como forma democrática de se exercer e compreender a política, a filosofia, arte, direito, liberdade e demais categorias aditadas pelo mundo grego antigo.⁹

I - UM POUCO DE HISTÓRIA SOBRE A PALAVRA SOFISTA

Em suas origens, na antiga Grécia, o vocábulo sofista se utilizou para designar a quem se mostrava especialista em alguma atividade. O Professor Eleazar Magalhães Teixeira, em seu livro *Protágoras*, assim expõe a etimologia da palavra do grego, *ut p. 97, verbis ad verbis*:

a palavra *sofista* (σοφ – ιστ – ης) é derivada do adjetivo σοφος (sábio) e da raiz ιστ (saber). De qualquer forma, observe-se que a palavra por si não tem nenhum sentido pejorativo, designando, em princípio, aquele que pratica qualquer forma de σοφια (sabedoria); Prometeu é chamado *sofista* (Ésquilo, *Prometeu*, 62).

Quer seja no conhecimento instrumental de filosofia, poesia, música etc., um sofista era sempre um mestre de sabedoria, alguém

⁹⁾ Vale ressaltar um fragmento de Heráclito da cidade de Éfeso, sobre a dialética do período: “ ou xuviasin okws diaferomenon ewutw omologeei palintropos armonih toxou kai luphs” “Não compreendem, como concorda o que de si difere; harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira. Os Pensadores Originários, Petrópolis, Vozes, p. 71.

que se propunha a ensinar e tornar sábio a quem quer que recebesse seus ensinamentos. E os *principiis sapientis* eram a busca cotidiana na Polis grega; como diria *Nietzsche*, uns povos têm santos, enquanto que os gregos têm sábios. Essa avidez pelo saber fez da Grécia o berço da filosofia ocidental. De diversas formas este saber foi almejado: a fim de determinar o 'arqué-pantón' (ἀρχή παντων) ou *panta reid* de todas as coisas (o material que construiu tudo)¹⁰ e outras tantas formas de explicar ou modificar a realidade.

Para Agnes Heller, a palavra no mundo antigo em nada tinha do sentido pejorativo empregado a posteriori, *verbis*:

La Idea de << sofista >> es un tanto vaga entre sus propios contemporáneos. En la Atenas clásica todavía no tenía ningún significado peyorativo. Todas las capas sociales veían entonces con agrado a aquellos pedagogos ambulantes que, por regla general, enseñaban a los jóvenes herederos de las grandes familias que dirigían el gobierno de la ciudad, sirviéndose en parte de la retórica, en parte de métodos mayéuticos.¹¹

Muito antes mesmo de se popularizar a palavra filosofia, em seu sentido de amor à sabedoria, os homens capazes de trazer grande contribuições eram considerados sábios (σοφος), e logo, por extensão, sofistas (σοφιστής).

Todos os que assumem esse qualificativo genérico são reconhecidos por importantes atividades intelectuais.

Mas, quem são os sofistas? Para nos responder, remetemo-nos, mais uma vez, a Agnes Helles, *in verbis*:

De una parte, no son atenienses, salvo excepciones, y no pertenecen al demos; proceden de diversas ciudades-esta-

⁽¹⁰⁾ Veja-se comentário crítico à filosofia essencialista de Platão, feita por Karl Popper, em seu livro "A sociedade aberta e seus inimigos", em que ele configura esse período helênico como uma busca 'apenas' pela 'matéria' que constitui esse mundo e não o sujeito que o construiu.

⁽¹¹⁾ Agnes Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, ediciones Península, p. 22.

do y llegan a Atenas atraídos por su cultura. De otra, el suyo es un programa pedagógico que no tiene por objeto la educación comunitaria, sino exclusivamente la del individuo. No centran sus enseñanzas en el contexto de una comunidad determinada, pero enseñan a los individuos el arte de gobernar. Mantienen, pues, una relación pedagógica con los individuos concretos. Por último, aceptan y exigen un estipendio por sus enseñanzas.¹²

Como podemos ver, os sofistas foram os professores, no rigor do termo, os mestres que proporcionavam, a quem quer que seja, meios de conseguir vitória na vida, quer seja esta privada ou pública. Há uma dualidade, uma simetria no objetivo, e uma pluralidade de método.

