

ISSN 1415-6261

Phrónesis

Volume 4 - Número 1
Janeiro - Junho 2002

Revista de Ética

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Volume 4 - Número 1
Janeiro - Junho 2002

Revista de Ética

ISSN 1415-6261

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Dom Gilberto Pereira Lopes

REITOR

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR

Padre Wilson Denadai

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Prof. Jamil Cury Sawaya

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Profa. Dra. Vera Silvia Marão Beraquet

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E ASSUNTOS COMUNITÁRIOS

Profa. Carmen Cecilia de Campos Lavras

PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO

Prof. Antonio Sergio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR: Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

DIRETORA ADJUNTA: Profa. Maria Salete Zulzke Trujillo

**NÚCLEO DE PESQUISA E EXTENSÃO DO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

COORDENADOR: Prof. Dr. Germano Rigacci Jr.

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
STRICTO SENSU EM FILOSOFIA**

COORDENADORA: Profa. Dra. Maria Cecilia Maringoni de Carvalho

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 Cecilia Maringoni de Carvalho - PUC-Campinas

Maria Clara Marques Dias - UFRJ

Nythamar Fernandes de Oliveira - PUC-RS

Oswaldo Giacoia Jr. - UNICAMP

Sonia T. Felipe - UFSC

SUMÁRIO

Editorial 7

Artigos

A Metafísica de Aristóteles: Introdução, Tradução e Comentário
de Giovanni Reale 11
Marcelo Perine

As Concepções de Justiça segundo Platão e Rawls 37
Karen Franklin da Silva

Guerra, Paz e Razões de Tolerância no pensamento de Norberto
Bobbio 59
Daniela Colturato Aidar

Reflexões sobre Política e Violência no pensamento de Hannah
Arendt 87
Ivan Serra Braga

O Salto da Fé em Kierkegaard 107
Gerson Leite de Moraes

Uma Análise da Moderna Sociedade Disciplinar Panóptica em
Foucault, Bentham e Kafka 123⁸
Ricardo Henrique Arruda de Paula

Resenha

Cassirer, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas* 133
Daniela Colturato Aidar

EDITORIAL

A Revista *Phrónesis* tem a grata satisfação de publicar neste número o belo texto do Prof. MARCELO PERINE, que serviu de subsídio à sua Aula Inaugural proferida no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da PUC-Campinas, em março último.

Dando realidade a um dos objetivos de nossa Revista, qual seja, o de acolher artigos de autores que não pertencem à comunidade de pós-graduandos da PUC-Campinas, este número publica o artigo de KAREN FRANKLIN DA SILVA, doutoranda na PUC-RS, que tece interessantes considerações sobre as concepções de justiça em Platão e Rawls, pensadores tão distantes no tempo, mas ao mesmo tempo tão próximos em suas idéias.

Outro autor não vinculado à PUC-Campinas é RICARDO HENRIQUE ARRUDA DE PAULA, que nos brinda com um texto sucinto, porém precioso, a respeito da moderna sociedade disciplinar panóptica, no qual expõe suas reflexões sobre o tema à luz de autores como Bentham, Foucault e Kafka.

Não menos importantes e atuais são os artigos de dois alunos deste Mestrado, DANIELA COLTURATO AIDAR e IVAN SERRA BRAGA. O primeiro discute a guerra, a paz e as razões de tolerância na perspectiva de Norberto Bobbio, o segundo, a questão da violência através do enfoque de Hannah Arendt. Em seu artigo, GERSON LEITE DE MORAES tece considerações sobre um importante filósofo, às vezes injustamente esquecido, que é

Kirkegaard, buscando lançar alguma luz sobre seu conceito de “salto da fé”.

Campinas, maio de 2002

Profa. Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação

Stricto Sensu em Filosofia da PUC-Campinas

A METAFÍSICA DE ARISTÓTELES: INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E COMENTÁRIO DE GIOVANNI REALE¹

Marcelo PERINE
PUC-SP

Apresentar a *Metafísica* de Aristóteles numa única conferência é uma tarefa superior às forças dos mais eminentes especialistas no pensamento do Estagirita, quanto mais de um simples amador da filosofia aristotélica. Entretanto, correndo o risco da ousadia, proponho-me a fazê-lo sob a guia de um dos mais competentes e reconhecidos historiadores da filosofia na atualidade.

O que pretendo expor em grandes linhas é a interpretação da *Metafísica* de Aristóteles de Giovanni Reale, de quem tive a honra e o imenso trabalho de traduzir os cinco volumes da *História da Filosofia Antiga*, com a preciosa ajuda do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz; traduzi também a monumental monografia sobre a nova interpretação de Platão e, nos últimos quatro anos trabalhei na tradução e revisão dos

⁽¹⁾ Este texto, apresentado como Aula Inaugural do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, no dia 12 de março de 2002, foi totalmente extraído do **Ensaio Introdutório** de Giovanni Reale, vol. I da **Metafísica** de Aristóteles em três volumes (Introdução, Texto e Comentário) traduzidos por mim e publicados pelas Edições Loyola. Cf. Aristóteles, **Metafísica**, 3 vols., trad. de M. Perine, São Paulo: Loyola, 2002.

três volumes de *Ensaio introdutório, texto e comentário à Metafísica* de Aristóteles que as Edições Loyola acabam de lançar.

Para entrar diretamente na matéria desta “Aula inaugural” sobre a *Metafísica* de Aristóteles, duas questões preliminares precisam ser explicitadas: a questão do título e a da gênese da obra.

1. A ORIGEM DO TERMO “METAFÍSICA”

Até os primeiros decênios do século XX, os estudiosos concordavam em considerar o título não anterior ao primeiro século antes de Cristo. Dizia-se que o título aparece pela primeira vez em Nicolau de Damasco, o qual, segundo uma informação extraída da *Metafísica* de Teofrasto, teria composto um estudo sobre a *Metafísica* de Aristóteles. Nicolau de Damasco é contemporâneo mais jovem de Andrônico de Rodes, o célebre editor das obras de Aristóteles. Por não encontrarem traços do título *Metafísica* antes de Nicolau de Damasco, os estudiosos concluíram que ele deve ter surgido no primeiro século antes de Cristo, pouco antes de Nicolau e, portanto, justamente na época da publicação da edição de Andrônico. O título teria sido criado ou por Andrônico para a publicação da sua grande edição dos escritos aristotélicos, ou teria surgido imediatamente depois da sua publicação ou, ainda, em conseqüência dela porque, na ordem da edição, os livros de filosofia primeira *vinham depois* (*metá*) dos livros de física. Assim, interpretou-se, posteriormente, que o título pretendia simplesmente aludir a uma *relação de sucessão cronológica ou, em todo caso, de sistematização dos tratados aristotélicos*.

Entretanto, quando se dá o sentido de “além” ou “acima” ao *metá*? da expressão *tà metà tà physiká*, ela assume um significado perfeitamente apto para indicar também o *conteúdo* da pesquisa sobre o ser supra-sensível e transcendente, que é objeto dos quatorze livros

aos quais aquela expressão foi imposta como título. Por isso, desde muito cedo, em lugar da fórmula preferida por Aristóteles - "filosofia primeira", *próte philosophía* - a tradição preferiu o termo "metafísica" porque ele exprime de modo mais atual, mais eficaz e mais incisivo a intenção de Aristóteles nos quatorze livros, ou seja, estudar as realidades que estão *acima* e *além* das físicas e que podem muito bem ser qualificadas de *meta-físicas*.

Mais recentemente alguns autores começaram a questionar as bases dessa convicção solidamente estabelecida. O título *metà tà physiká* seria anterior não só a Nicolau, mas também a Andrônico, e teria figurado num catálogo de Aristo de Céos, por volta do final do século III a.C., do qual derivariam os célebres *Catálogos* de Diógenes e de um Anônimo. Um dos mais agudos estudiosos dos *Catálogos* das obras aristotélicas, Paul Moraux², concluiu que o nome *metafísica*, cuja primeira menção estaria em Nicolau de Damasco, na verdade é bem anterior a Andrônico. Também o sentido normalmente atribuído à expressão *metà tà physiká* foi posto em discussão por Moraux, para quem o termo 'metafísica' corresponderia à ordem estabelecida por Aristóteles para a seção teórica das suas obras, de modo que o sentido de "metafísica" estaria fundado em razões de caráter didático, pois, segundo Moraux, "a fragilidade do nosso espírito nos constrange a começar pelo estudo de coisas imperfeitas e segundas, objeto da física, para passar em seguida ao de seres perfeitos e primeiros, objetos da filosofia primeira; *com relação a nós* esta vem *depois* da física e merece, portanto, o nome de *metà tà physiká*"³.

Qualquer que seja a posição assumida quanto a esse ponto, hoje em dia já não se pode mais aceitar como indubitável a tese de uma origem meramente casual para o título *Metafísica*. Mas, o curioso nessa questão é que os textos aristotélicos justificam tanto a exegese tradicional do termo 'metafísica', quanto a exegese que se impôs a partir

⁽²⁾ P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina 1951, p. 314s.

⁽³⁾ *Ibidem*, p. 315.

do início do século passado. Com efeito, o problema último de todos os livros da *filosofia primeira* é, justamente, o problema da substância *supra-sensível* ou *supra-física*. Além disso, reiteradamente, Aristóteles diz que o que é *por natureza* anterior é *para nós* posterior, e vice-versa. “Metafísica”, portanto, é um termo que designa uma ciência que, aristotelicamente falando, é *para nós* “posterior” à física, enquanto e *somente* enquanto ela é, *em si e por si*, “superior” à física.

Entre os muitos textos que poderiam ilustrar esta afirmação escolhemos três particularmente eloqüentes. No livro GAMA Aristóteles caracteriza o metafísico justamente em função do seu sobre-ordenamento hierárquico com relação ao físico:

“Por outro lado, dado que existe algo que está acima do físico (de fato, a natureza é apenas um gênero de ser), ao que estuda o universal e a substância primeira caberá também o estudo dos axiomas. A física é, sem dúvida, uma sapiência, mas não é a primeira sapiência” (3, 1005 a 33-b 2).

Esta passagem antecipa o que é explicitado no capítulo 1 do livro EPSILON, ou seja, que a metafísica, enquanto teologia, é anterior à física justamente pelo seu objeto:

“Ora se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior (às outras ciências) e será filosofia primeira...” (1, 1026 a 27-30).

No livro ZETA Aristóteles destaca da melhor maneira possível a relação de sucessão dos nossos conhecimentos, estabelecendo que *para nós* vem primeiro o conhecimento das realidades físicas, e, portanto, só depois o conhecimento das realidades supra-sensíveis:

“Todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias; portanto devemos desenvolver nossa pesquisa partindo delas. De fato, é muito útil proceder por graus na direção do que é mais cognoscível. Com efeito, todos adquirem o saber desse modo: procedendo por meio das coisas naturalmente menos cognoscíveis na

direção das que são por natureza mais cognoscíveis. (...) As coisas que são cognoscíveis e primeiras para o indivíduo são, amiúde, pouco cognoscíveis por natureza e captam pouco ou nada do ser. Todavia, é preciso partir dessas coisas que são por natureza pouco cognoscíveis ao indivíduo, para chegar a conhecer as coisas que são cognoscíveis em sentido absoluto, procedendo, como dissemos, justamente por meio da primeiras” (3, 1029 a 3 - b 12).

Portanto, *para nós vem depois* justamente o que se encontra antes, ou seja, o que está *além* do sensível. Portanto, qualquer que tenha sido a gênese do termo *meta*-física, podemos assumi-lo legitimamente para indicar o que Aristóteles indicava com múltiplas expressões - “sapiência”, “filosofia primeira”, “teologia”, “ciência buscada”, “ciência do ser enquanto ser”, “ciência da substância”⁴.

2. A QUESTÃO DA GÊNESE DOS LIVROS DA “METAFÍSICA”

A segunda questão preliminar é a da gênese e da unidade da *Metafísica*. Hoje em dia é consenso entre os estudiosos que os quatorze livros que nos chegaram com o título *Metafísica* não constituem uma obra com uma precisa *unidade literária*, isto é, um todo organicamente predisposto e acabado.

Já alguns estudiosos do século XIX declararam espúrios livros inteiros ou partes de livros, na medida em que contêm afirmações que pareciam estar em contradição com as consideradas genuínas e autênticas. Tentou-se até mesmo reconstruir, dentre os livros de que consta a *Metafísica*, uma ordem diferente daquela na qual eles nos chegaram e, por fim, chegou-se a pensar que a *Metafísica* fosse uma coletânea de obras diversas, cujos títulos figurariam ainda no catálogo de Diógenes.

⁽⁴⁾ Sobre estas expressões ver as amplas análises e a pormenorizada documentação fornecida por Reale no seu livro *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milão: Vita e Pensiero, 1993⁵.

A partir dos estudos de Werner Jaeger *pretendeu-se até mesmo negar à Metafísica uma unidade de pensamento*, e não só uma unidade literária. Esse estudioso alemão afirma ser totalmente ilícito partir do pressuposto da *homogeneidade filosófica* da obra para esconder os problemas que ela apresenta, mesmo do ponto de vista do conteúdo. Segundo Jaeger, “Deve ser rejeitada toda tentativa de reconstruir com os trechos remanescentes uma *unidade literária* póstuma, por meio da transposição ou da exclusão de livros. Mas deve ser igualmente rejeitada a precipitada admissão da sua *unidade filosófica*, em detrimento das características dos documentos individuais. Cada um desses documentos de uma atividade de pensamento, que por decênios lutou sem tréguas com os mesmos problemas, representa um momento fecundo, um grau do desenvolvimento, um estágio do processo evolutivo, um ponto de partida para uma nova formulação”⁵. E sobre este ponto concordaram todos os que aceitaram e aplicaram o chamado método genético na análise das obras de Aristóteles.

A questão é bastante complexa e aqui podemos apenas evocar as conclusões e os resultados a que chegou Giovanni Reale no exaustivo estudo sobre *O conceito de filosofia primeira e a unidade da Metafísica de Aristóteles*, no qual, discutindo com Werner Jaeger e com os defensores do método genético, demonstra que no curso de meio século de trabalhos, esse método acabou por dissolver inteiramente as próprias bases, e não alcançou nenhum dos objetivos essenciais que se propunha alcançar. De fato, justamente explorando os mesmos indícios, os mesmos elementos e os mesmos dados, os diferentes estudiosos, aplicando os cânones da interpretação genética, chegaram a demonstrar tudo e o contrário de tudo. Viu-se assim a possibilidade de sustentar uma tese, a exatamente contrária, e até mesmo também toda uma série de teses intermediárias. De modo análogo, viu-se a possibilidade de entender como texto antigo o mesmo que outros entendiam como recente, ou que outros ainda interpretavam como

⁽⁵⁾ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim 1923; trad. ital. de G. Calogero, Florença 1935, p. 226.

intermediário. Viu-se, por fim, a possibilidade de demonstrar como “platônicos” quanto à inspiração textos que, por outro lado, outros entendiam como “antiplatônicos”. Em suma, os resultados obtidos com base na aplicação dos cânones do método histórico-genético acabam por se anular mutuamente.

Com isso não se pretende dizer que meio século de trabalho conduzido com esse método tenha sido em vão. Houve resultados significativos, mas não alcançaram as metas fixadas. Particularmente, ficou claro que quando se nega *a homogeneidade filosófica e especulativa de uma obra compromete-se definitivamente a possibilidade de entendê-la*.

São as seguintes as principais teses sustentadas por Giovanni Reale contra a corrente dominante até a metade do século XX, e que hoje parecem ganhar consensos cada vez maiores entre os especialistas.

A *Metafísica* não é uma obra unitária, mas uma coleção de escritos. Estes não nasceram ao mesmo tempo, mas são fruto de um longo esforço de pensamento, de novas meditações e repensamentos. Não obstante isso, uma coisa é certa: *existe neles uma unidade especulativa de fundo*. Negar essa unidade significa tornar impossível a filosofia dos livros chamados *Metafísica*, tanto no seu conjunto como individualmente.

Diz muito bem Pierre Aubenque, um estudioso que interpreta Aristóteles diferentemente de Giovanni Reale e, contudo, concorda com ele no princípio de fundo: “A tese da evolução não significa, portanto, que essa obra [a *Metafísica*] não possa ser considerada como um todo; *não é possível qualquer interpretação filosófica de qualquer autor se não se põe como princípio que ele permanece a todo instante responsável pela totalidade da sua obra, desde que não tenha expressamente renegado esta ou aquela parte*. E esse princípio vale muito mais para Aristóteles, pelo fato de que os seus escritos que nos chegaram não eram obras

destinadas à publicação e que, desde então, teriam escapado ao seu autor, mas um material didático permanente (o que não significa intangível), ao qual Aristóteles e os seus discípulos deviam referir-se a todo instante como à carta da unidade doutrinal do Liceu⁶.

No passado não se soube ler as obras de Aristóteles, em particular a *Metafísica*, como cursos e material para lições reservadas aos alunos, ou seja, como obras intra-peripatéticas, com finalidade, estrutura e feitio totalmente diferentes dos escritos preparados para a publicação. Repetições, rupturas formais, saltos, resumos, abreviações e rigidez lingüística e estilística são constantes ao longo da obra. O leitor que pretendesse ler a *Metafísica* como um livro escrito para a publicação tomaria o pior caminho e muito dificilmente chegaria a compreender a sua mensagem.

Esclarecidas essas questões preliminares, tentaremos delinear, em grandes linhas, o conceito e finalidade da metafísica aristotélica.

3. CONCEITO E FINALIDADE DA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

O conceito e a finalidade da *Metafísica* aristotélica se delineiam a partir das quatro definições dessa ciência oferecidas pelo próprio Aristóteles.

a) *Primeira definição: metafísica como ciência das causas e dos princípios primeiros e supremos*

A metafísica aristotélica é inteiramente constituída por termos e conceitos *polivalentes*, a começar pelo conceito de “metafísica” ou “filosofia primeira”, que, ao longo dos quatorze livros, é determinado de *quatro modos diferentes*.

⁶ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, p. 9 s. (grifo nosso).

A primeira definição, que se encontra no início do livro ALFA⁷ e é várias vezes reafirmada, caracteriza a metafísica como *ciência ou conhecimento das causas e dos princípios primeiros ou supremos*. Vejamos o que significa isso.

Podemos ter noções de coisas, eventos e acontecimentos em dois diferentes níveis. Quando ocorre, por exemplo, um eclipse lunar ou solar, todos os seres humanos são capazes de saber *que* ocorre um eclipse, pois para isso bastam a percepção sensível, a visão, a constatação; poucos seres humanos, ao contrário, são capazes de saber *por que* ocorre esse eclipse, dado que para isso não bastam sensações e experiências, mas impõe-se a intervenção do raciocínio e a superação do plano puramente empírico. Portanto, no primeiro caso há apenas *constatação* com base sensível e empírica; no segundo, ao contrário, há verdadeiro *conhecimento* e ciência.

Mais ainda: todos sabem *que* o fogo aquece e queima; para saber isso bastam a sensação e a constatação empírica. Poucos, porém, sabem *por que* o fogo aquece e queima. Quem sabe apenas *que* o fogo aquece e queima, tem apenas noções empíricas; ao invés, quem sabe o *porquê* ou a razão pela qual o fogo aquece e queima, possui verdadeiro conhecimento e ciência.

Um último exemplo. Uma coisa é constatar que a Fulano e a Beltrano, enfermos da mesma doença, foi benéfico um medicamento e, portanto, saber aplicar o mesmo medicamento a todos os casos semelhantes de modo simplesmente empírico; outra coisa é conhecer *o porquê e as razões* da enfermidade e, portanto, da cura. O primeiro é um saber puramente prático-empírico, o segundo é um saber científico.

Em geral diremos, portanto, que o primeiro tipo de saber limita-se à verificação empírica, à constatação do *fato (tò hóti)*⁸ de a coisa ser, ou ser de certo modo; ao contrário, o conhecimento verdadeiro

(7) Cf. *Metafísica*, I 1-2.

(8) *Metafísica*, I 1, 981 a 29, b 13.

(9) *Metafísica*, I 1, 981 a 28 ss., b 12.

e próprio ou ciência alcança o *porquê* (*tò dióti, tò dià tí*)⁹ e a *razão de ser* da coisa. Portanto, quem possui a ciência não só sabe *que* as coisas são de determinado modo, mas sabe, particularmente, *por que* são daquele modo determinado e não de outro.

Esse conceito aristotélico de *ciência* prepara a compreensão do significado de *causa* (*aitía*) e de *princípio* (*arché*). Aristóteles usa, na maioria das vezes, os dois termos como sinônimos. Causa ou princípio de algo não é mais do que o *porquê* da própria coisa: é a *razão de ser* da coisa, é *aquilo pelo quê* a coisa é e é aquilo que é. As causas e os princípios, portanto, podem ser definidos como as *condições* ou os *fundamentos* das coisas, enquanto são o que funda e condiciona as coisas: excluindo as causas e os princípios, excluem-se imediatamente as próprias coisas.

Mas a compreensão plena da definição de metafísica exige também uma explicação dos adjetivos “primeiros” ou “supremos” (*prōta*), que qualificam as causas e os princípios (*tà prōta aitía*)¹⁰.

Quando se possui o conhecimento das causas e dos princípios de algo, sempre se possui *ciência da coisa*, mas não necessariamente *ciência metafísica*. A ciência metafísica só existe quando se conhecem *certas* causas e *certos* princípios. Quais? Justamente os “supremos” ou “primeiros”.

Aristóteles é muito preciso sobre este ponto. Se estudarmos as razões dos números e das relações numéricas, teremos a ciência matemática; se estudarmos as razões e as causas dos fenômenos celestes, teremos a ciência astronômica; se estudarmos as causas e os princípios dos fenômenos atmosféricos, teremos a ciência meteorológica e assim por diante.

Quando, então, teremos as *ciência metafísica*?

Não a teremos enquanto determinarmos as causas e princípios que só valem para “zonas” particulares da realidade, ou seja, para grupos de coisas, portanto, de maneira limitada a “setores”

⁽¹⁰⁾ **Metafísica**, I 1, 981 b 28.

circunscritos do ser, mas somente quando determinarmos as causas e os princípios *de todas as coisas sem distinção, de toda a realidade sem restrição*, vale dizer, *de todos os seres*. Portanto, as causas e os princípios “primeiros” ou “supremos”, que são o objeto peculiar da metafísica são *as causas e os princípios que condicionam toda a realidade, ou seja, as causas e os princípios que fundam os seres na sua totalidade*¹¹.

Assim, a metafísica é ciência do *porquê último* de todas as coisas, das *razões supremas* da realidade, e por isso é ciência incomparavelmente superior a todas as outras ciências particulares. Aristóteles chega a dizer que ela é ciência *divina*: em primeiro lugar, porque é ciência de Deus, na medida em que Deus é, de fato, o supremo dos princípios e a primeira das causas, e, em segundo lugar, porque, se por acaso alguém possui esta ciência na sua perfeição e completude, este só pode ser o próprio Deus¹².

b) *Segunda definição: metafísica como ciência do ser enquanto ser*

No início do livro GAMA a metafísica é definida como *ciência do ser enquanto ser e do que compete ao ser enquanto tal*¹³.

Esta foi a definição que se tornou mais célebre, mas, ao mesmo tempo, mais *difícil de ser entendida no seu genuíno significado histórico*. A sua correta compreensão revela que o seu sentido coincide com a definição anterior, apenas com uma diferença de perspectiva.

Escreve Aristóteles no capítulo 1 do livro GAMA:

“Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando

(11) **Metafísica**, IV 1 e VI 1.

(12) Cf. **Metafísica**, I 2, 983 a 5 ss.

(13) **Metafísica**, IV 1, 1003 a 21 s.

uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas” (1, 1003 a 20-25).

As ciências particulares, diz Aristóteles, restringem-se à consideração *de uma parte determinada do ser*: a isolam do resto e indagam as suas propriedades e características. Assim, por exemplo, a matemática examina o gênero particular de ser que é o número e indaga as suas características, como a paridade, a disparidade, a igualdade, a desigualdade, etc. Poderíamos acrescentar muitos outros exemplos como este. Portanto: as ciências particulares têm como objeto uma realidade particular, e dela indagam as determinações e as características essenciais; a metafísica, ao contrário, tem como objeto de indagação a realidade, não enquanto esta ou aquela realidade particular determinada, mas considerada enquanto tal, enquanto realidade: o ser enquanto ser (*tà òn he ón*).

As expressões “realidade enquanto realidade” ou “ser enquanto ser” indicam *a totalidade da realidade e do ser*, em contraposição às “partes” ou aos “setores” dele; indicam não uma determinada parte da realidade ou um gênero de ser, mas toda a realidade e todo o ser. Mas ainda permanece indeterminado o que significa *estudar ou ter ciência da realidade na sua totalidade, do ser enquanto ser*. Se nos lembrarmos do conceito de “ciência” definido acima teremos o sentido dessa nova definição de metafísica. Ciência é conhecimento do porquê, das causas e dos princípios. Ciência do ser é, portanto, *ciência do porquê, das causas e dos princípios do ser*.

De resto Aristóteles, ainda no capítulo 1 do livro GAMA diz expressamente:

“Ora, dado que buscamos as causas e os princípios supremos, é evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade que é por si. Se também os que buscavam os elementos dos seres, buscavam esses princípios <supremos>, necessariamente aqueles elementos não eram elementos do ser accidental, mas do ser enquanto ser. Portanto, também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser” (1, 1003 a 26-31).

Parece claro o que a passagem diz. A nova definição coincide com a precedente, mas em diferente perspectiva: a ciência das causas e dos princípios *supremos* não é mais que a ciência *de toda a realidade e de todos os seres* e, vice-versa, a ciência do ser como ser não é senão a ciência das causas e *dos princípios supremos do ser*. Com efeito, as causas “supremas” ou “primeiras” valem para *toda a realidade* e para *todo o ser* e, conseqüentemente, as causas *da realidade como realidade* ou *do ser como ser* só podem ser “causas primeiras” ou “supremas” e não causas particulares: se não fosse assim, elas seriam válidas só para este ou aquele setor do ser, e não para o ser como tal.

Passemos à terceira definição de metafísica.

c) *Terceira definição: metafísica como teoria da substância (ousía)*

Aristóteles também caracterizou a sua metafísica como uma “teoria da substância” (*perì tes ousías he theoría*)¹⁴ e o metafísico como o que especula a respeito da substância. Com efeito, os livros mais importantes da *Metafísica* são quase inteiramente dedicados à substância¹⁵ e em todos os livros há contínuas referências ao problema da substância (*ousía*). Portanto, não há a menor dúvida de que o problema usiológico constitua o coração da filosofia primeira de Aristóteles.

Aristóteles mostra claramente como essa definição concorda com as precedentes. A metafísica, segundo as precedentes definições, é ciência das causas e dos primeiros princípios, ou ciência das causas e princípios primeiros do ser. Ora, segundo o Estagirita, o ser tem múltiplos significados, dos quais o de *substância* não só é o principal, mas até mesmo *o fundamento de todos os outros*. Se assim é, a ciência das causas e dos princípios do ser deverá configurar-se,

⁽¹⁴⁾ *Metafísica*, XII 1, 1069 a 18.

⁽¹⁵⁾ Cf. os livros VII, VIII, IX, XII, XIII e XIV.

fundamentalmente, como *ciência das causas e dos princípios da substância*.

Já no capítulo 9 do livro ALFA se lê:

“Em geral, investigar os elementos dos seres sem ter distinguido os múltiplos sentidos nos quais se entende o ser significa comprometer a possibilidade de encontrá-los, especialmente se o que se investiga são os elementos constitutivos dos seres. Certamente não é possível buscar os elementos constitutivos do fazer ou do padecer ou do reto, pois se isso é possível, só o pode ser pelas substâncias. Investigar os elementos de todos os seres ou crer tê-los encontrado daquele modo é um erro” (9, 992 b 18-24).

No capítulo 2 do livro GAMA, logo depois de ter falado dos múltiplos significados do ser, Aristóteles acrescenta:

“É evidente, portanto, que os seres serão objeto de uma única ciência, justamente enquanto seres. Todavia, a ciência tem como objeto, essencialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância” (2, 1003 b 15-19).

E ainda no capítulo 1 do livro ZETA:

“E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’, equivale a este: ‘que é a substância’ (...); por isso também nós devemos examinar principalmente, fundamentalmente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ser entendido neste significado” (1, 1028 b 2-7).

E assim se explica porque a metafísica é definida por Aristóteles como ciência da substância ou ciência das causas e princípios da substância.

E chegamos assim à última definição da metafísica.

c) *Quarta definição: metafísica como ciência teológica*

A metafísica é repetidamente definida - implícita ou explicitamente - como teoria de Deus ou “ciência teológica”, *theologiké* (i.é. *epistéme* ou *sophía*)¹⁶.

Já o livro ALFA define a metafísica como ciência “divina” e como relativa às “coisas divinas” (*tōn theíon*):

“Esta [isto é, a sapiência metafísica], de fato, entre todas [as ciências], é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência [isto é, a metafísica] possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior” (2, 983 a 5-10).

Dos quinze “problemas” ou “aporias” da filosofia primeira, que constituem o livro BETA, a quinta aporia - que é a principal - tem justamente um caráter tipicamente teológico. Diz Aristóteles:

“Por outro lado, deve-se dizer que só existem substâncias sensíveis ou também outras além delas?” (2, 997 a 34 ss.).

Do mesmo modo o livro GAMA? que também começa com a teoria do “ser enquanto ser”? situa logo em seguida o objeto da metafísica na “substância primeira” (*próte ousía*), isto é, na substância supra-sensível. Relembremos o que diz Aristóteles, em uma passagem já citada:

“Por outro lado, dado que existe algo que está acima do físico (de fato, a natureza é apenas um gênero de ser), ao que estuda o

⁽¹⁶⁾ *Metafísica*, VI 1, 1026 a 19; XI 7, 1064 b 3.

universal e a substância primeira caberá também o estudo dos axiomas. A física é, sem dúvida, uma sapiência, mas não é a primeira sapiência” (3, 1005 a 33-b 2).

No livro EPSILON aparece inclusive o termo *theologike* [epistéme ou *sophía*]²², e o objeto da metafísica é determinado do seguinte modo:

“Mas, se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não porém à física, porque a física se ocupa de seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se a coisas separadas mas não imóveis; algumas das ciências matemáticas referem-se a realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário, a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis” (1, 1026 a 10-15).

E, sempre no mesmo capítulo, um pouco adiante, Aristóteles escreve:

“Ora, se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira (1, 1026 a 27 s).

O livro ZETA, na sua própria estrutura teórica, prevê a reflexão sobre a substância supra-sensível: ele só estuda de maneira programática a “substância sensível” em função da solução do problema da “substância supra-sensível”. No capítulo 2 desse livro se lê:

“Portanto é preciso examinar (...) se existem ou não algumas substâncias ao lado das sensíveis e qual é seu modo de existência, e se existe alguma substância separada das sensíveis, por que existe e de que modo existe, ou se, além das sensíveis, não existe nenhuma substância. Mas procederemos a esse exame depois de ter dito, em resumo, que é a substância em geral” (2, 1028 b 27-32).

Ainda, no capítulo 11 ele afirma:

“Se depois, além da matéria das substâncias desse tipo [= sensíveis] existe também alguma outra, e se além dessas substâncias deve-se buscar alguma outra substância (...) examinaremos

adiante. Com efeito, é em vista disso que tentamos determinar as características das substâncias sensíveis: de fato, em certo sentido, a pesquisa sobre as substâncias sensíveis pertence à física e à filosofia segunda (...)" (11, 1037 a 10-16).

Tudo isso é reafirmado, não só em outros lugares do livro ZETA, também na conclusão do livro, como uma espécie de selo:

"E agora digamos, mais uma vez, o que se deve chamar de substância e qual é sua natureza... Talvez essas novas considerações tragam esclarecimentos também sobre a substância separada das sensíveis" (17, 1041 a 6-9).

No livro LAMBDA - que é o livro teológico por excelência - se lê no capítulo 1:

"Existem três substâncias <de diferentes gêneros>. Uma é a substância sensível, que se distingue em (a) eterna e (b) corruptível (...). (c) A outra substância é imóvel (...). As duas primeiras espécies de substâncias constituem o objeto da física, porque são sujeitas a movimento; a terceira, ao invés, é objeto de outra ciência, dado que não existe nenhum princípio comum a ela e às outras duas" (1, 1069 a 30 - b 2).

Esse mesmo livro LAMBDA do capítulo 6 em diante, apresenta finalmente a sistemática demonstração da existência e da natureza da substância supra-sensível.

Enfim, os livros MU e NU ligam-se estreitamente a LAMBDA enquanto discutem criticamente as doutrinas que admitem substâncias separadas, consideradas erradas por Aristóteles. As conclusões do Estagirita são as seguintes: existe uma substância imóvel eterna e separada, mas esta não é dada nem pelas Idéias nem pelos Entes matemáticos, como queriam Platão e os Platônicos: substâncias separadas são Deus, Movente Imóvel, e as outras Inteligências puras, motoras dos céus.

Em suma, a componente teológica revela-se como portadora do sentido último da metafísica: existe uma "filosofia primeira", isto é,

uma *meta*-física, justamente porque e só porque existe uma substância primeira, trans-física ou supra-física: se não existisse essa substância, só existiria a substância física e, portanto, a física seria o saber mais elevado. Nesse caso, é certo que se poderia ainda falar de causas, de ser, de substância, mas limitados ao horizonte físico. Portanto, a latitude da metafísica aristotélica é dada pela componente teológica.

4. A UNIDADE DAS QUATRO DEFINIÇÕES E O “HORIZONTE” DA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

Muitos intérpretes modernos pretenderam encontrar uma incompatibilidade entre as várias definições examinadas, particularmente, entre a *ontológica* e a *teológica*. Como “ontologia”, dizem Jaeger e todos os que com ele concordam, a metafísica estende-se a *todo o ser* e é ciência *universal*; ao contrário, como “teologia”, a metafísica limita-se a um determinado gênero de ser, isto é, Deus, e, nesse caso, não é mais universal e se torna ciência *particular* ao lado das outras. Assim, as duas afirmações não seriam compatíveis¹⁷.

Na verdade, essa antítese não existe, ou só existe se dermos a “ontologia” e a “universal” significados não aristotélicos e não genuínos. Eis como as duas definições se conciliam perfeitamente. A metafísica é teoria do ser ou ontologia; mas o ser tem uma multiplicidade de significados, encabeçados pela substância, de modo que a pesquisa ontológica se configura, necessariamente, como *usiologia*, isto é, pesquisa sobre o ser como substância, que é o fundamento de todos os outros seres. Ora, se só existissem substâncias *sensíveis*, a metafísica como tal não subsistiria, pois se reduziria à mera física. Portanto, a existência de uma ontologia e uma *usiologia não-físicas*, ou não meramente físicas, depende da existência ou não de uma substância *supra-física*. Neste sentido, a ontologia e a *usiologia não-físicas* ou

⁽¹⁷⁾ Jaeger, *Aristotele*, trad. it. p. 293 s.

meta-físicas só são possíveis na medida em que se abrem em sentido teológico.

Além disso, a teologia é “universal”, enquanto é conhecimento da substância primeira e mais elevada, a qual, justamente enquanto “primeira”, é “suprema” e, portanto, condição ou causa de *todas as coisas*, e, nesse sentido é causa *universal*. Concluindo, *a teologia é ciência universal porque tem como objeto a causa universal das coisas, vale dizer, a causa de todas as coisas*¹⁸.

Qual será, então, o verdadeiro “horizonte” da metafísica aristotélica?

A partir do que foi dito parece ficar claro que o *horizonte é determinado pelas quatro componentes com toda a trama das suas relações*. Mas o significado último da metafísica aristotélica permanece determinado pela componente *teológica*. Esta, com efeito, constitui o ponto focal ou de convergência das outras três, e, ao mesmo tempo, é o que dá a cada uma delas um alcance transfísico, isto é, uma relevância propriamente metafísica.

Com efeito, a pesquisa das *causas* só não é aitiologia fisicista por força da sua abertura teológica, justamente porque entre as causas e os princípios encontra-se Deus, na medida em que Deus é, de fato, princípio primeiro e supremo. Se excluíssemos Deus, as causas e os princípios se reduziriam aos naturais, e a aitiologia se tornaria pura física. Mais ainda: se Deus não existisse, a natureza não seria apenas “um gênero do ser”, mas conteria em si todo o ser e, conseqüentemente, a consideração ontológica não poderia ser mais do que física. Enfim, se excluíssemos Deus, seria excluída a substância eterna imóvel e supra-sensível, e só restaria a substância sensível; por conseqüência, a usiologia não poderia ser mais do que usiologia física.