Contudo, em virtude principalmente de Sócrates¹³, que viveu contemporaneamente ao movimento, e ao aristocrático Platão (este último sem conhecer profundamente a aqueles) o nome sofista passa a ser reconhecido como mentira, infâmia, expressão de vergonha e censura. Os motivos foram categorizados acima dos problemas acima aventados, mas que se resumem em um só: a vida pública, esta é que deveria ser privilegiada e partindo desta é que deveria vir o ensinamento, o governo, a política e o direito.

Em distintos diálogos, Platão qualifica duramente os sofistas. No Protágoras, v.g., vejamos o aconselhamento que Sócrates dá a um amigo, *litteris*:

Te oigo decir que estás a punto de confiar el cuidado de tu espíritu a un hombre que es, según dices, un sofista; pero me sorprendería bastante que supieras qué es un sofista. No obstante, si desconoces esto, desconoces por ello mismo a quién confias tu espíritu, y sei el objeto de tu confianza es bueno o malo.¹⁴

⁽¹²⁾ Opus cit. p. 23.

⁽¹³⁾ Sócrates também foi um sofista antes de desenvolver suas teses, via Platão, contra o movimento.

⁽¹⁴⁾ Platon, Obras Completas, p. 162, 312,c. Do original << Οτι μελλεις την φυχην την σουτου παρασχειν Θεραπειουσαι ανδρι, ωσφησ, σοφιστη. ο τι δε ποτε ο σοφιστησ εστιν, Θαυμαζομι ανειοισθα. Κατοι ει τουτ αωεις, ουδε οτω παραδιδωσ την ψυχην, ουτ ει κακω πραγματι>> Platon, Protágoras, 312,c., Oeuvres Complètes.

Platão reprova os sofistas basicamente pelo fato de que somente ensinam meios para se alcançar um fim, sem reparar nas exigências da moral e da ética do homem público. Acusa-os de oferecer, segundo a conveniência, 1) o triunfo do raciocínio, ou argumento fraco, encima do argumento forte e 2) de fazer prevalecer a aparência ao invés da realidade. Os reduz à condição de simples artesãos de persuasão, completamente fora dos domínios da ética.¹⁵

Aristóteles¹⁶ define, por sua vez, a sofística como uma arte da aparência, completamente alheia à verdadeira sabedoria, e ao sofista como aquele que comercia com uma sabedoria aparente, não real. Cria o termo “sofisma” como sinônimo de falácia, de uma refutação aparente, mediante a qual se pode defender algo falso e confundir ao adversário (Dos argumentos sofisticos, 164 a 165, Os Pensadores), *ipse facto: Vamos tratar dos argumentos sofisticos, ...que parecem argumentos ou refutações, mas ...não passam de ilogismo.*

Embora nos diálogos, Platão ataque aos sofistas com enérgicas acusações, isso não impede que ele reconheça alguns méritos particulares. Nos diálogos Protágoras e Górgias, por exemplo, os sofistas que dão nome ao texto obtêm o respeito de Sócrates, quem, não por simples casualidade, os trata como “homens cultos e de extrema habilidade”.

Nenhum escritor ou pensador de mérito perde seu tempo atacando sistematicamente a um pensamento decadente e desinteressante. Platão sabe disso e sabe da importância dos sofistas

⁽¹⁵⁾ A grande questão que perpassa o preconceito de Platão para com o movimento sofístico é a concepção de movimento. A idealização da contingência é, para Platão, a forma ontológica e gnosiológica de apresentar-se do real, enquanto para os sofistas era através do movimento e de uma certa ‘democratização’ dos meios de atingir os objetivos últimos sócio-políticos, que residia o cerne de todo comportamento. A verdade para o primeiro é absoluta e tem um só lado, para os segundos se apresenta de várias maneiras diferentes.