Devemos, portanto, concluir que *o sentido mais profundo da metafísica aristotélica está confiado à componente teológica* e que o horizonte da metafísica aristotélica é dado pela *unidade dinâmica ou*

⁽¹⁸⁾ Cf. **Il conc. di filos. prima**⁵ (1993), pp. 149 ss.

dialética das perspectivas ontológica, aitiológica e usiológica, centradas na instância teológica.

5. O LUGAR QUE A METAFÍSICA OCUPA RELATIVAMENTE ÀS OUTRAS CIÊNCIAS E A SUA SUPERIORIDADE ABSOLUTA

No capítulo 1 do livro EPSILON, Aristóteles indicou cuidadosamente o lugar que a metafísica ou “teologia” ocupa relativamente às outras ciências. Para fazer isso, ele divide as ciências em: *práticas*, *poiéticas* e *teoréticas*; e, ulteriormente, divide as teoréticas em: *física*, *matemática* e *teologia (metafísica)*¹⁹.

As *ciências práticas* referem-se às ações que têm o seu início e o seu termo no próprio sujeito que age: são as ações morais. De fato, as ações morais têm o seu início no sujeito e retornam ao próprio sujeito aperfeiçoando-o. As *ciências poiéticas* referem-se às ações que têm o seu princípio no sujeito, mas que são dirigidas a produzir algo fora do próprio sujeito; tais são, por exemplo, todas as operações e produções da arte: a ação de construir, a ação de curar exercida pelo médico sobre o paciente, a ação de tocar um instrumento etc.

Bem diferentes das ciências prático-poiéticas são as *ciências teoréticas*; estas não se referem nem à ação nem à produção, mas têm como fim a pura especulação, ou seja, o puro conhecimento como tal. A *física* versa sobre a substância que tem capacidade de movimento, ou seja, sobre a substância sensível. Quanto às matemáticas, Aristóteles rompe com os Pitagóricos e com os Platônicos e afirma que elas não se referem a coisas sensíveis como tais, nem tampouco a entes subsistentes separadamente. As coisas sensíveis têm diversas qualidades e propriedades, que lhes são peculiares em diferentes sentidos: existem, por exemplo, peculiaridades do homem enquanto macho, do homem enquanto fêmea, e assim por diante. Analogamente,

⁽¹⁹⁾ Cf. *Metafísica*, VI 1, 1025 b 18 ss.

diz o Estagirita, existirão peculiaridades dos corpos considerados como grandezas e planos. Ora, as matemáticas consideram as coisas justamente sob esta perspectiva, a saber, como tendo grandezas, planos, etc. e, ulteriormente, consideram as propriedades das coisas. Grandezas, planos, etc., nas matemáticas, são considerados prescindindo de todos os outros aspectos, por abstração, isto é, por “separação” dos outros aspectos das coisas físicas. É claro, portanto, que os objetos de que trata a matemática, enquanto entes abstratos, são imóveis, mas não são entes subsistentes por si, justamente porque abstrações operadas pelo pensamento, que, baseando-se na própria estrutura ontológica das coisas pode considerar as próprias coisas sob alguns dos seus aspectos, prescindindo de outros²⁰.

Por contraposição aos objetos de investigação próprios da física e da matemática assim caracterizados, revela-se de maneira muito clara o objeto da metafísica. Enquanto a matemática estuda determinados aspectos abstratos, e só como tais imóveis, das coisas, mas não subsistentes em si e por si, e a física estuda substâncias e coisas subsistentes por si, mas só enquanto sensíveis e em movimento, a metafísica investiga a substância que está além da física, vale dizer, a substância supra-sensível, imóvel e eterna, vale dizer, Deus e as Inteligências moventes do universo.

Agora, podemos apresentar as conclusões extraídas por Aristóteles.

6. O FIM QUE A METAFÍSICA TENDE A REALIZAR

As ciências teoréticas, segundo Aristóteles, são superiores às prático-poiéticas; por sua vez, a metafísica é superior às outras ciências teoréticas. Assim a metafísica é a ciência absolutamente primeira, a mais elevada e sublime²¹.

⁽²⁰⁾ Cf. **Metafísica**, XI 2-3.

⁽²¹⁾ Cf. **Metafísica**, VI 1, 1026 a 18-23; cf. I 2, 983 a 5-11.

Mas para que serve a metafísica?

Pôr esta pergunta é situar-se fora da perspectiva de Aristóteles. A metafísica é a mais elevada das ciências, justamente porque não “serve” a nada de particular. A metafísica não é uma ciência prática ou poética, dirigida à consecução de escopos empíricos ou à realização de fins práticos. As ciências que têm esses fins são submetidas aos mesmos, por isso não valem em si e por si, mas só na medida em que alcançam aqueles fins. A metafísica é ciência que vale em si e por si, porque tem o seu fim em si mesma e, neste sentido, é ciência “livre”, livre por excelência²².

Mas, como nasce a metafísica e qual a sua razão de ser?

A metafísica, responde Aristóteles, *nasce da admiração e do estupor que o ser humano experimenta diante das coisas*. Portanto, ela nasce do puro amor ao saber, nasce da necessidade, enraizada na própria natureza do ser humano, de conhecer e saber; de fato, prescindindo de qualquer vantagem prática que o saber possa trazer, *o ser humano ama o saber por si*. A metafísica é, portanto, ciência que visa a satisfação dessa exigência humana de puro conhecimento²³.

Agora são claras todas as razões pelas quais Aristóteles chamou a metafísica de ciência “divina”. Deus só pode possuir esse tipo de ciência, que tem em si mesma o seu fim. Deus a possui inteiramente, perfeitamente e continuamente; nós, ao contrário, só parcialmente, imperfeitamente e de modo descontínuo. Mas, embora dentro desses limites, *o ser humano tem um ponto de contato com Deus justamente nesse saber*. Contato duplo, como já vimos: em primeiro lugar, porque a metafísica é a ciência que versa sobre Deus, e, em segundo lugar, porque representa o mesmo tipo de saber que é próprio de Deus.

O ser humano que faz metafísica aproxima-se de Deus e, nisso, Aristóteles situou a máxima felicidade. Deus é bem-aventurado

⁽²²⁾ Cf. **Metafísica**, I 2, *passim*.

⁽²³⁾ **Ibid.**

porque conhece e contempla a si mesmo; o homem é bem-aventurado na medida em que conhece e contempla os princípios supremos das coisas, e, portanto, Deus *in primis et ante omnia*. Nesse conhecimento, o ser humano realiza perfeitamente a sua essência, que consiste na inteligência e na razão.

E nesse sentido Aristóteles pôde sustentar sobre a metafísica, no capítulo 2 do livro ALFA, a tese já citada anteriormente, que é muito chocante para os dias de hoje, porém verdadeiramente emblemática:

“Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior” (2, 983 a 10 s).

Esta afirmação, entendida em função do que se disse acima, poderia perfeitamente ser invertida na seguinte: *as outras ciências serão mais necessárias em função da realização de fins práticos, mas a metafísica permanece, do ponto de vista deontológico, a mais necessária em sentido absoluto*, porque nela e com ela o ser humano realiza a sua natureza de ser racional e satisfaz a mais profunda necessidade que brota desta sua natureza: *a pura necessidade de “saber” em sentido último*.

7. A EDIÇÃO DE GIOVANNI REALE

Como conclusão, quero ainda dizer uma palavra sobre a tradução de Giovanni Reale. Como ele mesmo diz, no *Prefácio geral a esta edição da “Metafísica de Aristóteles”*²⁴, ele se inspirou no moderno conceito de tradução, convencido de que quem traduz deve ater-se o máximo possível, como ponto de referência, à língua na qual traduz e às suas leis, e assim adequar a esta as da língua da qual traduz. Como a língua grega é fortemente sintética, enquanto as línguas modernas são, predominantemente, analíticas, não é possível adotar o critério seguido

⁽²⁴⁾ Cf. *Ensaio introdutório*, p. 13-17.

pelos tradutores latinos, cuja língua ainda possui estruturas próximas da língua grega. Na língua latina podia-se comodamente decalcar o original grego *ad litteram*, mas o tradutor contemporâneo deve analisar e desenvolver o que o grego lhe propõe de maneira sintética. Para poder fazer isso, o tradutor moderno deve necessariamente *interpretar*, porque lhe são vetados quase todos os desvios dos quais se serviram os tradutores latinos. Isso significa que uma moderna tradução de Aristóteles só ser uma *tradução-interpretação*.

Além disso, a área semântica dos vários termos gregos quase nunca corresponde adequadamente à área semântica dos termos das línguas modernas, de modo que a tradução de um termo por outro, sem levar em conta os contextos pode gerar muitas confusões. Daí a necessidade de desenvolver oportunamente o conceito e a carga conceptual que determinado termo presumivelmente devia ter no original.

Além disso, como é bem conhecido, Aristóteles não escreveu os seus tratados de metafísica para publicá-los, mas para ter apontamentos e material para as suas lições e para os seus alunos, dentro do Liceu. Portanto, as dificuldades acima apontadas são acrescidas destas ulteriores: às vezes Aristóteles se contenta com uma única alusão ou com um breve aceno, enquanto se tivesse escrito para um público mais vasto deveria acrescentar toda uma série de explicações e desenvolvimentos. Isto sem falar de todo um conjunto de inconvenientes com os quais o tradutor se defronta e corre o risco de se enredar: existem mudanças bruscas de sujeito e de objeto, numerosos anacolutos, toda uma série de construções que seguem mais a lógica de um pensamento íntimo do que a construção exigida pela gramática e pela sintaxe da língua grega.

Em suma, diz Reale, *não há modo de o tradutor se eximir de ser um verdadeiro intérprete*. Pelo contrário, poderíamos dizer que, em certo sentido, um tradutor da *Metafísica* só poderá ser tal *se souber ser intérprete e, mais ainda, na medida em que souber sê-lo*. Os que tentaram seguir os critérios dos tradutores latinos traduzindo *ad litteram* termos e compostos e depois dando sentido aos mesmos com

contínuas ampliações entre parêntesis fracassaram. Por isso Reale adotou em pouquíssimos casos esta solução de pôr entre parênteses explicações e desdobramentos dos termos e expressões gregas. Ele só usa este recurso quando acrescenta algo ao texto, convencido de que o verdadeiro mediador entre o texto e o leitor continua sendo o intérprete, deixando os casos mais delicados para a discussão nas notas de comentário.

Quando ao texto grego adotado, as edições críticas seguidas foram sobretudo a de Ross e de Jaeger, particularmente a de Ross, dado que a de Jaeger a pressupõe substancialmente, mesmo quando propõe melhoramentos perspicazes e convidativos que algumas vezes foram acolhidos por Reale. Na reprodução do texto grego, Reale sempre indica nas notas o texto seguido, fornecendo sempre, quando necessário, as motivações da escolha e advertindo sempre o leitor em todos os casos em que julgou oportuno afastar-se seja de Ross seja de Jaeger.

Considerando que na tradução do texto grego Reale escolheu traduzir na língua italiana sobretudo os *conceitos* e não as meras *palavras*, isso justifica uma tradução para o português a partir do texto italiano, uma vez que a nossa língua - “última flor do Lácio” como diz o poeta - tem as mesmas características do italiano moderno, em comparação com o grego clássico.

No volume de Comentário, embora alentado, Reale afirma ter tentado manter-se fiel ao critério da grega “justa medida”, visando sobretudo evidenciar e explicar as estruturas principais dos tratados que compõem a obra, particularmente os problemas e os conceitos de fundo com as suas articulações essenciais.

As novidades que a atual edição, chamada “maior” e “renovada”, apresenta em comparação com a primeira versão publicada em dois volumes em 1968, tornam-se evidentes à luz do enfoque assumido por Reale na leitura e interpretação de Aristóteles. Segundo Reale, *para compreender historicamente Aristóteles ajuda muito mais o seu mestre Platão do que qualquer perspectiva do pensamento contemporâneo*. Isto porque, como poucas outras obras, a *Metafísica*

de Aristóteles nasce de uma contínua discussão com o mestre e com a Escola dos Platônicos, tendo como pano de fundo justamente as “doutrinas não-escritas”, das quais tanto se fala ultimamente. Em quase todos os livros da *Metafísica*, encontra-se uma espécie de *luta de dois gigantes*, e cada frase da *Metafísica* implica reverberações do Platonismo, influências diretas ou indiretas por meio das refutações. Portanto, diz Reale, quem se dispõe a ler a *Metafísica* de Aristóteles sem possuir conhecimentos sobre Platão e sobre o Platonismo, corre o risco de compreender Aristóteles pela metade.

Depois de mais de uma década de intensos estudos dedicados a Platão, cujos resultados se materializaram na grande monografia *Para uma nova interpretação de Platão*, as novidades da releitura da obra de Aristóteles foram concentradas no volume de *Ensaio Introdutório*, no qual, mais do que nunca revela-se verdadeira a afirmação de Diógenes Laércio de que “Aristóteles era o discípulo mais autêntico de Platão”.²⁵

⁽²⁵⁾ Diógenes Laércio, **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, 2ª ed., trad. de M. da Gama Kury, Brasília: Editora UnB, 1987.

AS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA SEGUNDO PLATÃO E RAWLS

Karen Franklin da SILVA*

*“...Zeus, temeroso por nossa espécie ameaçada de extinção, envia Hermes para trazer aos homens o pudor e a justiça, a fim de que houvesse nas cidades harmonia e laços criadores de amizade. Então, Hermes pergunta a Zeus de que maneira deve conceder aos homens o pudor e a justiça: ‘Devo distribuí-los como foi feito com as outras artes? Aquelas foram repartidas da seguinte maneira: um único médico é o bastante para muitos leigos; o mesmo acontece com os outros artífices. Assim também devo estabelecer a justiça e o pudor na raça humana ou devo reparti-los entre todos?’ - ‘Entre todos’, disse Zeus, ‘e que cada um receba a sua parte, pois as cidades não poderiam sobreviver se alguns apenas fossem deles providos, como acontece com as outras artes; além disso, estabelecerá esta lei em meu nome: que todo homem incapaz de compartilhar do pudor e da justiça deve ser entregue à morte, por ser um flagelo para a cidade”¹. Ao analisarmos o tema da justiça em Platão e Rawls evocamos o mito do diálogo *Protágoras* de Platão como inspiração para a pretensão presente neste trabalho, a saber, a origem da questão da justiça na história das sociedades.*

(*) Professora da Universidade Federal do Paraná e Doutoranda em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

(1) *Protágoras*, 322c-d

Iniciaremos a análise da justiça em Platão através do diálogo *A República*, que chegou até nós com uma duplicidade em seu título, ora vista como *Politéia* ou o Estado, ora como *Res publica* ou Da Justiça. Tal texto poderia ser interpretado como um tratado exclusivamente relativo à ciência política ou jurisprudência, mas não deve ser visto apenas sob este ângulo, apesar de demonstrar grandemente os caminhos que levam à reflexão política. Sua riqueza está na apresentação de uma filosofia do Homem, na qual a discussão do seu modo de proceder é tema central, bem como a ética que permeia todo o texto, misturando-se à problemática do conhecimento do que é profundamente verdadeiro e bom. A procura pela excelência do conhecimento da Verdade e do Bem são temas necessários para a determinação ética platônica a qual dá repostas às questões de sua época. Rousseau interpretou esta obra como um verdadeiro tratado sobre a educação do homem, mas na verdade podemos vê-la também através de outros tratados desenvolvidos ao longo de obra tão extensa. Apesar de *A República* ter tantas possibilidades interpretativas, nossa delimitação temática será sobre as teorias da justiça apresentadas no texto para, posteriormente, podermos comparar com o conceito de Rawls em *Uma Teoria da Justiça* e no *Liberalismo Político*. A intenção aqui é demonstrar como a obra platônica é fundamental para qualquer estudo sobre a justiça, bem como John Rawls se aproxima e distancia da visão grega de justiça.

Na obra platônica o princípio que rege a vida social justa está ligado à ordenação dos cidadãos ao prestar serviços ou a fazer o seu trabalho, isto significa que é fundamental para a cidade que cada um faça o que lhe é devido, sem acumular qualquer outra tarefa. Platão esclarece esta dimensão de justiça quando diz “que a cidade era justa pelo fato de cada um executar nela a sua tarefa específica”², ao referir-se às tarefas das classes sociais. Em seguida, continua apresentando a necessidade de não apenas os indivíduos das classes procederem desta forma, mas também as classes como um todo: “cada

(2) *República*, 441d

uma de suas partes que desempenha sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre”.³ O conceito ideal de justiça, em Platão, está atrelado à problemática da alma humana, mas não abordaremos este assunto tão fundamental aqui; lembramos todavia que a questão da alma, da reminiscência e da imortalidade deverá sempre ser considerada como fundamento à questão da justiça em Platão.

A compreensão corrente de justiça sempre está atrelada ao que consideramos e compreendemos como universal. Tratar a questão da justiça em Platão a partir de um ponto de vista igualitário não é possível, pois não admitir a diferença entre os homens leva a uma visão incompleta de justiça. A incompletude conceitual aparece porque se instala no conceito ou entendimento de justiça uma solução que não leva em conta a diferença. O conceito de justiça deve levar em conta o todo e não apenas cada um dos membros da comunidade. Esta diferença sempre deve estar prevista na compreensão sobre justiça, que a partir da diferenciação individual e da particularidade da situação sobrepõe o que é justo para o todo. Para entendermos mais concisamente esta problemática voltaremos ao elemento grego desta discussão, a saber, a posição de Platão a respeito do que seja justiça.

Na primeira concepção de justiça que aparece na *República*, o interlocutor de Sócrates, Céfalos, conclui que a definição de justiça só poderia ser “dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou”⁴, mas, antes disso, considera que a particularidade da situação também deve ser levada em conta. Restituir a alguém o que se tomou pode ser ou não ser justo, dependendo da situação, pois “se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituí-las, nem tampouco consentir em dizer toda a verdade a um homem neste estado”⁵. Logo em seguida, Polemarco assume a discussão e refere-se ao poeta Simónides e a sua formulação do

(3) Idem, 441e

(4) Ibidem, 331d

(5) Ibidem, 331c

conceito de justiça que “consistia em restituir a cada um o que lhe convém, e a isso chamou ele restituir o que é devido”⁶. Toda a discussão leva a crer que justiça é uma arte e como tal pode ser utilizada em sentidos opostos. Obviamente esta formulação de Simónides levará à conclusão de que justiça é fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos, e isto não será defensável na seqüência da discussão, que se encaminha para uma outra formulação: “o interesse do mais forte”.