⁽¹⁶⁾ Interessante mostrar curta passagem da obra de Karl Popper, *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, que faz referência a Aristóteles: *Posso ainda citar Aristóteles, outro adversário do igualitarismo, que, sob a influência do naturalismo de Platão, elaborou, entre outras coisas, a teoria de que certos homens, por natureza, nasceram para ser escravos.* P. 106.

para a sociedade e Estado grego, mas os teme diante do momento histórico que passava a polis grega.

Se detivermo-nos no pensamento de Platão, principalmente em relação ao direito, podemos constatar que ele não aceitava as mudanças políticas: aborrecia-o o processo, o ponto propício para ele era o “repouso”.

Na obra que obteve tradução errônea em línguas latinas: A República¹⁷, Platão explica o que entende por justiça; aquela que é aplicada para o bem do Estado e, só depois, é aplicada ao indivíduo. Platão acha justa a diferença de classes assim como o bem-estar do Estado.

Este é Platão, e aquelas são as acusações contra os sofistas.

II - O APORTE DE HEGEL AO TEMA

Hegel, em seu livro, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*¹⁸, publicado em 1833, tem o mérito de realizar o primeiro grande esforço de reinterpretar o papel dos sofistas. Ele inaugura outra percepção a respeito dos sofistas, criando para eles uma nova dignidade ou resgatando-a, e os converte em mestres da Grécia antiga. Sustenta que chegaram a substituir os poetas e rapsodos, os antigos mestres, para criar uma nova cultura:

La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, se había sentido en Grecia antes de Pericles: comprendíase que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñárlas a orientarse en las relaciones de la vida por medio del pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento

(17) O certo é Polithias que se traduziria por A Constituição.

(18) Ver, também, G W F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

momentáneo; no en vano el fin de Estado es siempre lo general, dentro de lo que queda encerrado lo particular. Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una classe especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman a su cargo la educación y la instrucción de la juventud.¹⁹

Com os sofistas termina a era do crer, do aceitar na forma irreflexa. Retrocede o império da fé e começa a era do indagar. O pensamento agora se lança na busca de princípios lógicos e gerais que permitam julgar por si mesmo tudo aquilo que pode ter vigência e ser admitido como válido. Começa o processo de comparar consigo mesmo o conteúdo positivo das coisas, abandonando, deste modo, a autoridade dos oráculos, os mitos e as lendas heróicas transmitidas pelos antigos poetas. Os sofistas removem uma larga e respeitável tradição, criam uma nova cultura onde já não há espaço para o respeito à autoridade consagrada, onde o discurso é mais válido que a ciência da mântica, onde o saber aplicar a lei é melhor que simplesmente só sabê-la existente.

Pela primeira vez na história do ocidente formam-se pessoas autônomas, com capacidade para pensar, para intervir lucidamente nos assuntos públicos mediante o discurso. Substitui-se o prestígio dos poetas e adivinhos pelo discurso e uso expressivo da palavra, substitui-se o verso e a ataraxia dos visionários pela afiada e segura lei.

A sofística destinava-se a desenvolver a vida pública através da retórica. Hegel chama-os *principalmente, maestros de elocuencia* (opus cit., tomo II, p. 14). *La retórica consiste na técnica (τεχνη) do falar, do encantar e seduzir aos ouvintes por meio do discurso.* Ela é um instrumento que possibilita a persuasão. É uma capacidade que surge como produto de aplicação de um saber e não de um inexplicado talento divino. É baseada em regras gerais e conhecimentos seguros.

⁽¹⁹⁾ Opus cit., tomo II, p. 12.

Aristóteles, contrariando a este pensamento, define a retórica como a faculdade de considerar especulativamente os meios possíveis de persuadir ou de prestar verossimilitude a qualquer assunto.

É preciso advertir que não é o mundo das coisas materiais o objetivo imediato da retórica, senão as palavras e o discurso. Górgias a separa de qualquer atividade manual e insiste em que somente se baseia na palavras, *in verbis*: ...*la rhétorique...son oeuvre uniquement au moyen de la parole*.²⁰ Sua meta não é o conhecimento ou a procura de algumas verdades. Trata-se sim, do domínio de uma destreza orientada para a comunicação persuasiva e, portanto, instrumental.