O porta-voz desta segunda concepção é Trasímaco, que representa o homem crítico e inovador, a voz dos sofistas radicais. No decorrer do diálogo Trasímaco adota duas posições sucessivas, a saber, a concepção de justiça como interesse do mais forte e como a satisfação daquele que governa, através da ação de seus súditos. Esta posição é reafirmada quando ele diz: “tal como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso”⁷. Esta posição demonstra a revolta diante da moralidade tradicional, considerando-se a nova posição de consciência individual, fundada pelos sofistas radicais. No diálogo *Górgias*, Platão expõe mais radicalmente esta posição quando “Cálicles enuncia, com toda ingenuidade, uma nova doutrina da justiça, que permite fazer tudo o que se pode para tentar conseguir tudo o que se deseja. Nas palavras de Trasímaco, esta doutrina torna-se mais astuta e saturnina; prega a obediência à autoridade, quando necessária, e a auto-satisfação sempre que possível”⁸. Sem dúvida este extremo individualismo não está no horizonte de Platão, por isso, sua posição definitiva a respeito do que seja justiça se encaminha para a conclusão de que o homem só poderá estar verdadeiramente satisfeito quando cumprir seu dever social.

Nesta altura da discussão, Platão usa as posições de Trasímaco para rebatê-las logicamente. A primeira, a saber, que o governante visa seu próprio benefício, opõe através da concepção

⁽⁶⁾ Ibidem, 332c

⁽⁷⁾ Ibidem, 341a

⁽⁸⁾ Barker, Sir Ernest *Teoria Política Grega II*, pg. 155

⁽⁹⁾ Idem, pg.156

socrática do governo como arte. Sendo assim, entende as artes como forma de corrigir as falhas do seu material. O objetivo de todas as artes é o bem de seu material. Com isso, o governante que dispõe desta arte, só poderá querer o bem do seu material, a cidade e seus cidadãos, portanto o governante tem apenas uma única finalidade: o bem comum.

Ao responder a segunda posição, a saber, de que a injustiça é melhor que a justiça, opõe-se à “demonstração de que o homem justo é mais sábio, mais forte e mais feliz que o injusto”⁹. A sabedoria do justo está atrelada ao honrar o limite de sua conduta e, ao competir com o homem injusto, procura a excelência absoluta da *areté*, reconhecendo em outros homens justos e bons seus iguais. A força do homem justo está no princípio de união que este tem com seus companheiros e, por isso, é mais feliz.

Esta teoria da justiça que Platão delimita nesta resposta abre caminho para a legitimação da consciência da associação de homens na cidade e também para a teoria da função específica de cada homem deve ter nesta associação. As virtudes devem ser despertadas através da potencialidade de cada um e isto consistirá no desempenho adequado da função que lhe é própria. Na seqüência, Platão procura mostrar que a justiça não é um código convencional de conduta, mas uma excelência interna da alma.

Na terceira concepção de justiça o porta voz é Glauco, na mesma linha de Trasímaco, sustenta que a justiça é artificial, um mero produto da convenção. Sua argumentação remonta às teorias modernas de justiça e resgata a teoria do contrato social original, que devido ao estado de natureza em que o homem se encontrava, propiciava a extrema injustiça. “Essa é uma situação intolerável, da qual decorrem três conseqüências: em primeiro lugar, os mais fracos, percebendo que as injustiças lhes trazem mais prejuízos do que benefícios, fazem um contrato entre si para proibi-las; em segundo lugar, para cumprir este contrato formulam leis convencionais, que passam a constituir padrões de conduta e um código de justiça; por fim, como resultado de tal contrato, e das leis convencionais, a natureza humana abandona seu

instinto genuíno, que procura a auto-satisfação, sendo pervertida pela força destas leis”¹⁰. Ao estruturar esta argumentação Glauco diz que “quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas”¹¹, dando a entender que o contrato só é possível porque as pessoas não querem sofrer injustiças. Na verdade o medo de sofrer injustiças é maior que o desejo de proceder justamente e é neste horizonte situacional que a lei pode ser cumprida.

Glauco afirma que a justiça é uma convenção que força os homens a cometerem bons atos por medo do castigo, mas se pudessem cometerem injustiças, porque “é muito mais vantajosa, individualmente”¹². Esta argumentação de contrato é a inspiração para os pensadores modernos que seguem a linha de Hobbes. “Em primeiro lugar, nunca houve de fato qualquer ‘contrato’ real, explícito, entre os homens. O que há, e sempre haverá, é uma condição de contrato tácito, implícito”¹³. Este mesmo pensamento se encontra no pensamento de Rawls. Na verdade, o que há é uma idéia de Estado politicamente organizado e isso leva a uma estrada de mão dupla: o súdito deseja que seu soberano o governe, e este sabe que seu governo depende da vontade dos súditos.

Platão responde a postulação de Glauco, mas não diretamente na posição oposta. Argumenta considerando que o elemento comum de todas estas concepções é considerar a justiça como externa ao homem. Assinalando, com isso, que são considerações que não levam em conta a relação da justiça com a alma humana. “Nenhuma considera o local profundo de sua existência”¹⁴. Platão internaliza a justiça e parte para a análise da alma como lugar da possibilidade do ser

(10) Ibidem, pg. 158

(11) *Republica*, 358e-359a

(12) Idem, 360d

(13) Barker, Sir Ernest *Teoria Política Grega II*, pg. 158

(14) Idem, pg. 159

justo. A justiça se mostra sob duas formas, a justiça do indivíduo e a justiça do Estado. É desta última, que é mais facilmente verificável, que parte Platão. Apenas após estas considerações que ele mergulha na análise da justiça do indivíduo, através das considerações que faz a respeito das partes da alma e sua semelhança com as classes sociais.

A analogia que Platão faz entre o Estado e o indivíduo não é apenas de ordem física, pois a maior preocupação é de ordem espiritual. Sua pesquisa se encaminha para descobrir o sentido interior de justiça que há no homem. Uma analogia de ordem espiritual que aproxima a consciência individual e a consciência do Estado que se manifesta na mente coletiva. Devemos ser cautelosos ao afirmar que esta aproximação revela dois lados do mesmo processo, um interno do indivíduo e outro externo do Estado. Para Platão, a consciência do cidadão é a consciência do Estado, pois ao agir individualmente pensando como membro do Estado o indivíduo está manifestando a própria consciência do Estado. Portanto, não há nada de externo que regularize o senso de justiça do cidadão, pois é este seu sentido interior que se manifesta no Estado. A justiça, em Platão se mostra como interna e individual, na medida em que cada cidadão procede justamente a partir de sua alma individual e, como a alma tem a necessidade de ser justa para o seu bem-estar, a ação do cidadão sempre deve levar em conta a necessidade de manifestar-se socialmente. Isto significa que o sentido de justiça do cidadão manifesta-se no Estado e sua alma dá origem às instituições justas deste. Esta argumentação fica clara quando Sócrates pergunta: “ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado que pendem?”¹⁵, referindo-se ao modo como compreende o Estado e todas as suas instituições.

Esta descoberta revela que a justiça ou a injustiça de um Estado está diretamente ligada às disposições de alma de seus cidadãos. A partir desta constatação, Platão só poderia recorrer a uma análise da alma do homem e posteriormente à constatação da

⁽¹⁵⁾ República, 544d

necessidade de uma educação ser capaz de revelar a justiça que a alma humana apresenta. Com isso, conclui que os Estados são injustos devido à falta de ordem na alma de seus cidadãos e a injustiça seria apenas a externalização do que ocorre na alma do homem. Sendo assim, apenas a educação da alma humana, voltada para o Bem, poderia realizar o Estado justo. “As leis são parte do seu pensamento; a justiça é um hábito da sua mente. Todas estas coisas têm sinais exteriores, visíveis - um tribunal, um código escrito; mas a sua realidade consiste no pensamento interior, esta qualidade espiritual que faz e sustenta”¹⁶. Não vamos abordar aqui a problemática da alma em Platão, como assinalamos de início, apenas lembramos que as delimitações das concepções de justiça estão diretamente ligadas ao tipo de homem que as têm. Com isso, Platão desloca a problemática do Estado para o homem e ao analisar seu interior revela toda a possibilidade do Estado justo. Esta “compreensão mais profunda da República” revela toda “a articulação dialética entre *psyché* e *polis*”¹⁷.

Sem nos demorarmos mais nas concepções de justiça que aparecem na *República* de Platão, partiremos de duas questões básicas para continuarmos nossa pesquisa, a saber, qual a natureza da justiça? Onde se encontra a justiça?

Para desenvolver a primeira resposta, necessariamente devemos abordar o conceito de igualdade em Platão, que em qualquer contexto também significa considerar a desigualdade. “A justiça não se realiza por meio de nivelção secundária das diferenças relevantes, mas sim por meio da abstenção de intervir nas diferenças primeiras”¹⁸. Esta posição platônica está diretamente ligada ao entendimento de Estado como uma extensão do homem, um lugar onde este deve usar suas habilidades práticas.

(16) Barker, Sir Ernest *Teoria Política Grega II*, pg. 160

(17) Oliveira, Nythamar F. *Tractatus Ethico-Politicus*, pg.41

(18) Bubner, Rüdiger *Platon: Justicia Y Pluralismo*, In. Cuadernos de Etica, n° 19/20, Buenos Aires, 1995, pg. 36.

As diferenças individuais são múltiplas e é com elas que as concepções modernas de justiça têm se ocupado, talvez até se ocupado em demasia, esquecendo o centro do problema. Platão as fundamenta na *psyché*, sua intenção não é suprimir com falsos pretextos estas diferenças substanciais entre os homens individuais e sim marcá-las suficientemente como a possibilidade de nortear, cada um na sua medida, o bem do Estado. As diferenças são indiscutíveis e inevitáveis entre os homens, mas o Estado só poderá admitir a equivalência entre os iguais nunca entre os diferentes. A intenção originária de Platão, na verdade, contém a resposta ao dilema que está presente no liberalismo atual, a saber, como tratar o pluralismo diante da democracia que prega a igualdade entre os desiguais.

Podemos recorrer a Platão para buscar respostas ao pensamento pós-ilustrado que deve considerar o pluralismo dos indivíduos e, *principalmente*, o pluralismo político como parte de uma mesma sociedade. "O refinamento das formas de trato civilizadas se devem ao fato de que o potencial conflitivo seja reprimido, na medida em que a maioria dos homens aceitam, ao enfrentar as preferências dos outros, dissimulando suas debilidades"¹⁹. Esta problemática é atual, mas podemos dizer que está ligada às questões sobre a natureza da justiça que encontramos na *República* de Platão.

Ao tentarmos esclarecer a primeira questão, a saber, sobre a natureza da justiça, nos deparamos com a relação entre a alma humana e o corpo social como análogos. A natureza do ser justo está na virtude da temperança, que não é apenas o autocontrole corporal, mas principalmente, o autocontrole que visa o bem do Estado. A segunda questão, a saber, sobre o lugar da justiça, nos leva novamente a alma, pois ela é o princípio da ação. Entender a justiça como vontade de cumprir o destino que nos impõe a condição social é o mesmo que possibilitar nossa alma a encontrar sua verdadeira virtude.

⁽¹⁹⁾ Idem, pg. 37.

A ordem das classes sociais, em Platão, está relacionada com a das partes da alma e suas virtudes, a saber, sabedoria, coragem e temperança, sendo que a justiça é o fator agregador de todas. Portanto, se “cada uma das partes que desempenha sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre”²⁰, cumprir o que se deve é o sentido mais estreito de justiça em Platão, e isto é o que ele quer dos cidadãos para com o seu Estado. “Só é justo o cidadão que se encontra na sua esfera de atividade, demonstrando ter a virtude que ela requer. A justiça social pode ser definida, assim, como o princípio de uma sociedade composta por diferentes categorias de cidadãos (os trabalhadores, os militares, os governantes) que se organizaram movidos pelo impulso da dependência mútua, formando assim um conjunto em que atuam, concentrados cada um em uma atividade diferente”²¹.

Notadamente a concepção de justiça de Platão põe fim à tendência individualizante do homem de seu tempo, descredencia a visão de que a ação pode estar desvinculada de um dever para com o Estado. A visão de que o indivíduo é uma parte de um todo retrata, quase que fielmente, a concepção de ordem do Estado. Esta tendência redutora da individualização chega ao extremo quando surge a possibilidade da existência da personalidade moral no filósofo, o qual será alijado de todos os direitos individuais. Esta ordem moral e política e a possibilidade do Estado justo são a meta do filósofo, este tem como meta última à justiça social do conjunto de seus cidadãos. A justiça, portanto, é o manter-se dentro dos limites no nível individual, manter a razão, o espírito e o apetite em perfeita harmonia, mas sempre guiados pela razão; no nível do Estado, manter as classes sociais, os governantes, os militares e os trabalhadores em perfeita harmonia, sempre guiados pela sabedoria do primeiro. Este quadro retrataria o extremo senso de justiça descrito por Platão na *República*.

⁽²⁰⁾ *República*, 441e

⁽²¹⁾ Barker, Sir Ernest *Teoria Política Grega II*, pg. 170

Esta visão de justiça poderá ser contestada em diferentes níveis de argumentos, ora pontuando o conflito de vontades pessoais, ora pontuando a disputa entre as diferentes concepções do que seja justiça. Apesar de todas as críticas pertinentes a Platão, não podemos esquecer que ele é um homem de seu tempo e seus problemas surgem a partir do que acontecia. Sua concepção de justiça está atrelada à temperança, que é virtude genérica da sociedade. É ela que dará o sentido harmônico para a sociedade, conciliando os mais fracos com os mais fortes num conjunto harmônico único.

Podemos concluir que a concepção de justiça em Platão é de princípio moral e não legal. Para os gregos antigos a legalidade está totalmente submetida à moralidade, sua ligação estreita não delimita fronteiras e é totalmente diversa do entendimento comum que temos de justiça. "Ela seria uma força espiritual- não se manifesta concretamente como 'jus', e menos ainda como lei. As leis são uma coisa; a moralidade, outra. Uma se ocupa com as normas externas que orientam as ações dos membros de uma sociedade organizada; a outra, com idéias subjacentes a essas, com os ideais que estão refletidos na ordem social. Pode-se argumentar, enfim, que Platão ignorou a fronteira entre o dever moral e a obrigação legal"²² e fazendo isso submeteu a legalidade à moralidade. Estas discussões sobre a relação entre moralidade e justiça são tão atuais quanto o problema do pluralismo no Estado. De fato estas são questões interessantes para a aproximação das concepções gregas de justiça com as concepções atuais.

Estamos imersos em questionamentos antigos que são atuais pelo simples fato de sempre estarem ligados à concepção de homem na sociedade. O problema da filosofia política, como qualquer outra filosofia, é que não pode dar respostas definitivas aos problemas surgidos pontualmente, pode apenas apontar o melhor caminho. Toda problemática levantada por Platão a respeito da igualdade dos iguais está no horizonte das preocupações contemporâneas. A democracia

⁽²²⁾ Idem, pg. 171.

pressupõe igualdade entre todos e não apenas entre os iguais e isso cria conflitos e discrepâncias, a tolerância para conviver com a multiplicidade não significa unicidade e, com isso, surge a questão: como viver numa comunidade que não é una, considerando as liberdades individuais? Nos ocuparemos desta questão à luz da nova concepção de justiça, baseada nas idéias de John Rawls, a chamada justiça como equidade.

Poucas obras de filosofia política têm recebido tanta atenção hoje em dia como *Uma Teoria da Justiça* de Rawls. Esta obra tenta fundamentar uma teoria da justiça através do construtivismo kantiano, bem como preservar a relação entre a normatividade universal juntamente com um distanciamento do fundacionismo moral, como ocorre em Platão. Da mesma forma que Kant, Rawls procura dissertar sobre uma sociedade bem ordenada que além de promover o bem de seus cidadãos procura regulamentar uma teoria da justiça através da publicidade da norma. "Trata-se de uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios"²³. Todos os cidadãos reconhecem estes princípios mínimos de convivência que se materializam e exteriorizam através das leis oriundas destes princípios de justiça. Apesar de os indivíduos terem objetivos diferentes dentro do Estado, a concepção de justiça partilhada por todos estabelece uma convivência cívica.

Qualquer comunidade humana necessita de uma carta fundamental que delimite a concepção de justiça para esta associação de homens. É a partir desta percepção que Rawls pensa discutir as concepções de justiça capazes de satisfazer a sociedade contemporânea. Obviamente sua linha de ação é o contratualismo que remonta à teoria de Hobbes, mas também está imerso em todas as preocupações kantianas que aparecem na *Paz Perpétua*. Para tal discussão devemos ter presente que Rawls identifica a justiça social

(23) Rawls, John *Uma Teoria da Justiça*, pg.5

diferentemente de Platão. "O conceito de justiça social, como mostra Brian Barry, tem oscilado através dos séculos através de duas tradições que remontam ao argumento de Glauco na República de Platão e ao Iluminismo, remetendo-nos ora ao regramento das vantagens e de interesses mútuos (reformulado por Hobbes, Hume e Gauthier) ora à noção reguladora de imparcialidade (Kant, Hume e utilitaristas)"²⁴. Aqui temos mais claramente por quais instâncias Rawls percorre o caminho para a determinação da concepção de justiça como equidade.

Em *Uma Teoria da Justiça* temos presente o conceito de justiça que é definido pela atuação dos princípios de justiça que delimitam os direitos e deveres na definição da divisão apropriada das vantagens sociais, entendendo que a concepção de justiça seria a interpretação desta atuação. A ação justa deve estar fundamentada neste conceito consensualmente aceito pelos membros da sociedade. Para se referir a esta concepção generalista de justiça, Rawls recorre ao contratualismo, mas não o original que é introduzido em uma sociedade em particular. Ele pensa no contrato do consenso original, contrato este que sempre está vinculado a qualquer pensamento relativo a associação de homens. Poderíamos até arriscar pensarmos em algumas posições mitológicas da formação das sociedades, talvez o mito do diálogo *Protágoras* de Platão retrate este tempo original. Mas talvez Rawls apenas aponte para uma situação original como marco da preocupação humana com as aglomerações de homens. Os princípios oriundos deste consenso original devem nortear qualquer associação subsequente a ele, portanto, é a partir deles que poderemos acordar o tipo de cooperação social mais justa e adequada a determinada sociedade. "A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade"²⁵, diz Rawls.

Temos aqui uma concepção de justiça diversa da platônica, enquanto aquela se encontra no interior da alma humana, ou seja, têm

⁽²⁴⁾ Oliveira, Nythamar F. *Tractatus Ethico-Politicus*, pg.165.