III - POLIS E DEMOCRATIZAÇÃO DA JUSTIÇA

Protágoras narra, através do mito (μυθος - palavra, discurso/ /mensagem) a origem do homem²¹: Combinando a terra, o fogo e outros elementos, os deuses criaram a vida, e decidiram incumbir aos irmãos Prometeu e Epimeteu a distribuição das qualidades convenientes para que a vida possa se desenvolver no mundo. Epimeteu assume esta tarefa. Todos os animais irracionais adquirem qualidades diversificadas, uns voam, outros nadam etc., porém, o entusiasmado Epimeteu não reservou aos homens nenhuma.

Prometeu tenta solucionar o problema se apoderando do segredo da arte do fogo (técnica) e entregando (a) aos homens. De posse deste segredo (técnica), os homens puderam cozer seus alimentos e se proteger do frio. Satisfeitas estas necessidades primeiras, surgiram outras. Os homens queriam construir cidades e, para que isso ocorresse, precisavam se agrupar e respeitar uns aos outros, tendo noção de seus limites²². Aqui começa a discórdia pela falta de

⁽²⁰⁾ Gorgias, 450,c.

⁽²¹⁾ Aqui Protágoras inicia a narração do mito de Prometeu, que encontra-se em versão semelhante em Êsquilo e nos "Erga" de Hesíodo. Neste último, a humanização do homem deve-se a presença de Pandora, pois, antes dela, o homem era ser autóctone e assexuado, deixando bem claro, para o espírito de Hesíodo, que a família seria a base da sociedade.

⁽²²⁾ Muito se assemelha, esta passagem do mito, com os primeiros contratualistas, principalmente Hobbes e seu Leviatã.

justiça, de lei, do contrato que firmasse as regras do bom convívio entre os homens e de falta de temperança no agir.

Prometeu havia lhes dado meios para sobreviver, porém não para conviver. Tinham a técnica, porém careciam do conhecimento da justiça e, por conseguinte, da política.

Zeus não demorou a atender aos homens. Logo Zeus colocou à disposição dos homens a justiça, para que pudessem construir relações estáveis de colaboração de uns com os outros.

O designado para esta missão é Hermes para levar aos homens *aidos* (αἰδώς) e *diké* (δική) : *Zeus alors, ... envoie Hermès porter aux hommes, la pudeur et la justice... (322,b)*. *Aidós* significa o senso do pudor, modéstia (moderação), enquanto que *diké* significaria a justiça²³. Continuando, pergunta Hermes a Zeus como deveria distribuir estas qualidades, no que o último responde que fossem distribuídas a todos os homens em partes iguais, pois é preciso que todos sejam partícipes da justiça e tenham acesso a ela, e vivam com consciência de seus limites, portanto, com moderação, respeitando uns aos outros.

A partir deste mito, surge a concepção social da justiça e da educação e o cultivo da inteligência pessoal com fins práticos. O direito não é algo inato aos homens, mas vem como forma de garantia para a sustentação da própria vida.

Todos estão obrigados a participar do Estado, pois todos têm a justiça e sabem os limites (moderação) de seus atos. Não é preciso que todos os homens sejam arquitetos, pintores, ceramistas, médicos etc., porém a virtude da justiça aplicada à política devem todos possuir.

⁽²³⁾ W. Jäger, na *Paideia*, p. 91 e ss., narra-nos que a lei escrita surgiu com o uso abusivo, pelos magistrados, dos usos e costumes. E este direito, que eram as leis escritas, fora chamado de *diké*, e "...era direito igual par todos". *Diké*, foi assim aplicado, segundo o autor, como "...dar a cada um o que lhe é devido." *Thémis* significava a deusa da justiça, mais ligada ao sentimento, enquanto que *diké* era o cumprimento da justiça. Já *nómos* significava o direito consuetudinário, anterior ao escrito e mais adequado a idéia de justiça.

A Polis surge deste consenso harmonioso da justiça e política. Sem estas duas (justiça e política) a Polis desvanece, ou melhor, nem existe. O espaço social que aquelas representam, como expressão de comunidade e como existência de unidade, não é resultado natural ou casual, senão através do consenso, do acordo geral das partes.