⁽²⁵⁾ Rawls, John *Uma Teoria da Justiça*, pg.12.

características internas de valoração, aceitação e concepções do bem; a de Rawls é externa, fruto de um consenso original que dá legitimidade à lei, sua valoração e aceitação são postos na origem do percurso como dados racionalmente. Mas, para estabelecer esta concepção de justiça, Rawls teve de postular a posição original. “Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma certa concepção de justiça”²⁶. Com isso, o contratualismo de Rawls se mantém distante do tradicional, a posição original é apenas uma postulação racional para ser possível o acordo entre os homens, estes homens não têm uma posição definida na sociedade como havia em Platão. “Ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem as suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância”²⁷.

O que temos aqui é a tentativa de fundamentação dos princípios de justiça, através de um consenso original ao qual todas as classes estariam representadas equitativamente. Os interesses das classes e dos indivíduos seriam tratados por pessoas que não têm interesses nos interesses dos outros. Supõe-se uma situação de ignorância dos escolhidos para conceber as partes na situação original. Isso deve ocorrer para que não se tenha na determinação dos princípios já a determinação dos interesses individuais satisfeitos de forma não equitativa aos outros membros da sociedade.

Esta posição original poderia determinar a concepção de justiça como equidade através dos princípios da justiça escolhidos sob o véu de ignorância. Nesta posição Rawls concebe dois princípios diferentes: o primeiro que exige igualdade na atribuição de deveres e

(26) Idem, pg. 13.

(27) Ibidem.

direitos básicos; e o segundo que afirma que as desigualdades econômicas e sociais são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada membro da sociedade, principalmente, os menos favorecidos. Nestes dois princípios vemos uma certa semelhança com o pensamento político platônico, pois também para Platão, o princípio da igualdade sustenta a democracia e os direitos e deveres dos iguais devem ser respeitados. O que temos que esclarecer aqui é que, para Platão, apenas os iguais são considerados e isso significa apenas os cidadãos, os demais membros da sociedade ficam fora desta partilha. O princípio da desigualdade é necessário para a convivência dos cidadãos com os estrangeiros, as mulheres e os escravos. A concepção de que os homens não são iguais perpassa pela legitimidade da concepção de justiça em Platão, “fazer o que é devido”, é igualar-se como cidadão, seja trabalhador ou governante.

Na concepção rawlseana de justiça aparece a noção de desigualdade dos homens, mas claro que muito mais em conformidade com a posição política do liberalismo. Aqui a desigualdade só pode ser considerada após satisfazer as necessidades básicas dos menos favorecidos. A escolha destes princípios é uma escolha racional e, por isso, as teorias da justiça podem ser explicadas e justificadas.

Neste momento devemos nos demorar um pouco no princípio da diferença como parte integrante da igualdade democrática. Diferentemente dos gregos, que tinham a percepção da igualdade de condições sociais e racionais de seus membros como totalmente semelhantes, mas sob certos aspectos ou em situações decisórias, a democracia moderna e, principalmente, a concepção de justiça como equidade, levará em conta as diferenças e não excluirá nenhum membro desigual. Na proposta de Rawls as desigualdades econômicas e sociais devem ser julgadas através dos princípios de justiça acordados no contrato original. As oportunidades devem se estender a todos os membros da sociedade e essa possibilidade deve ser garantida pelas instituições. “As maiores expectativas daqueles em melhor situação são justas se, e somente se, funcionam como parte de um esquema que

melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade. A idéia intuitiva é de que a ordem social não deve estabelecer e assegurar as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhores condições a não ser que, fazendo isso, traga também vantagens para os menos afortunados”²⁸.

Nesta perspectiva o princípio da diferença deve estar sempre presente porque é um princípio da justiça. Quando Rawls fala deste princípio, está supondo que a cooperação social definida pela estrutura básica da sociedade é mutuamente vantajosa. Isto significa que não se deve distribuir aleatoriamente um estoque de bens, mas se for possível a comparação entre as pessoas, não se deve promover a perda de bens. “Basta que a pessoa menos favorecida possa ser identificada e sua preferência racional determinada”²⁹. Este princípio da diferença enfatiza que qualquer vantagem dos mais favorecidos deve trazer benefícios aos menos favorecidos. Isso torna justo o processo no qual as classes estão vivendo.

A democracia moderna se sustenta nesta tendência de suportar a diferenciação contanto que ela seja vantajosa para todos. Para que isso ocorra, é necessário garantir a igualdade eqüitativa de oportunidades como princípio liberal e democrático. Sobre este tema Rawls desenvolve no §14 de *Uma Teoria da Justiça* uma longa explanação da justiça procedimental pura, onde nos leva a compreender que sua objeção à interpretação liberal deste princípio levará a uma concepção de sociedade meritocrática. Não nos alongarmos neste assunto, mas é preciso sempre ter presente a posição de Rawls.

Sua concepção de justiça como eqüidade tem origem na interpretação kantiana, na qual o princípio de liberdade igual é derivada do princípio de autonomia. Segundo Rawls, a teoria moral kantiana se inicia com a “idéia de que os princípios morais são objetos de uma escolha racional”³⁰, definindo a lei moral através da qual os homens

(28) Ibidem, pg. 80.

(29) Ibidem, pg. 81.

(30) Ibidem, pg. 276.

podem racionalmente dirigir sua conduta em sociedade. “Kant supõe que essa legislação moral deve ser acatada em determinadas condições que caracterizam os homens como seres iguais e livres”³¹. A descrição rawlseana da posição original é uma tentativa de interpretar esta concepção de homens livres e iguais, que usam a racionalidade para acordar a lei moral capaz de satisfazer a todos os membros da sociedade. Esta interpretação da concepção kantiana é uma tentativa de relacionar-se com a justiça como equidade, na medida que “o véu de ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacita a escolher princípios heterônomos. As partes chegam às suas escolhas racionais iguais e livres, sabendo apenas da existência daquelas circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça”³². Poderíamos dizer então que estes princípios estão de acordo com os que as pessoas livres e iguais escolheriam numa posição original de igualdade. Assim sendo, estes princípios são justos porque refletem esta posição original de igualdade. “Agindo de acordo com estes princípios, as pessoas expressam sua natureza de seres racionais iguais e livres, sujeitos as condições gerais da vida humana”³³.

Através desta interpretação kantiana, Rawls tem a pretensão de sustentar a justiça como equidade através dos fundamentos kantianos da moralidade, sem levar em conta as dicotomias desta interpretação. Desta forma deixa de lado os dualismos kantianos e se fixa na possibilidade da posição original sustentar os princípios de justiça como equidade. Rawls volta a esta explicação no *Liberalismo Político*, quando se pergunta se esta posição original não pode ser construída. É categórico dizendo que não, é uma posição estipulada, presumida, que dá fundamento ao contratualismo proposto. “Partimos da idéia fundamental de uma sociedade bem-ordenada enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos razoáveis e racionais

⁽³¹⁾ Ibidem.

⁽³²⁾ Ibidem.

⁽³³⁾ Ibidem, pg. 277.

considerados livres e iguais. Depois, concebemos um procedimento que evidencie condições razoáveis a serem impostas às partes, que, enquanto representantes racionais, devem selecionar os princípios públicos de justiça para a estrutura básica de uma sociedade deste tipo³⁴. Aqui Rawls está objetivando os critérios que possam fundamentar esta posição que sustenta os princípios de justiça mais adequados para as relações políticas entre os cidadãos.

Certamente ao mencionar princípios capazes de fundamentar procedimentalmente a justiça como equidade, Rawls pensa em uma sociedade bem-ordenada, talvez até a versão contemporânea do Estado Ideal de Platão. Mas para pensarmos nesta sociedade é preciso especificar o que Rawls entende por sociedade bem-ordenada.

No §1, Rawls menciona que “uma sociedade é bem-ordenada não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros, mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça”³⁵, isso quer dizer que é necessário que todos aceitem os mesmos princípios de justiça. Através desta aceitação as instituições sociais básicas devem satisfazer estes princípios, aos quais serão publicamente reconhecidos como em conformidade com a vontade geral. Estará implícito que todos, ou a maioria, reconhecem os princípios escolhidos na posição original como sendo públicos e, sendo assim, são os princípios que devem estabelecer a concepção de justiça. Para esta aceitação basta que consideremos os membros desta sociedade sujeitos racionais, iguais e livres para aceitarem as ações oriundas deles. Portanto, “não há necessidade de invocar doutrinas teleológicas ou metafísicas para sustentar os seus princípios, nem imaginar um outro mundo que compensaria e corrigiria as desigualdades permitidas pelos dois princípios neste mundo”³⁶. Deste modo, Rawls tenta livrar qualquer objeção de que os princípios de justiça estariam fundamentados sob razões não passíveis de aceitação racional. Na

(34) Rawls, J. *Liberalismo Político*, pg. 148.

(35) Rawls, J. *Uma Teoria da Justiça*, pg. 5.

(36) *Idem*, pg. 504.

verdade o acordo racional da posição original distancia qualquer possível objeção a respeito da estruturação básica de tal empreendimento social.

Os membros racionais de tal sociedade têm um desejo forte de agir conforme estes princípios, justamente por se incluírem e aceitarem a posição original como uma posição justa para a determinação dos princípios de justiça. Para Rawls a posição original também pressupõe que questões psicológicas estão previstas, pois os membros da sociedade sempre agem concebendo esta posição, sempre baseiam-se neles para tomarem suas decisões sem que afetem o acordado na posição original.

Uma sociedade bem-ordenada necessita de estabilidade e esta pode ser sustentada pelos princípios de justiça acordados entre os membros na posição original. Por isso as estruturas básicas da sociedade levam em conta que os sistemas relevantes também refletem concepções de justiça diversas. Tanto as instituições políticas, como as econômicas e as sociais, bem como os membros que nelas se espelham, devem estar sintonizados com princípios adequados de justiça.

A estabilidade de uma sociedade depende também da estabilidade de suas instituições em relação aos princípios de justiça acordados na posição original, mas isso não implica que as ações práticas devam ficar inalteradas. Elas devem adequar-se ao momento de tal forma que a mudança mantenha a estabilidade da sociedade. Apesar de todo o esforço para manter a sociedade bem-ordenada "os inevitáveis desvios em relação à justiça são efetivamente corrigidos ou mantidos dentro de limites toleráveis por forças internas ao sistema. Entre essas forças, suponho que o senso de justiça partilhado pelos membros da comunidade tem um papel fundamental"³⁷. O estabelecimento do acordo inicial faz com que os membros desta sociedade se utilizem dos princípios de justiça da mesma forma,

⁽³⁷⁾ Ibidem, pg. 508.

aceitando possíveis punições para os membros ou instituições que agirem em desacordo com eles. A perfeição com que as partes da sociedade se sustentam é a perfeição com que se mantém presente nas partes os princípios de justiça postos desde a posição original.

Com tudo o que foi apontado aqui o que poderíamos ver de semelhante nas concepções de justiça e no pensamento político de Platão e Rawls? A filosofia nos proporciona esta abertura para a postulação, por vezes estranha. Sua abertura pode até nos levar a pensar em que medida o Estado Ideal de Platão não é semelhante à sociedade bem-ordenada de Rawls. Estamos nos arriscando nas interpretações? Talvez, mas como não pensar que cada um deles mantém uma relação com o seu tempo tal que nos leva a pensar que falam do mesmo? Por fim, é possível que estejam falando do mesmo, pois é o mesmo da filosofia política. Falam do mesmo de forma distinta, suas semelhanças são notadas nas intenções.

A posição que Platão e Rawls tomam para fundamentar seus sistemas é diversa, enquanto um utiliza-se do princípio primeiro, a saber, o Bem enquanto Idéia ordenadora, outro fundamenta na possibilidade racional da posição original. Enquanto Platão têm o Bem (télós) como exterior e orientador do homem, Rawls têm a interioridade da razão pura na posição original. Tanto um fundamento como outro se destina a estabelecer uma sociedade perfeita para a vida dos cidadãos. Isso poderá ser tanto o Estado Ideal de Platão como a sociedade bem-ordenada de Rawls. O interessante é ver como estes filósofos têm a mesma meta de Estado, ambos consideram que a ordem social está representada nas instituições justas e estas é que devem deter os princípios de justiça, elas são o que sustenta os princípios para o indivíduo.

Ambos consideram que as diferenças entre os cidadãos existem e devem ser consideradas como parte da sociedade, claro que em Platão elas se refletem nas classes sociais e na natureza individual e, em Rawls, somente depois que as necessidades básicas dos menos favorecidos forem sanadas. A consideração da diferença como

fundamental para a ordenação do Estado nos indica uma certa forma de ver o todo social. O que diferencia então a natureza do indivíduo em Platão dos talentos pessoais de Rawls? Talvez nenhuma diferença propriamente dita, ambos apostam na diversidade de funções dos membros do Estado para que a ordem social se fortaleça e estabilize. Apesar da diferença a igualdade dos membros do Estado, ideal moderno, já aparece como necessária para manter a ordem, que na *República* de Platão se revela através da educação igualitária dos homens e das mulheres. Poderíamos dizer que há grandes aproximações entre alguns elementos da democracia moderna em relação à democracia antiga, claro que para estas afirmações deveríamos nos deter e clarificar as proporções do entendimento do que seja igualdade, comunidade, Estado, ordem e felicidade, em cada época mencionada. Para esta empreitada seria necessária uma nova abordagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES *Metafísica de Aristóteles*, 2ª ed., trad. Valentín Garcia Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- BARKER, Sir Ernest *Teoria Política Grega II*, 2ª ed., trad. Sérgio Bath, Brasília: Ed. UNB, 1978.
- BUBNER, Rüdiger *Platon: Justicia Y Pluralismo*, In. *Cuadernos de Ética*, nº 19/20, Buenos Aires, 1995.
- DROZ, Geneviève *Os Mitos Platônicos*, trad. Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp, Brasília: Ed. UNB, 1997.
- OLIVEIRA, Nythamar F. *Tractatus Ethico-Politicus*, Porto Alegre: Edipucs, 1999.
- PLATÃO *Obras Completas*. 8ª Reimpr. da 2.ed., Trad. de Maria Araujo, Francisco G. Yagüe, Luis Gil, José A. Miguez, Maria Rico, Antonio R. Huescar e Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1990

PLATÃO *A República*. 6ªed., trad. Maria Helena da R. Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

RAWLS, John *Uma Teoria da Justiça*, trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____ *O Liberalismo Político*, trad. Dinah de Abreu Azevedo, São Paulo: Editora Ática, 2.000.

GUERRA, PAZ E RAZÕES DE TOLERÂNCIA NO PENSAMENTO DE NORBERTO BOBBIO

Daniela Colturato AIDAR

Mestranda em Filosofia - Ética
PUC-Campinas - Bolsista CAPES

... il superamento dei contrasti di fedi, di credenze, di dottrine, di opinioni, é dovuto all'impero della regola aurea secondo cui la mia libertà si estende sino a che essa non invade la libertà degli altri, o, per dirla con le parole di Kant, "la libertà dell'arbitrio di uno può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge universale" (che é la legge della ragione).

Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, p. 247

O grifo é nosso

1. INTRODUÇÃO

Com o presente texto pretendemos estabelecer os conceitos de guerra, paz e tolerância para Norberto Bobbio, e demonstrar as possíveis correlações entre tais termos.

Quando trata da questão filosófica que envolve a guerra Bobbio trabalha essencialmente com a filosofia política e, ainda que

proponha um ideal kantiano de paz universal entre Estados Democráticos alega que os progressos ou os avanços na história real e concreta da humanidade foram sempre fruto de um evento conflituoso, jamais oriundos dos tempos de calmaria. Mesmo Kant, no seu tratado internacional de paz, reconhece a força do conflito como “mola propulsora” para o progresso moral.

E, finalmente, concluiremos o presente texto com uma defesa à tolerância como método de resolução pacífica dos conflitos

2. GUERRA E PAZ

Por considerá-los termos antitéticos, seus conceitos estão profundamente relacionados na definição e na análise. É preciso primeiro separar o uso dos dois termos, seja no sentido descritivo, seja no sentido axiológico. O primeiro sentido refere-se à linguagem jurídica, histórica, das relações internacionais, onde guerra e paz são usados para descrever um estado de coisas, uma situação.

Já no sentido axiológico há um significado emotivo e valorativo, característico da filosofia moral ou da teologia, da política, onde se pretende aprovar ou desaprovar, concordar ou rejeitar o estado de paz ou o de guerra, de acordo com o sistema de valores ou com a filosofia inspiradora da posição tomada em favor de uma das situações.

No seu uso descritivo, guerra e paz sendo termos de uma antítese podem ser definidos independentemente um do outro, mas também podem ser tomados um por meio do outro, ou seja, um dos dois termos é definido por intermédio do outro. Assim, cada um deles adquire seu significado por apresentar-se como um par e não por serem singularmente definidos. Então, o termo que é definido é o termo forte, e o outro, o termo fraco é definido como negação do primeiro.

No caso guerra-paz, o primeiro é o termo forte e o segundo é o termo fraco. Conseqüentemente, paz será definida em função da definição de guerra, ou ainda, a noção de paz pressupõe a de guerra. E,

segundo Bobbio, nesse par guerra é o termo independente e paz o dependente como demonstra a literatura a respeito, onde guerra possui inúmeras definições enquanto paz é sempre descrita como cessação ou ausência, ou negação da guerra, qualquer que seja a definição desta. Por isso, os dois termos designadores de situações opostas não possuem a mesma relevância existencial; é o termo forte que denota o relevante num determinado estado de coisas.

Parece-nos que o ser humano só passou a preocupar-se com as questões da paz quando “experimentou” a guerra de algum modo. Quando tem a vida em risco ou colocada em perigo, a posse de bens ameaçada, a precariedade das condições de existência. Nas palavras de Norberto Bobbio, o ser humano “*ha cominciato ad aspirare ai benefici della pace partendo dagli orrori della guerra*”.¹

Também em relação à profundidade das emoções suscitadas pelo terror não somente físico mas, sobretudo, as marcas psicológicas que perduram por muitas gerações posteriores ao evento bélico acabam por comprovar a força da guerra ou o peso desse termo em relação à sua antítese, a paz.

Ocorre que, por mais que se fale ou sinta pessoalmente os horrores causados pelas guerras não se pode desconsiderar o movimento que estas provocaram na humanidade; a mudança histórica na passagem de uma fase a outra são o resultado das várias formas de guerra. Desde as guerras externas envolvendo Estados relativamente independentes até os conflitos de ordem interna, entre grupos que buscam o poder. Desse duplo resultado oriundo das guerras, o terror e a “paz”, podemos citar inúmeros conflitos para sustentar a argüição desta premissa: Império Romano, a Reforma, a Revolução Francesa, as guerras napoleônicas, as duas Grandes Guerras Mundiais. E, na história mais recente a subjugação da América Central, dos antigos Estados da Ásia, bem como dos grupos tribais da África pelos povos europeus.