Protágoras não crê na harmonia preestabelecida nem em contratos tácitos. A convivência se constrói e se reconstrói de forma autotélica e se administra –*perse* - inteligentemente mediante a justiça e a política e tem fundamento na educação – Paidéia (παιδεία). A ausência de leis torna impossível a convivência entre os homens, apesar da técnica.

O ensinamento dos sofistas mostra que existem situações na vida em que o homem tem que tomar decisão frente a circunstâncias diversas e que a realidade é processual, portanto, não estável e imutável.

Pródico narra-nos outro mito, o de Hércules diante das duas mulheres, uma representando a *virtude*, que vem com o trabalho, o social e demais problemas relacionados à polis, outra o *prazer*, com todas as vicissitudes pessoais e mostra que é preferida, pelo herói, a primeira, demonstrando que os valores buscados pelo movimento sofisticado não eram voltados exclusivamente para um relativismo exagerado, mas para a polis, o trabalho e a convivência através da justiça.

IV - A VERDADE

O verdadeiro “nó da questão” é a proposta sofística de ‘relativizar’ os valores éticos-jurídicos e todo o conhecimento, tornando, para seus acusadores, impossível o reconhecimento da verdade objetiva, permanente entre os homens, logo, absoluta.

Platão, como sempre, vem ao encalço dos sofistas acusando-os de só ensinarem meios de se alcançar fins, sem respeitar as exigências da moral e os critérios da verdade objetiva.

Protágoras e Górgias dizem que para cada tema da vida há várias proposições, e propõe renunciar a qualquer tipo de critério de objetividade, e abrir um espaço ilimitado à comunicação e à liberdade de pensamento, tal como acontece no Mito de Hércules narrado por Pródico. Este método possibilita considerar a realidade sobre todos os ângulos, a defendê-la ou atacá-la.

Algo passa a ser bom para alguns, ou para alguma cidade, mas não para outra, ou para determinada ocasião. E, como o *deus Janos* que tem duas faces, o homem deve observar as duas vertentes da vida e empregar os argumentos mais favoráveis à causa defendida.

Protágoras propõe que se veja a realidade através do *homo mensura*. Quando trata da verdade, Protágoras lança sua famosa frase, *ipsis literis*: *O homem é a medida de todas as coisas, das que são, que não são, das que não são, que não são*²⁴. Esta frase²⁵ está longe de representar uma exaltação à experiência sensorial e a individualidade, bem como à falta de eticidade. Significa sim, a gênese do sentido do valor que o conhecimento tem para os homens, como também a funcionalidade de todas as coisas em detrimento do homem. Neste sentido, Protágoras, o mais importante do movimento sofístico, faz *Antropologia filosófica*.

Platão, no Teeteto (152,a), faz Sócrates dizer sobre esta sentença que se trata apenas de um relativismo sem credibilidade. O que carece de análise crítica e menos abrasiva.

Na realidade, esta frase é genial. Cada homem (não mais 'o homem') fabrica seu próprio mundo e tem idênticos direitos para

⁽²⁴⁾ Protágoras, tradução Professor Eleazar M. Teixeira. Do original: <<Παντων χρηματαων μετρον εστιν ανθρωπος, των μεν οντων ως εστιν, των δε ουκ οντων ως ουκ εστιν>>

⁽²⁵⁾ Segundo Agnes Heller, na obra já citada: "No se trataba de una profesión de fe gnoseológica o de la expresión de una teoría subjetivista, sino del resumen del programa y orientación sofísticos. Para ellos, la expresión << el hombre es la medida de todas las cosas >> significa que las cosas no tienen valor más que desde el punto de vista de la vida humana; que todo descubrimiento, toda verdad científica no tienen valor, sino desde la perspectiva de su aplicabilidad y su utilidad práctica para el hombre. P. 27 ut 28.

reclamar a validade. A partir daqui, já não é possível estabelecer uma verdade absoluta.