⁽¹⁾ *Teoria generale della politica*, p. 469.

Também da história da filosofia podemos extrair argumento semelhante acerca da força da “guerra” em detrimento à paz. Kant parece ser o grande exemplo de uma filosofia da paz. A filosofia política debruçou-se continuamente numa reflexão sobre a guerra: suas causas, seus remédios, suas conseqüências nas sociedades humanas pois, se algo precisa de justificação e de explicação é a guerra e não a paz. Assim Bobbio se manifesta:

È principio ben noto e non controverso della teoria dell'argomentazione quello secondo cui il comportamento che ha bisogno di essere giustificato è quello che contrasta con le regole della morale corrente, il comportamento deviante, no quello regolare (conforme a regola): non ha bisogno di essere giustificato il rispetto del principio di non uccidere, ma sí la trasgressione di questo principio, per esempio nel caso di legittima difesa o di stato di necessità; non ha bisogno di essere giustificato il principe che mantiene fede ai patti stabiliti, ma sí colui che non li mantiene ...²

Mas a interrogação do porquê da guerra permanece nas inúmeras tentativas de resposta propostas pela filosofia da história na tentativa de explicar os fenômenos humanos e as possíveis razões do mal no mundo; a guerra entendida como mal necessário, como mal menor, como mal aparente ou até como castigo divino. E, além dessas concepções tendentes a uma justificação desse evento trágico e de certa forma sempre presente na história da humanidade, há as tentativas de qualificar e distinguir entre as guerras justas das injustas, se é que pode existir alguma forma de justiça numa guerra.

3. A PAZ COMO VALOR

Acima tratamos do binômio guerra-paz no seu uso descritivo. Passaremos a pensar o uso axiológico atribuído a esses termos e a

⁽²⁾ *Ibid.*, pp. 470/471.

carga de significação emotiva que contém. Tal como no uso descritivo há um termo forte e um termo fraco, aqui também podemos perceber a mesma conotação valorativa para designar a antítese. Isto é, um dos termos tem uma conotação emotiva positiva enquanto o outro carrega conotação contrária, afinal estamos trabalhando com a hipótese de termos antitéticos.

Assim tomados, à primeira vista teríamos a paz como o termo com significado positivo, como bem almejado e, em contrapartida, a guerra como valor negativo e um mal condenável.

Bobbio alega que, ainda que permaneça essa valoração aparentemente óbvia, na história da filosofia política as coisas não acontecem dessa forma. O julgamento das ações políticas funda-se, geralmente, no básico princípio proposto por Maquiavel, segundo o qual os fins justificam os meios. Por isso, as ações políticas como a guerra e a paz acabam por ser julgadas como valores instrumentais ou extrínsecos e não como valores finais ou intrínsecos. Assim, nem sempre a paz será exaltada e a guerra condenada. Essa valoração, seja a condenação ou exaltação de uma ou de outra, dependerá das finalidades e das circunstâncias políticas em que estiverem sendo consideradas e não da atribuição valorativa que em si mesmos cada um desses termos apresenta. Portanto, na esfera do juízo das ações políticas, a guerra pode ser o fim almejado e a paz condenada.

Considerando-se essa acepção acima destacada, Bobbio indica três situações que chama típicas nas quais um fim valorado positivamente permite atribuir à guerra um juízo positivo de meio para se atingir tal fim; então, nessa perspectiva teremos um juízo negativo para a paz considerada dentro da antítese guerra-paz. Essas situações são indicadas na relação entre dois termos onde o primeiro termo, guerra, aparece como meio e o segundo termo da relação é o seu fim. São estas: guerra e direito, guerra e segurança, guerra e progresso. Então, a guerra teria, nessas relações destacadas, um juízo positivo e a paz um juízo negativo. Tentaremos demonstrar os argumentos do autor nesse sentido.

3.1. GUERRA E DIREITO

Na complexa relação entre guerra e direito, numa das acepções possíveis do direito, a guerra aparece como sua antítese. Conforme Bobbio, quando o direito é considerado:

come insieme di regole poste da un'autorità dotata degli strumenti idonei a farle valere anche contro i recalcitranti, ha per scopo principale (se pure non esclusivo) la soluzione dei conflitti che sorgono all'interno di un gruppo sociale e di quelli che sorgono nei rapporti fra diversi gruppi sociali e pertanto di stabilire e mantenere la pace interna e quella esterna.³

Então, tendo-se a paz como fim mínimo do direito, de acordo com a teoria pura do direito de Hans Kelsen, este seria o fim comum de toda ordem jurídica, e se este fim não for atingido pelo conjunto das regras de conduta, não poderemos falar em ordem jurídica. Ainda que se tenha a paz associada a outros fins dentro de uma ordem jurídica, a realização dessas outras finalidades está necessariamente condicionada à paz e, portanto, esta é a própria razão de existência do direito.

Tomando-se esta definição kelseniana de direito, sendo este o denominador comum para se ter paz nos âmbitos interno e externo, teremos a guerra como antítese desse direito, uma vez que esta representa o conflito ou a violência organizada, seja entre grupos internos, seja nas relações externas entre os Estados.

Todavia, o que Bobbio pretende argumentar, como já destacamos, são duas situações em que guerra e direito não são termos antitéticos. Partindo da finalidade do direito de estabelecer a paz, para que este fim seja alcançado, é preciso em algumas circunstâncias fazer uso da força como poder coercitivo de "convencimento" àqueles que desrespeitam as regras. No âmbito internacional essa força é a guerra. Ela é o instrumento ou o meio utilizado para fazer restabelecer um direito violado. Tal qual no direito

⁽³⁾ *Teoria generale della politica*, p. 478.

interno, onde se tem a sanção como meio de reparar uma injustiça ou punir um culpado, o Estado enquanto poder soberano detém o monopólio do uso legítimo da força para “reparar” o dano e restabelecer a lei, o direito.

Valendo-se dessa positividade da sanção como instrumento legítimo e eficaz, teremos que admitir análoga condição para a guerra, qual seja, a guerra como meio instrumental positivo de se restabelecer o direito e, portanto, o seu fim que é, em última instância, a paz.

Esse juízo de valor positivo da guerra, bem como sua analogia à sanção, são elementos que embasam os defensores da teoria da guerra justa e a legitimação daquela nos casos de: a guerra de defesa, a guerra de reparação de uma injustiça, a guerra punitiva .

A segunda situação em que guerra e direito não são antitéticos refere-se ao uso da guerra como instrumento capaz de estabelecer uma nova ordem jurídica, um direito novo. Seria a guerra como revolução, esta entendida juridicamente como conjunto de atos coordenados que objetivam derrubar a ordem jurídica estabelecida para impor uma outra. Esta Bobbio chama de guerra instauradora que tem como base o direito natural. A situação anterior seria a guerra restauradora embasada no direito positivo, consuetudinário e convencional.

Entretanto, ambas situações têm a legitimação da guerra através do direito, e pelo aspecto da legitimação ela pode assumir um valor positivo. E, em contrapartida, a paz assume um valor negativo na medida em que esta representa a aceitação passiva de uma injustiça sofrida e não revidada, seja a paz como manutenção forçada de uma ordem injusta.

3.2. GUERRA E SEGURANÇA

Bobbio começa por ponderar que a segurança nunca foi um valor suficientemente refletido dada sua importância na ação política, tanto no âmbito interno do grupo político quanto nas relações entre os

grupos políticos entre si, externamente. Coube à teoria política de Hobbes a conceituação e a relevância da questão da segurança para a organização do grupo social. A insegurança existente no estado de natureza, representada pela falta de um poder soberano capaz de sujeitar as condutas dos indivíduos, acaba por gerar a necessidade de proteção quando os direitos são violados ou os conflitos emergem.

Então, abre-se mão de certos direitos em nome da proteção e da sujeição a um poder comum e soberano que possa oferecer essa garantia. Assim, o contrato político se firma ou tem como essência essa troca de proteção por obediência.

Essa proteção tem que ser oferecida internamente, a cada súdito em face dos outros e, externamente proteger todos os súditos dos possíveis ataques de outros soberanos. Nas primeiras Declarações de Direitos, na Americana (1776) e na Francesa (1789), bem como posteriormente na Declaração Universal dos Direitos do Homem em 1948, aparece o direito à segurança, chegando ao ponto muitas vezes de ser o objetivo maior da ação do Estado.

Isso se estendeu muito na esfera de atuação política, na medida em que os Estados têm cada vez mais o dever de proporcionar segurança aos seus cidadãos, seja em face da ameaça, seja em função da efetiva violação das liberdades e dos bens desses seus concidadãos, por parte de outros Estados.

Dentro dessa perspectiva, isto é, desse dever do Estado de dar segurança, ele está legitimado para recorrer a uma força punitiva extrema para defender-se, a saber, a guerra. Também nesta situação, a guerra aparece como meio eficaz de se chegar à finalidade da segurança. Então, também aqui se pode estabelecer esta estreita ligação entre os termos guerra e segurança externa, assumindo a guerra uma valoração positiva em detrimento à paz. Vejamos a argumentação de Norberto Bobbio nesse sentido:

È pur vero che uno stato è tanto piú sicuro quanto piú è in pace (la guerra è il regno dell'insecuritas). Ma è anche vero che la pace tra enti sovrani è tanto piú stabile quanto piú uno

stato, secondo il principio dell'equilibrio, è in grado di minacciare il ricorso alla guerra per difenderla. La massima fondamentale dell'etica politica, di un'etica per cui vale il principio che il fine giustifica i mezzi ... la salvezza dello stato è la legge suprema per i governanti, ma di riflesso anche per i governati. In quanto legge suprema (suprema significa che legge superiore a essa non v'è, almeno nella condotta politica) essa impegna i governanti e di riflesso i governati a fare tutto ciò che serve allo scopo: i governanti hanno il diritto di chiedere ai cittadini anche il sacrificio della vita, e il cittadini hanno il dovere, il "sacro dovere", ... di difendere la patria.⁴

3.3. GUERRA E PROGRESSO

Também nesta terceira antítese destacada por Bobbio, a guerra é o termo forte e o meio que se mostrou historicamente mais eficaz para o progresso, se comparado ao papel exercido pela paz nas mesmas circunstâncias.

Não apenas a guerra efetivamente, mas sua mera ameaça, acaba por promover enormes progressos técnicos uma vez que demanda um esforço inteligente e uma criatividade do homem para responder com vigor e com resultados surpreendentes aos desafios que esse conflito com a natureza e com os outros homens gera.

Da mesma forma, a criação das primeiras associações universais de Estados, a Sociedade das Nações e a Organização das Nações Unidas, foram o resultado das duas grandes guerras mundiais como um início de caminho no sentido da paz.

Bobbio também destaca algumas "virtudes sublimes" que os homens se vêem induzidos a exercitar e a desenvolver em tempos de

⁽⁴⁾ *Teoria generale della politica*, p. 481.

guerra, que acabam por ficar amortecidas nos períodos de paz, tais como: a coragem, o amor à pátria, o sacrifício de si. E, para melhor exemplificar esse valor positivo da guerra em comparação ao papel da paz na história da humanidade, o autor assim se posiciona:

Per una citazione non c'è che l'imbarazzo della scelta. Ma quando si tratta di "rovesciamento di valori" insuperabile è Nietzsche: 'Per ora non conosciamo altri mezzi (oltre le guerre), mediante i quali si possano comunicare a popoli che vanno infiacchendosi quella rude energia del campo di battaglia, quel profondo odio impersonale, quel sangue freddo omicida con buona coscienza, quell'ardore generale nella distruzione organizzata del nemico, quella superba indifferenza verso le grandi perdite, verso l'esistenza propria e quella delle persone care e quel cupo, sotterraneo scotimento dell'anima, in modo altrettanto forte e sicuro, come lo fa ogni grande guerra'.⁵

Diante dessa argumentação bobbiana resta-nos a indagação das possibilidades de paz por uma outra via que não seja a do conflito ou aquela estabelecida no pós-guerra; uma alternativa para a paz que não seja aquele produto de um acordo ou pacto desesperado dos perdedores, fruto da dizimação física da população ou, o que nos parece talvez mais cruel ainda, produto da extinção da cultura de um povo.

4. PAZ PERPÉTUA COMO RESULTADO DA ORDEM JURÍDICA

Procuramos demonstrar que, na história da humanidade, uma filosofia da paz só surge quando se esgotam todas as possibilidades da filosofia da guerra, pois esta se encontra impotente diante da quantidade e da "qualidade" das guerras.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 483.

Mas, apesar destas constatações históricas, a proposta de paz universal que Norberto Bobbio apresenta está fundamentada numa alternativa que não tenha a guerra como instrumento ou meio para se obter tal paz. Para isso ele reporta-se à filosofia política de Immanuel Kant.

Por conta da publicação em 1795 de *A Paz Perpétua - Um Projeto Filosófico* de Kant, Bobbio o intitula “o primeiro grande filósofo da paz”. Esta obra, concebida na forma de tratado internacional, traz os artigos preliminares e definitivos para a paz perpétua entre os Estados, além dos suplementos intitulados *Da garantia da paz perpétua* e *Artigo secreto para a paz perpétua*.

Esta obra fundamenta filosoficamente a idéia de um Ordenamento Jurídico Universal para se obter essa paz perpétua ou paz mundial entre os Estados livres e soberanos, e também para que nenhuma guerra mais possa ocorrer, que não exista mais a teoria da guerra justa.

Chi voglia far intendere il significato storico di questa operetta deve far cadere l'accento non tanto sull'idea della pace quanto sul progetto di renderla perpetua, vale a dire di rendere per la prima volta possibile un mondo in cui la guerra sia cancellata per sempre come modo per risolvere le controversie fra gli stati.⁶

Bobbio pondera que, à medida que se ampliaram vertiginosamente as formas de conhecimento, aumentaram proporcionalmente as dúvidas sobre quem somos e para onde vamos. Em consequência, a demanda por respostas rápidas é cada vez maior, até mesmo para se evitar as catastróficas previsões em níveis globais, iniciada com a corrida armamentista entre as grandes potências político-econômicas mundiais, no século XX.

⁽⁶⁾ *Teoria generale della politica*, pp. 483/484.

E, na busca desse Ordenamento Jurídico ideal, nos deparamos a todo tempo com os constantes paradoxos da pós-modernidade, que angustiam tanto filósofos e juristas, bem como o ser humano comum, que se sente insatisfeito e injustiçado em inúmeras situações cotidianas, diante da ineficácia ou insuficiência dos sistemas jurídicos.

Então, diante desses crescentes desafios da pós-modernidade e dos incessantes conflitos de interesses no nosso tempo, Bobbio procurou responder às demandas argumentando através do que chama de “ambigüidade da história”⁷. Afirma que, apesar da aparente certeza nas respostas, a história foi sempre ambígua, respondendo diversamente conforme o interlocutor e as circunstâncias do momento. Agora, diante do fracasso do ideal de progresso almejado na Modernidade, ela apresenta-se cada vez mais ambígua, pois as respostas são quase impossíveis, na medida em que imprevisíveis perante as crescentes demandas do Homem contemporâneo. E, justifica-se pelos ideais pensados no século XIX:

*Tra le due interpretazione opposte che hanno dominato nel secolo scorso, quella triunfale hegeliane secondo cui la storia è la realizzazione progressiva dell'idea di libertà ... e quella catastrofica nietzschiana, secondo cui l'umanità va verso l'età del nichilismo, oggi nessuno vorrebbe, né riterrebbe neppure di una qualsiasi utilità, avventurarsi a prevedere, ma neppure a scommettere, quale delle due sia destinata ad avverarsi. Il mondo degli uomini va verso la pace universale, come aveva previsto Kant, o verso la guerra sterminatrice, per cui è stata coniata, in opposizione a pacifismo, uno degli ideali del secolo che credeva nel progresso, la parola sterminismo? Verso il regno della libertà attraverso un costante e sempre piú ampio mpto di emancipazione, degli individui, delle classi e dei popoli, oppure verso il regno del grande Fratello, descritto da Orwell?*⁸

⁽⁷⁾ “La pace ha un futuro?” - discurso proferido no Simpósio Internacional sobre ‘Il futuro della pace e la violenza del futuro’.

⁽⁸⁾ *L'età dei diritti*, pp. 143/144.

Continua argüindo se há fundamento em se discutir um sentido exato acerca do objetivo da história global da humanidade. Não exclui, com isso, as conjecturas relacionadas a momentos históricos específicos ou mais precisos, no curto prazo.

Diferente desta maneira de conceber a história de forma conjectural, está a visão Kantiana, de uma história profética e, por isso mesmo, “despretensiosa” com a questão da verdade como tem a primeira concepção. Esta história profética não se dirige, necessariamente, para a relação de causa e efeito, ou de condições e conseqüências. Ela busca descobrir, por meio de um evento extraordinário, os indícios ou “signos” (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) de uma tendência da humanidade como um todo.

Bobbio deixa sem resposta a questão de se saber se Kant tinha ou não razão quando detectou que o gênero humano está em constante progresso para o melhor, ou ainda, dito de outra forma, que há uma tendência da humanidade para o melhor. O que nos interessa aqui é o fato de Kant ter percebido na Revolução Francesa o evento extraordinário, o *signum prognosticum*, como presságio sobre o futuro da humanidade.

Un paragrafo è intitolato 'Di un avvenimento del nostro tempo che rivela la tendenza morale dell'umanità'. L'avvenimento è 'la rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità' che, nonostante abbia accumulato miserie e crudeltà da indurre un uomo benpensante a non tentare una seconda volta l'esperimento, pure ha trovato negli spiriti di tutti gli spettatori una partecipazione d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo, definito come 'partecipazione al bene con passione, che si riferisce sempre e soltanto a ciò che è ideale, a ciò che è puramente morale' e non può avere altra causa che 'una disposizione morale della specie umana'.⁹

⁽⁹⁾ *L'età dei diritti*, pp. 147/148.

E, tal disposição moral concretiza-se na afirmação do direito que todo povo têm de “se” dar a Constituição Civil que julga ser boa, sem ser impedido por qualquer outra força de se reunir para legislar sobre a própria lei que obedece.