“Homem”, na frase, é entendido na forma do gênero humano, tanto que está representado em grego pelo termo *antropos* (ανθρωπος) que é o gênero humano, não *andros* (ανδρος) que é espécie. “Coisas” tem o sentido de qualidade. O homem dá validade, sentido (axiológico), às coisas, da forma como são ou da forma como os homens a apresentam. Seria esta uma posição mais lúcida. Ou seja, o mundo humano é, porque o homem o faz ser, dando sentido a ele, valorando-o. Isso tem implicação na filosofia, na política e no direito.

O homem é o critério pelo qual existem as plantas, as pedras ou os astros. Somente se pode falar de uma medida quando se trata de valorar. O homem não é a medida da existência do mel, senão de que esta cepa seja doce ou não, ou melhor, é a medida da valoração do mel como impressão de doce, de mais doce que um outro mel ou menos que o mesmo, da sua qualificação.

Protágoras desaloja a objetividade, mas não se trata de erguer flâmulas de um solipsismo. Friso mais uma vez²⁶.

Em nenhum caso o sofista aceita verdades totalmente absolutas, que não possam ser contrariadas, ou reavaliadas, ou então, que não mudem. Cada povo pode construir sua própria ética e suas próprias normas. A cidade apresenta, com eles, contornos geográficos mais definidos, e contornos legais mais democráticos.

Dois dos agressores do movimento, Sócrates e Platão, não saberiam explicar o porquê dos litígios no mundo a não ser a não coincidência de pensamento.

Não existe um critério único da verdade. O que nós mesmos comunicamos não são as coisas existentes senão o discurso; e este apresenta uma verossimilhança com a realidade, mas não é a própria realidade, esta última é processual.

⁽²⁶⁾ Veja o comentário sobre os termos gregos: homem e coisa (Ricardo Henrique Arruda de Paula).

Não existe uma verdade válida para todos os homens, como tampouco existe uma lei ou uma ética que chegue a ter o mesmo significado para todos os casos. Aquilo que se considera bom e útil, depende necessariamente de quem julga e das circunstâncias em que o fato ocorre.

Na realidade os sofistas apresentam novas formas de se interpretar o fato através do discurso e passam a conceituá-lo de acordo com a proposta que existe para a apreciação daquele caso concreto.

Assim, a acusação freqüente de que os sofistas tornam verdadeiro o falso e aceitável moralmente o repudiável não tem fundamento. Tal argumento exige, tacitamente, uma verdade absoluta e que alguém a possui, e não vê que a realidade é processual, como mais de uma vez aqui estamos citando.

A comunicação entre os homens não seria possível se a realidade fosse completamente coincidente, ou seja, a palavra, o discurso, não está fundada absolutamente no princípio da identidade, no ser, na textura uniforme e coerentemente privilegiada, mas sim na adversidade.

O discurso é a necessidade do homem em se locomover dentro da realidade. Pródico mostra que os deuses são realidades naturais essenciais à vida humana nomeadas.

Quanto ao argumento de que nos traz, sobre a justiça, desta feita, Trasímaco, no livro I da República de Platão, 338, c, de que é a que convêm ao mais forte, ele não quer fazer, de forma alguma, apologia ao direito do mais forte; Trasímaco faz uma interpretação da justiça tal qual a observa no dia-a-dia da polis, naqueles 'novos dias'. Não está interessado em uma versão ideal (que não mostre assento no mundo-da-vida), mas na justiça real. A justiça real para ele é aquela encoberta por relações de poder, e ele a mostra e demonstra.

Portanto, chega-se à conclusão que a política e a justiça fazem parte de cada cidadão, e cada um tem sua parte, seu direito; que o discurso pragmático apregoado pelos sofistas não desnatura o valor do conhecimento, apenas faz dele aquilo que já era depositado, dito de

Aquiles: o fazedor de discurso e realizador de obras; ser cidadão e conhecedor da verdade é um direito de todos, não mais de iluminados; todos têm lugar privilegiado através da comunicação da palavra; a ética do consenso traz aos homens a igualdade de direitos e reconstrói a democracia, tal qual a vivida por Péricles; e, por último, o fim dos universais e da revelação; aquelas posturas radicais que colocavam barreiras ao pensamento livre.