Todavia, Kant sabia que o progresso tem como mola propulsora o conflito e não a calma, opinião compartilhada por Bobbio, como procuramos demonstrar nos itens anteriores no que se refere às questões da guerra e da paz. Entretanto, pondera que há necessidade de se estabelecer um parâmetro para limitar tais conflitos, senão estes se tornarão destrutivos; por isso é necessário um disciplinamento dos mesmos para que se atinja a formação de um Ordenamento Civil Universal.

Parece-nos que a tese de Norberto Bobbio sobre o disciplinamento e a forma de se regulamentar esse Ordenamento “maior” tem como fundamento o que Kant chama de um Direito Cosmopolita. Esse Direito seria a quarta e última fase do sistema jurídico geral. A primeira delas, o Estado de Natureza, há apenas o direito entre os indivíduos, ou seja, o Direito Privado. A segunda fase, na Modernidade, o Estado Civil, que se regula pelo Direito Público Interno. A terceira, uma ordem internacional que se autodisciplina através do Direito Público externo. E, enfim, **o Direito Cosmopolita como aquele viabilizador do que Kant idealizou ao pretender o direito de todo ser humano ser cidadão não só de seu próprio Estado, mas do mundo inteiro.**

E solo con questo ultimo tipo di rapporto, non fra individui, non fra stato e individui all'interno, non fra stato e stato, ma fra stati e individui degli altri stati, Kant chiudeva il sistema generale del diritto e rappresentava compiutamente lo svolgimento storico del diritto, in cui l'ordinamento giuridico universale, la città del mondo o cosmopoli, rappresenta del sistema giuridico generale la quarta ed ultima fase.¹⁰

⁽¹⁰⁾ *L'età dei diritti*, p. 152.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948, ditou os princípios que transformariam os indivíduos singularmente considerados, e não apenas os Estados, em sujeitos jurídicos do Direito Internacional iniciando, assim, essa nova fase do Direito Internacional, a fase que torna esse direito não apenas o de todas as gentes, mas o direito de todos os indivíduos. E, Bobbio pergunta-se se essa nova fase não poderia ser chamada de Direito Cosmopolita, em nome de Kant. Para o nosso autor, a teoria da paz perpétua fundamenta-se em quatro pontos principais, a saber:

1) os Estados nas suas relações externas vivem ainda num estado não-jurídico (seria melhor dizer num estado jurídico provisório); 2) o estado de natureza é um estado de guerra e portanto um estado injusto (da mesma maneira como é injusto o estado de natureza entre os indivíduos); 3) sendo esse estado injusto, os Estados têm o dever de sair do mesmo e fundar uma federação de Estados, segundo a idéia de um contrato social originário, ou seja, “uma união dos povos por meio da qual eles sejam obrigados a não se intrometer nos problemas internos uns dos outros, mas a proteger-se contra os assaltos de um inimigo externo”; 4) essa federação não institui um poder soberano, ou seja, não dá origem a um Estado acima dos outros Estados, ou superestado, mas assume a figura de uma associação, na qual os componentes permanecem num nível de colaboração entre iguais (societas aequalium), como se dos dois contratos que, segundo a doutrina tradicional do jusnaturalismo, eram necessários para a formação do Estado, o pactum societatis e o pactum subiectionis, tivesse que ser efetivado, para resolver os conflitos entre os Estados, somente o primeiro e de forma alguma o segundo.¹¹

⁽¹¹⁾ *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, pp.159/160.

A primeira seção do artigo sobre a Paz Perpétua é a que contém os seis Artigos Preliminares para que essa paz ocorra entre os Estados. Esses Artigos são os seguintes:

1. *Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura.*¹²

Quanto a isso, Kant observa que um Estado pode se arvorar no direito de usar no futuro antigas pretensões de domínio, porque no momento em que se faz um tratado de paz no pós-guerra, as partes estão “esgotadas” para continuarem a guerra e até para pensarem numa guerra futura. Entretanto, o adiamento de hostilidades ou de pretensões perversas pode ser apenas uma trégua e não, necessariamente significa a paz.

2. *Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação.*¹³

Kant diz claramente que o Estado é uma sociedade de homens e que somente ele próprio deve mandar e dispor. O Estado não é um patrimônio que possa ser adquirido por matrimônio entre os Regentes, como ocorreu na Europa. Tampouco poderá ser objeto de troca, herança, permuta, compra ou doação. Portanto, Kant contrapõe-se claramente à idéia do Estado patrimonial, dizendo que este é uma pessoa moral, e, por analogia à pessoa física, não poderá ser disposto como se fosse uma “coisa”.

3. *Os exércitos permanentes (miles perpetuus) devem, com o tempo, desaparecer totalmente.*¹⁴

Aqui Kant alega razões de ordem utilitária e moral em favor do desarmamento. No primeiro caso refere-se aos excessivos gastos com a manutenção do exército e de seu respectivo armamento. Essa

⁽¹²⁾ KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, p. 120.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 121.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 121.

ilimitada disposição ameaça os Estados reciprocamente, na medida em que devem estar sempre de prontidão para uma possível guerra. Com relação ao segundo argumento, de ordem moral, vê-se que os homens passam a ser usados como “máquinas e instrumentos do Estado”, degradando-se na sua dignidade pessoal. Contudo, Kant ressalva a diferença dos soldados que, no exercício militar voluntário dos cidadãos, defendem a si mesmos e a sua Pátria dos ataques exteriores.

*4. Não devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior.*¹⁵

No caso, há idéia implícita do perigo da guerra pelo aumento excessivo da dívida pública contraída entre os Estados. Uma coisa é o financiamento de um Estado por outro no sentido de facilitar e estimular o processo econômico. Outra coisa é o uso abusivo do sistema de crédito, que pode tornar-se poderosa arma estimuladora do conflito, em virtude da exigência das dívidas anteriormente garantias ou sustentadas.

*5. Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado.*¹⁶

Kant reitera um pressuposto do Direito Internacional, através do princípio da não-intervenção de um Estado acerca dos negócios externos ou internos de outro Estado, salvo existência de tratado que os vincule. Apenas admite a intervenção no caso de uma guerra civil, que deixaria o país na anarquia e, portanto, na ausência de qualquer forma de Estado. Mas, no caso de inexistência interna de conflito, Kant não admite a intervenção de um Estado sobre outro, sob pena de violação da soberania e do perigo da perda de autonomia de todos os Estados.

6. Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego no outro Estado de assassinos (percussores), envenenadores (venefici), a

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 122.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 123.

*rotura da capitulação, a instigação à traição (perduellio), etc.*¹⁷

Kant novamente apresenta razões utilitárias e morais. Nas primeiras refere-se aos atos próprios do estado de guerra, ao se utilizarem de assassinos, espiões, envenenadores, ou qualquer outra espécie de traidores. Essas “artes infernais”, nas palavras de Kant, acabariam por contaminar, eternamente, as relações entre os Estados. Moralmente também são reprovados tais atos de guerra, pois a utilização desses meios desonestos transformaria qualquer guerra em *guerra de extermínio*.

Também considera ilícita a *guerra de punição*, pois esta só é possível nas relações de subordinação hierárquica, e isto não pode ocorrer entre os Estados, uma vez que estes são iguais entre si. Da mesma forma, Kant diz ser ilícita a *guerra de conquista*, “*porque a liberdade de um povo tem como efeito o aniquilamento moral do Estado.*”¹⁸ Para ele *guerra justa* é somente a que um Estado empreende para se defender de um *inimigo injusto*. Entretanto, até a guerra justa verifica-se injusta se forem usados os meios desonestos citados por Kant.

A segunda seção do texto sobre a Paz Perpétua traz os três artigos definitivos estabelecidos por Kant para que essa Paz persista entre os Estados. E, no parágrafo introdutório desta seção, vê-se que se justifica sua preocupação com a manutenção da Paz entre os Estados.

*O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (**status naturalis**), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão de hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, **instaurar-se** o estado de paz; pois a omissão de hostilidades*

(17) *Ibid.*, p. 124.

(18) BOBBIO, Norberto, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 162.

*não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança.*¹⁹

E, passa a elaboração dos Artigos Definitivos e a fazer a argumentação de sustentação dos mesmos.

Primeiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua.

*A Constituição civil em cada Estado deve ser Republicana.*²⁰

A República é a melhor forma de governo no que se refere à relação entre os cidadãos e o Estado e, também, às relações entre os Estados, pois ela garante a liberdade internamente e, externamente, ela garante a paz: “... é portanto a condição principal daquela coexistência pacífica na liberdade ou livre na paz, que constitui o ideal moral da espécie humana.”²¹

Segundo Kant a Constituição deve tomar como base três princípios fundamentais, a saber, primeiro os princípios da liberdade dos membros da sociedade; em segundo lugar, os princípios da dependência de todos esses membros da sociedade a uma única legislação comum; e, como terceiro princípio, observar a lei de igualdade entre os cidadãos. Somente assim, uma Constituição estaria imbuída da idéia do contrato originário, que deve fundamentar qualquer legislação jurídica de um povo. E, apenas a Constituição Republicana é capaz de preencher todos esses requisitos.

Kant diz claramente o porquê da Constituição Republicana ser condição para a paz, no trecho abaixo:

A constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter promanado da pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz

⁽¹⁹⁾ *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, pp. 126/127.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 127.

⁽²¹⁾ BOBBIO, Norberto, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 162.

*perpétua; daquela é esta o fundamento. Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição) se exige o consentimento dos cidadãos para decidir “se deve ou não haver guerra”, então, nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear despesas da guerra com o seu próprio patrimônio, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acaba, em virtude de novas e próximas guerras) e torna amarga a paz. Pelo contrário, numa constituição em que o súdito não é cidadão, que, por conseguinte, não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, caçadas, palácios de recreio, festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a justificação da mesma por causa do decoro ao sempre pronto corpo diplomático.*²²

O segundo artigo Definitivo para a garantia da Paz Perpétua diz:

*O direito das gentes deve fundar-se numa **federação** de estados livres.*²³

Além da República como condição absolutamente necessária para a consolidação da Paz Perpétua, se faz imprescindível que estas Repúblicas assim constituídas originem uma federação de Estados livres. Isto é, essas Repúblicas deveriam obrigar-se a uma Constituição semelhante à Constituição civil, onde seja possível garantir para cada

⁽²²⁾ *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, pp. 128/130.

⁽²³⁾ *Ibid.*, p. 132.

Estado membro o próprio direito, como deve ocorrer com os membros da sociedade civil constituída.

Norberto Bobbio explica como deve ser tal Federação da seguinte forma:

*Essa federação deve se distinguir, de um lado, de um **superestado** que, contradiz o princípio da igualdade dos Estados, mas, por outro lado, deve se distinguir de um puro e simples **tratado de paz**, porque este último se propõe a pôr fim a **uma guerra**, enquanto aquela se propõe a pôr termo a **todas as guerras e para sempre**.²⁴*

O terceiro artigo Definitivo para a Paz Perpétua, segundo Kant diz:

O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.²⁵

Segundo Bobbio, Kant trata a questão do Direito Cosmopolita no final de sua obra intitulada *Metafísica dos Costumes*, de forma diferente do Direito Internacional. O Direito Internacional regula as relações entre os Estados; o Direito interno de cada Estado regula as relações entre o Estado e os próprios cidadãos deste Estado.

O Direito Cosmopolita, por sua vez, regula as relações entre um Estado e os cidadãos dos outros Estados, isto é, os estrangeiros. Assim, um estrangeiro que vai para outro Estado não deve ser tratado com hostilidade, enquanto não cometer atos hostis contra esse Estado que o hospeda. Esse direito é justificado por Kant através da idéia de posse comum originária de toda superfície da Terra.

Mas, há um limite para esse direito de hospitalidade universal, pois quem é hóspede não pode aproveitar-se dessa sua condição para exercer qualquer forma de ameaça ou desestabilização do Estado que

⁽²⁴⁾ *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 164.

⁽²⁵⁾ *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, p. 137.

o hospeda. Essa referência de Kant reporta-se, especialmente, aos objetivos dos países colonizadores.

Bobbio conclui seu artigo sobre a Paz Perpétua, citando um trecho de Kant e fazendo algumas reflexões sobre o sentido geral da proposta Kantiana.

Que os Estados se empenhem a ouvir as máximas dos filósofos, demonstra que, para Kant, a razão humana, da qual os filósofos são a mais alta expressão, está acima da potência do Estado, e não pode ser por ele nem apagada nem limitada. Mas significa dizer também uma outra coisa: que os filósofos (... os homens de cultura, os intelectuais) têm algo a dizer aos poderosos, que detêm nas mãos o destino dos homens. Não são visionários fora do tempo, nem áridos repetidores de coisas mortas; mas estão, devem estar, perto dos poderosos para adestrá-los. Felizes os Estados onde a cultura é livre (ou seja, não-dominada), é respeitada (ou seja, não-usada para fins baixos de propaganda). Kant não tem ilusão alguma de que os políticos se tornem filósofos, nem tem a pretensão (este, sim, seria um sonho de visionário) de que os filósofos criem os políticos. Pede, de um lado, que os políticos formem os políticos, e deixem aos filósofos a liberdade de formar os filósofos. Pede, por outro lado, aos filósofos não se fecharem na torre de marfim, mas dirigirem-se aos políticos com os seus ensinamentos derivados de uma crítica desapaixonada da razão.²⁶

Immanuel Kant além de estabelecer os Artigos Preliminares e os Artigos Definitivos para a Paz Perpétua escreveu dois suplementos intitulados: “Da garantia da Paz Perpétua” e “Artigo Secreto para a Paz Perpétua”, como explicativos da manutenção dessa paz proposta. O

⁽²⁶⁾ *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, pp. 165/166.

parágrafo destacado abaixo traz algumas ponderações de Kant contidas no trecho final de seu Artigo Secreto para a Paz Perpétua.

Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos segundo as leis de igualdade) não deixem desaparecer ou emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma propaganda.²⁷

Entretanto, exatamente por ser esta uma proposta maior de paz em níveis internacionais, isto é, paz entre os Estados Federados, ou ainda uma Confederação de Estados Livres, Bobbio pondera ou reflete sobre as dificuldades de viabilização dos ideais republicanos da idéia Kantiana.

O próprio Bobbio diz que faz conjecturas que não podem ser verificadas, sendo úteis, na prática, como “noções regulatórias”, como proposição hipotética “se-então”. E, como a base fundamental está nesta proposição “se”, as conseqüências dessa premissa são improváveis, pois no atual sistema internacional tal premissa não pode ser testada, levando-nos a um círculo vicioso de argumentação.

Em contrapartida, Bobbio propõe para este final de milênio um caminho com duas direções simultâneas, e necessárias. Uma se refere à ampliação de esfera dos Estados democráticos e, ao mesmo tempo, uma outra direção que objetive a democratização do sistema internacional em seu conjunto.

A idéia do velho Kant (velho de idade, quando escreveu seu famoso opúsculo sobre a paz eterna, mas jovem de espírito),

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, pp. 150/151.

de que a condição preliminar de uma paz perpétua diferente da dos cemitérios era de que todos os Estados tivessem a mesma forma de governo - a republicana, na qual a decisão de fazer a guerra exige a anuência dos cidadãos - , não representa o sonho de um visionário, mas uma previsão, sob a forma se-então. O ponto fundamental é o "se". Se todos os Estados fossem republicanos ... Infelizmente, este é um dos paradoxos do nosso tempo (de todos os tempos); em outras palavras, o quebra-cabeça que temos diante de nós. Os Estados só se tornarão todos democráticos numa sociedade internacional democratizada. Mas uma sociedade internacional democratizada pressupõe que todos os seus membros sejam democráticos.

Aqui termina a previsão e começa a profecia. Para a qual, não estando dotado de espírito profético, declaro minha completa incompetência.²⁸

5. CONCLUSÃO

Depois de tratar da guerra e da paz e de suas possíveis conseqüências na história da humanidade, tentaremos demonstrar nesta conclusão a possibilidade de eleger a tolerância como um meio que fundamenta a persuasão como método de resolução pacífica dos conflitos, ao invés da força ou da coerção.

Assim tomada, a tolerância não significa passividade ou resignação diante do erro, mas uma espécie de confiança na razão ou na razoabilidade do outro, uma concepção de Homem capaz de considerar seus próprios interesses à luz dos interesses dos outros e, sobretudo, a recusa consciente da violência ou da força como meio de fazer triunfar suas próprias idéias ou verdades.

(28) *Três Ensaios sobre a Democracia*, p. 56.

Tomando-se essa via como meio de atuação na esfera política, temos nos modelos democráticos, ainda que não efetivamente uma prática necessária dessa tolerância tomada como persuasão, ao menos uma tentativa, que diferencia os regimes democráticos das diferentes formas de despotismo. Segundo Norberto Bobbio, uma das possíveis definições de democracia é aquela que evidencia as técnicas de persuasão como meio de resolver conflitos, em contraposição às técnicas do uso da força. Assim, teríamos no discurso, a argumentação retórica, amparada na prática pelo método democrático.

Mas, além dessa razão de método, pode-se atribuir à tolerância razão de ordem moral, a saber, o respeito à pessoa alheia. Também neste caso, onde apelamos a um princípio moral, a tolerância não se baseia na renúncia à própria verdade e nem à indiferença ou ceticismo frente a qualquer forma de verdade, numa espécie de tolerância passiva. Então, ainda que se creia firmemente na própria verdade, deve-se obedecer ao princípio moral do respeito à pessoa alheia, no respeito à liberdade do outro como garantia de respeito a minha. Há, portanto, um conflito entre o que se deve crer e o que se deve fazer, um conflito entre princípios morais: de um lado uma moral de coerência com a própria verdade elevada ao extremo, e uma moral do respeito em face do outro.

Como destacamos a profunda ligação do método da persuasão às democracias, também o reconhecimento do direito que todo homem tem de crer de acordo com sua consciência está quase necessariamente ligado aos direitos de liberdade (seja a religiosa, a de opinião), aos direitos chamados de naturais e tidos como invioláveis, que fundamentam o Estado Liberal.

Disso se pode deduzir que a verdade jamais poderá ser imposta ao outro; este deve alcançá-la pela própria convicção. **Então, essa forma de tolerância não é apenas um método político ou socialmente mais eficaz ou útil. É necessariamente a possibilidade de reconhecimento e de exigência do direito à liberdade interior. Portanto, a tolerância é um dever ético, onde a liberdade da**

própria ação está vinculada ao dever de respeitar a liberdade do outro.