Agora, por conseguinte, o homem tem que raciocinar e provar, construir, discutir, buscar acordos, contudo, tudo isso dependendo única e somente de seus próprios recursos, através da comunicação do discurso, da dialética e do direito sabendo que a realidade é dual.

Com os sofistas, surge a chamada cultura humanista da filosofia antiga, como nos passa Giovanni Reale em sua *História da filosofia*, p. 74.

A partir daqui temos condições de responder à pergunta de Sócrates: Que é o sofista? *Τι ηγει ειναι τον σοφιστην*: E admirarmos estes desafiadores, que, tal qual Prometeu, não se curvaram diante dos poder e ousaram.

V - CONCLUSÃO

O presente ensaio tenta fazer uma análise rigorosa do movimento sofístico, expondo de maneira ampla e procurando justificar o pensamento dos que o compuseram e dos que o criticaram. A análise alça vôo a partir de diálogos épicos que tratam do assunto, muitas vezes, quando possível, a partir de textos originais, em grego clássico, que tivemos oportunidade de estudar.

Através do que em linhas passadas foi aqui cogitado, e tendo como premissas a ética, a dialética, a liberdade, o direito, a política e a pedagogia, conclui-se que o movimento sofístico foi muito importante

e iluminou o momento ante-socrático e socrático, trazendo lampejos que brilham até hoje na modernidade, e estes lampejos se traduzem em outras tantas categorias, que fortificam a democracia e a idéia pluridimensional de justiça e de ética.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. Os pensadores. Abril Cultural, São Paulo, 1979;
- ARISTOTE. Art Rhétorique et Art Poétique. Paris, Garnier, 1978;
- _____. Éthique de Nicomaque. Paris, Garnier, 1978;
- ADORNO, Horkheimer. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985;
- BRANDÃO, Junito. Dicionário Mítico—Etimológico, vol. II, j-z. Petrópolis, Vozes, 1992;
- HEGEL, G.W. F., Lecciones sobre la Historia de la Filosofia. Fondo de cultura económica do México, México, 1985;
- HEGEL, GWF, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HESÍODO, Os trabalhos e os dias. São Paulo, editora Iluminuras, 1991;
- JÄGER, Werner. Paidéia. Martins Fontes UNB, Brasília, 1989;
- HERÁCLITO, Anaximandro, Parmênides. Os Pensadores Originários. Petrópolis, Vozes, 1991;
- PENSADORES, Pré-Socráticos. São Paulo, Abril Cultural, 1978;
- REALE, Giovanni. Para uma nova interpretação de Platão. São Paulo, edições Loyola, 1997;
- _____. História da Filosofia, vol. I. São Paulo, edições Paulinas, 1990;
- PLATÓN. Obras completas. Aguilar, Madrid, 1990;

PLATON. Protagoras. Tome III, Les Belles Lettres, Paris, 1997;

POPPER, Karl. A Sociedade Aberta e seus Inimigos, tomo 1. São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, 1987;

TEIXEIRA, Eleazar Magalhães. Platão. Edições UFC, 1986;

INFORMAÇÕES SOBRE O CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

Áreas de concentração do Curso:

São duas: **Filosofia Social**
Ética

Área de concentração em Filosofia Social: Objetiva habilitar docentes e pesquisadores de alto nível para o trabalho com temas que envolvem problemas sociais a serem tratados dentro de uma perspectiva filosófica.

Linha de Pesquisa:

A crítica da sociedade contemporânea - Trata-se de examinar a crise da sociedade contemporânea, em seus múltiplos aspectos: o surto da tecnologia, a dessacralização, a massificação, a mundialização, a violação dos direitos humanos, a reflexão sobre a cultura, etc., buscando encontrar alternativas para a atual situação, à luz de vertentes filosóficas contemporâneas.

Disciplinas:

Introdutórias: Modelos de Reflexão Filosófica, Metodologia do Trabalho Científico.

Da Área de Concentração: Filosofia Social I, Filosofia Social II.

De Domínio Conexa: Antropologia Filosófica I, Teoria do Conhecimento I.

Optativas: duas disciplinas a serem escolhidas do elenco semestralmente oferecido.

Área de concentração em Ética: Objetiva capacitar docentes, pesquisadores e profissionais para o desenvolvimento de discussões de alto nível que envolvam questões sobre a forma apropriada de conduta das pessoas nas diferentes situações.

Linhas de Pesquisa:

- 1. O Utilitarismo e seus críticos** – Trata-se de examinar as filosofias utilitaristas e seus modos de responder às indagações éticas. Serão estudados seus proponentes clássicos (sobretudo Jeremy Bentham e John S. Mill), bem como seus representantes na contemporaneidade, como Richard M. Hare, Richard Brandt, Peter Singer, dentre outros. Dar-se-á especial atenção aos críticos do Utilitarismo, que desenvolveram propostas alternativas, como é o caso, por exemplo, de John Rawls.
- 2. Ética fenomenológica e hermenêutica** – Esta linha objetiva investigar alguns importantes autores de inspiração fenomenológica e hermenêutica, buscando pôr em relevo sua contribuição para a ética. Dar-se-á destaque à obra de autores como M. Scheler, E. Lévinas, J.-P. Sartre, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, G. Vattimo, J. Habermas, K.-O. Apel, dentre outros.

Disciplinas:

Introdutórias: Modelos de Reflexão Filosófica, Metodologia do Trabalho Científico.

Da Área de Concentração: Ética I, Ética II.

De Domínio Conexo: Antropologia Filosófica I, Teoria do Conhecimento I.

Optativas: duas disciplinas a serem escolhidas do elenco semestralmente oferecido.

Para receber o título de Mestre em Filosofia o aluno deverá redigir uma Dissertação sobre um tema escolhido, que deve estar subordinado a

uma das áreas de concentração e a uma das linhas de pesquisa do Curso. Recomenda-se que a Dissertação verse sobre um filósofo e aborde um tema relacionado ao autor ou filósofo escolhido. Ela deverá conter aproximadamente 120 laudas digitadas em espaço 2, com 32 linhas, 70 toques, 50.000 palavras. Receberá o título de Mestre em Filosofia o aluno regularmente matriculado que for aprovado em defesa oral perante uma Banca Examinadora constituída de três professores doutores um dos quais não pertencente aos quadros da PUC-Campinas.

Corpo Docente:

Constança Marcondes Cesar

Doutora em Filosofia pela PUC/SP – 1973

Livre Docente em Filosofia

Gabriel Lomba Santiago

Doutor em Educação pela UNICAMP – 1996

João Carlos Nogueira

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Tomás de Aquino (Roma) – 1967

José Antonio Trasferetti

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma) – 1994

Luis Alberto Peluso

Doutor em Filosofia pela Universidade de Londres (Inglaterra) – 1987

Luiz Paulo Rouanet

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo – 2000

Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

Doutora em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilian de (Munique/Alemanha) – 1982

Clientela alvo do curso:

Graduados em nível superior

Documentos para inscrição:

- Ficha de Inscrição;

- Cópia do CIC e RG;
- 1 Foto 3x4;
- Histórico Escolar e Diploma de Curso Superior;
- Curriculum Vitae atualizado;
- Carta indicando as razões por que procurou o Curso;
- Projeto (ou ante-projeto) de Dissertação de no máximo 10 laudas;
- Comprovante de Pagamento de Taxa de Inscrição

Seleção

A Seleção tem lugar no segundo semestre de cada ano - no mês de novembro ou dezembro -, podendo, eventualmente, ser realizada também no mês junho.

Processo de Seleção:

Do processo de Seleção constam:

- Análise do Projeto (ou ante-projeto) de Dissertação;
- Análise do Curriculum Vitae;
- Entrevista com a Banca Examinadora.

Nome do Curso:

Mestrado em Filosofia

Unidade Acadêmica:

Instituto de Filosofia

Coordenadora do Curso:

Profa. Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho

Endereço para contacto:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Campinas
Praça Imaculada, 105 – Bairro Swift
CEP: 13045-901 – Campinas/SP
Tel/Fax: (19) 3276 - 0787
3776 - 6736
E-mail: mestif@acad.puccamp.br