Entretanto, Bobbio também destaca boas razões para o que chama de intolerância em sentido positivo, se concebida como sinônimo de severidade, firmeza, rigor. Em contrapartida, está a tolerância em sentido negativo, sinônimo de cumplicidade com o erro e o mal, por falta de princípios ou por acomodação, de indulgência culposa. A tolerância positiva se opõe à exclusão indevida ou injusta do diferente; já a negativa se opõe à devida exclusão de tudo que é danoso para o indivíduo ou para a sociedade. Para ele, os regimes despóticos sofrem de falta de tolerância em sentido positivo, ao passo que os regimes democráticos e permissivos sofrem de excesso de tolerância em sentido negativo.

Parece-nos que a tolerância absoluta ou tão ampla que congregue todas as idéias possíveis não passa de abstração pura. É sempre relativa, se concebida concretamente, real e historicamente determinada. É tolerância em face de alguma coisa em contraposição ou exclusão de outra.

O grande problema talvez seja o de estabelecer qual será o critério de exclusão, exatamente porque se tem na essência de uma idéia de tolerância a possibilidade de reconhecimento de direitos iguais de convivência para opiniões, credos ou doutrinas diferentes. E ela se faz imperiosa diante da irreduzibilidade das opiniões num denominador comum, bem como diante da necessidade de se encontrar uma regra formal de convivência que permita que todas as opiniões sejam expressas.

Ainda que a tolerância positiva jamais seja absoluta ou ilimitada senão ela mesma se negará enquanto conceito, permanece a dúvida sobre os critérios de fixação de seus limites.

Comungamos do critério de razoabilidade proposto por Bobbio, o qual é derivado da própria idéia de tolerância, como segue formulado: *“la tolleranza deve essere estesa a tutti tranne a coloro che*

negano il principio di tolleranza, o piú brevemente tutti debbono essere tollerati tranne gli intolleranti."²⁹

Entretanto, ainda que pareça teoricamente claro tal critério, na prática Bobbio sabe das dificuldades de sua realização posto que, quando adotamos essa "fórmula" é porque acreditamos na sua fecundidade e também consideramos que o modo de fazer com que o intolerante aceite a tolerância não é pela perseguição ou pela força, mas pelo reconhecimento de seu direito de expressar-se. Mesmo sabendo que, o intolerante aceito na expressão de sua liberdade não traz consigo, necessariamente, a garantia de que compreenda o valor ético do respeito às idéias alheias, se perseguido ou excluído jamais se tornará um reconhecedor das liberdades e dos direitos individuais.

Diante dessa premissa, parece-nos melhor, ainda que correndo grande risco, apostar na liberdade para que ela também possa beneficiar o "inimigo", se a única alternativa for a sua restrição ou o impedimento de seu exercício. Ou seja, **antes uma liberdade em perigo, mas capaz de se desenvolver e de se renovar, a uma liberdade protegida e incapacitada para a renovação, que tende a transformar-se ao longo do tempo em nova escravidão.**

Mas, sabemos que escolher por uma ou outra alternativa não é tarefa fácil e nem segura. Há sempre condicionantes históricos, culturais, religiosos, políticos entre outros, que influirão numa ou noutra opção. Segundo Bobbio a escolha por uma concepção restritiva da tolerância é própria do liberalismo conservador e a concepção extensiva é característica do liberalismo chamado de radical ou progressista. Não nos esqueçamos que esse autor só prevê a solução pela tolerância na interdependência existente entre o Estado liberal e o Estado democrático, sendo este entendido como prolongamento necessário daquele.

Todavia, o que nos parece especialmente relevante quando tratamos das possibilidades da tolerância entendida como persuasão, está, por um lado, no fato de se considerar a necessária interligação

⁽²⁹⁾ *L'età dei diritti*, p. 243.

entre teoria e prática da tolerância e, por outro, na emergência dos Estados laicos ou neutros em matéria religiosa, e liberais em matéria política, como únicos modelos capazes de realizar essa idéia de tolerância embasada na razão. E esta possibilidade ainda que só realizável efetivamente pelos meios jurídicos, através dos tratados internacionais, por exemplo, seus critérios necessariamente têm que ser de base racional, sem qualquer apelo teológico ou de fé nessa justificação moral de respeito ao outro, senão teremos a negação do princípio da tolerância aqui apresentada.

BIBLIOGRAFIA

1. BOBBIO, Norberto. *Três Ensaios sobre a Democracia*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Cardim & Alario, 1991. 78 p.
2. _____. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997. 168 p.
3. _____. *L'età dei diritti*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1997. 266 p.
4. _____. *Teoria generale della politica*. 8 ristampa. Torino: Giulio Einaudi editore, 2002. 684 p.
5. KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. 179 p.

REFLEXÕES SOBRE POLÍTICA E VIOLÊNCIA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Ivan Serra BRAGA

Mestrando em Filosofia da PUC-Campinas

Bolsista da CAPES

1. INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, ao longo de sua carreira enquanto docente e pesquisadora, sempre se preocupava em, ao falar de política, definir este conceito diferenciando-o de violência. Isso é assim porque tanto o pensamento político moderno quanto a própria história política contemporânea foram marcados pela confusão entre estes conceitos que, para a filósofa, desde suas origens gregas jamais tiveram qualquer correlação. No presente artigo propõe-se falar um pouco destes conceitos com base em algumas obras da autora, bem como procura-se, no seu desfecho, dar, não uma solução para o problema tanto prático quanto teórico da confusão de política com violência - visto que isto exigiria muito mais do que um artigo- ,mas apontar para a resistência civil como forma de manter o mais longe possível o colapso não só da vida pública mas também de toda a espécie humana.

1.1 O Espaço Privado

Poucas pessoas talvez contestariam a axiomática asserção de que todo homem é mortal. A verdade é que, desde os primeiros “insights” de consciência de si e do mundo, o homem sempre se deu conta de sua mortalidade, de sua finitude.

Assim, a fragilidade da vida individual de cada ser vivo implica em sua expressão mais peculiar: a necessidade. Tal como qualquer outro organismo vivo, o homem precisa se alimentar e se reproduzir. Por isso, os gregos do período clássico na visão de Hannah Arendt, viam o espaço privado -habitat familiar- como sendo a associação primária do homem com seu semelhante como forma de suprir suas necessidades e, assim, prolongar sua vida e perpetuar sua espécie. A associação com vistas à sobrevivência, na forma da família, era reconhecida pelos gregos como sendo a primeira razão pela qual os homens organizam-se na forma de cidades-estado (*polei*). Nas palavras de Aristóteles:

“A sociedade constituída por diversos burgos (conjuntos de famílias) forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis porque toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades: ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas” (Aristóteles; 1976; Livro I; 18). **(o grifo é nosso)**

É assim que o espaço privado é o *locus* da subsistência da vida e a atividade humana com a qual o homem efetivamente se sustém é o *labor*. Nas palavras de Hannah Arendt:

“A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal (...) O que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida - os

penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, 'os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo', e a vida, para a sua manutenção individual e sobrevivência como vida da espécie, requer a companhia de outros" (Arendt; 1981; 33, 39 e 40).

Todavia, essa condição de servidão às necessidades biológicas minava a concepção de homem livre dos antigos além de lhes lembrar de sua condição de "mortais". Em "A condição humana" Hannah Arendt afirma que para Aristóteles a "liberdade" de um homem consistia em quatro elementos, a saber: status, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e o direito de ir e vir. Ora, um homem cuja existência se resume apenas no laborar para suprir necessidades primeiras de seu corpo natural não pode ser totalmente livre, na medida em que os quatro elementos de sua liberdade, principalmente no quesito "atividade econômica", no interior do espaço privado estão totalmente comprometidos. Além disso, o homem heleno percebia em torno de si uma natureza (*physis*), corpos celestes e deuses imortais, isto é, embora a vida do indivíduo (*psiquê*) seja limitada pelos dois instantes *nascimento e morte* a vida no seu sentido mais geral manifesta, no cíclico funcionamento da natureza, a regularidade e permanência dos corpos celestes e dos deuses, servindo de convite ao ser humano, como que desafio, que o conclamava a inventar sua imortalidade - bem como sua liberdade. Mas como fazê-lo? O que a experiência histórica desvela ante os olhos de Hannah Arendt é o uso dos instrumentos de violência como forma de subjugar e dominar a outrem tornando-o escravo e, assim, conquistando a liberdade sobre a premissas das necessidades biológicas do corpo, ganhando, além disso, o status de "*kurios*", - tal como os gregos identificavam o senhor de escravos. Assim:

"O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem

os únicos meios de vencer a necessidade - por exemplo subjugando escravos- e alcançar a liberdade. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo" (Arendt;1981; 40).

Mas a liberdade das necessidades¹ garantida pela violência contra o corpo alheio, a escravidão, era apenas o primeiro passo em direção a uma existência autenticamente humana, isto é, uma existência que transcendesse a esfera das necessidades naturais. Faltava ainda vencer o obstáculo da mortalidade. A resposta para essa questão era o espaço público, o lugar "comum a todos nós" onde todos podem se manifestar tal como são; o espaço público, na compreensão de Hannah Arendt é o próprio mundo onde, cada homem, em contato com os seus semelhantes através de grandes feitos e palavras, pode virar assunto da história, e assim, imortalizar-se. Vemos então no recurso da violência da escravidão- sem nos esquecermos da submissão da mulher no universo helênico- e na fuga para a esfera pública as formas pelas quais os gregos adquiriam liberdade sobre as necessidades biológicas e a liberdade sobre a mortalidade, isto é, de uma existência comum e vulgar inerente a qualquer ser vivente, seja ele um protozoário ou animal mais complexo. Para os fins deste trabalho é importante notar duas coisas: primeiramente o uso da violência e, portanto, do exercício de dominação inerente, na leitura de Hannah Arendt, à esfera privada: é lá que encontramos os escravos e o domínio patriarcal sobre as mulheres cujo fim é a subsistência e perpetuação da vida biológica. Segundo, a vida pública e, assim, a própria textura da política, é visto como sendo fruto da busca da permanência, em um mundo no qual, para os gregos, tudo parece mover-se no sentido da futilidade, vaidade e desvanecimento.

(¹) É interessante perceber a distinção entre liberdade em Hannah Arendt e liberdade na acepção predominante no pensamento marxista. Para Marx, liberdade é um estado onde o produto do trabalho pertence ao proletário, num contexto de eqüitativa distribuição de renda isto é, liberdade ainda é algo circunscrito à esfera econômica, ao passo que tanto para os antigos habitantes da polis quanto para Hannah Arendt, ser livre é o estado de prescindir das necessidades, estar livre do compromisso do labor e do trabalho no intuito de dedicar-se à esfera pública.

1.2 O Espaço Público

Por espaço público Hannah Arendt entende duas coisas:

a) a realidade, no sentido de que *“tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência daquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos - constitui a realidade”* (Arendt; 1981; 59).

b) o mundo, na medida em que (...) *“é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, conteúdo não idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens, e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos habitam o mundo feito pelo homem”* (Arendt; 1981; 62).

Ao se falar do espaço público como um lugar de mundanidade ou realidade deve-se ter em mente a herança do pensamento arendtiano da filosofia da **Existenz** segundo a qual por mundo entenda-se o *locus* criado pela instrumentalidade com que o homem interage com as coisas que o cercam. Isto fica mais claro em “Ser e Tempo” de Heidegger quando este afirma que é da estrutura do homem - o ser-aí (*dasein*) de sua ontologia fundamental - que experimente a realidade que o cerca enquanto instrumento. Neste sentido uma vara de pau *serve para* colher frutas de uma árvore; o vento *serve para* velejar; a pele do animal *serve para* vestir e assim por diante. É a partir dessa instrumentação das coisas, desse raciocínio que liga as coisas à sua utilidade que os homens atribuem “ser” às coisas fazendo delas “entes” que, em sua totalidade, amoldam a idéia que o homem faz do mundo². Assim, é nessa linha de raciocínio que Hannah Arendt vai interpretar o conceito de espaço público. Mas, de que forma pode-se afirmar que o “*locus*” público serve à imortalidade do homem, constituindo-se isso na própria textura da política? Para Hannah Arendt, além de laborar, isto é,

² Ver “Ser e Tempo”; Parte I; 3º capítulo parágrafos de 14 a 18.

exercer atividades que visam a satisfação de suas necessidades biológicas, e além do trabalho que, a seu entender, é a atividade com que o ser humano constrói as coisas úteis (ferramentas) e belas (artes) bem como sua própria noção de mundo, o homem também *age e discursa*. Para ela, ao nascer cada pessoa adentra ao mundo na mera condição de coisa, ou, um ente entre tantos outros (animados e inanimados) que fazem parte do mundo. Todavia, para que cada homem passe a ser verdadeiramente humano, torna-se necessária a ação e ao discurso. Não se trata de mera alteridade, pois, ao nascer, cada ser humano é tão diferente de outro humano quanto uma pedra não se constitui em outra, ou um cão não é igual a outro, não obstante serem paridos da mesma fêmea. Aquilo para o qual Hannah Arendt chama atenção consiste no fato de a existência autenticamente humana ser singular e esta singularidade se manifestar na ação e no discurso. Em suas palavras:

“No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tomam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seus singulares.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, o homem pode distinguir-se, ao invés de permanecer apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (...) É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano (...) (Arendt; 1981; 189).

Portanto, para a filósofa, o homem é singular e, por conseguinte, distinto de seus semelhantes e manifesta essa sua ontológica singularidade na ação e no discurso.

Perceba-se que a condição da ação (*praxis*) e do discurso (*lexis*) que a acompanha é a pluralidade dos homens. Ninguém age e discursa sozinho. Mas, o que isso tem a ver com a “imortalidade” e a “política”? Agindo e discursando os homens constroem como que uma teia de relações humanas, na qual cada indivíduo pode ter sua vida

narrada “*como uma história com princípio e fim*”, história essa que é parte integrante da grande História da humanidade, da qual todos somos, na qualidade de homens, participantes. Ora, é assim que os helenos das antigas “*polei*” (cidades-estado) perceberam que grandes atos e grandes palavras, tal como num drama ou em uma tragédia, fazem do seu “*sujeito*” um monumento a ser lembrado por gerações, transcendendo, enquanto memória histórica a própria precariedade e futilidade da existência individual. Daí o fato de os pensadores gregos, ao pensarem a política, não o fazerem sem o conceito de Ética: Desenvolver no cidadão as virtudes d’alma é a condição *sine qua non* para os grandes atos e palavras que se destinem à imortalidade. Não é em vão que Aristóteles definira como fim (*telos*) da vida pública, as virtudes da alma. Em suas palavras:

“(...) o escopo do estado é a felicidade na vida. Todas as instituições têm por fim a felicidade. A cidade é uma reunião de famílias e pequenos burgos associados para gozarem em conjunto uma vida perfeitamente feliz e independente. Mas bem viver, segundo o nosso modo de pensar, é viver feliz e virtuoso. É preciso, pois, admitir em princípio que as ações honestas e virtuosas, e não só a vida comum, são o escopo da sociedade política.” (Aristóteles; 1976; Livro IV; 121).

Desta feita, o cidadão, ser virtuoso em potência, podia transformar essa potencialidade em ato e discurso fazendo-se, assim, imortal. Perceba o leitor que o verbo agir, tanto no grego (*praxis*) quanto no latim (*agere*) expressa dois momentos: o iniciar e o realizar, acabar. Assim:

“É como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para conduzir, acabar, levar a cabo o empreendimento(...) Desse modo, o papel do iniciador e líder passou a ser o papel do governante; a interdependência original da ação - a dependência do iniciador e líder em

relação aos outros no tocante ao auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a uma oportunidade de agir - dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de ordenar, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executar, que passou a ser o dever dos súditos". (Arendt; 1981; 202).

Eis aí a concepção de política nas antigas cidades-estado helênicas na visão de Hannah Arendt. Quem governa, fá-lo iniciando uma ação e, quem é súdito, o é porque, livremente, adere e dá continuidade à ação de seu governante. Daí surge um original conceito de poder no pensamento de arendtiano. Para ela, o poder ao invés de apresentar a tradicional confusão com a idéia de violência, coerção e sujeição de um homem para com outro, próprio da esfera privada- "(...) *corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir em comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido.*" (Arendt; 1999; 123).

Revedo o que foi dito até aqui, a antiga cidade-estado grega (*polis*) era o locus da imortalidade, da fuga da precariedade e vaidade da vida individual (psiquê). Assim, cada indivíduo, através de grandes palavras e atos podia tornar-se registro histórico, na condição da pluralidade dos homens, o contexto onde se dá a manifestação do "ser" de cada sujeito da "*praxis*" e "*lexis*". Mas, neste contexto, era necessário que a ação e o discurso fossem tutelados por alguém, isto é, ao governante, o iniciador da ação, cabia direcionar os cidadãos às virtudes a fim de que, não massas comportadas, mas singularidades eminentes se imortalizassem na teia de interações discursadas da *polis*, na qualidade do "novo", do "inédito". Note-se que se política foi correlacionada à ética, não o foi com violência. Esta é, como já foi mostrado, terminantemente pertinente à esfera privada, onde o homem vê na coação do outro, por meio da instrumentação da violência, a maneira de fugir às necessidades do labor e, assim, ascender à vida pública. Porém, sendo a ação e o discurso elementos que partem de um

ser singular, distinto e, portanto, único entre seus semelhantes, ocorre que assumem a face da imprevisibilidade; não só por partirem de alguém singular mas porque toda ação, como visto, se propagará pela teia de relações e interações humanas assumindo proporções difíceis de se premeditar, visto não se tratar de um fenômeno repetitivo e, de certa forma, previsível tal como os fenômenos naturais. Por isso a importância do legislador: como um muro a separar uma casa de outra, assim também as leis servem como muros a estabelecer um “horizonte de estabilidade” - nas palavras de Celso Laffer - às interações humanas, ao mesmo tempo que separa a esfera privada - o *locus* da violência e dominação, da necessidades e da mortalidade - do espaço público, lugar da ação e do discurso, da pluralidade daqueles que, juntos buscam transcender uma mera existência biológica. Deveras:

“As cercas que inscrevem a propriedade privada e protegem os limites de cada domicílio, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo, e as leis que protegem e tornam possível sua existência política, têm enorme importância para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos (...) Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a tendência, inerente à ação, de violar todos os limites, são totalmente impotentes para neutralizar-lhe a segunda característica relevante: a imprevisibilidade” (Arendt; 1981; 204).

Portanto, a mesma ação que revela o ser humano em toda sua singularidade, também tem seu lado nefasto caso não lhe seja imputado nenhum limite, dada sua tendência a extrapolar limites e à imprevisibilidade que lhe é própria.

Em suma a *polis* era o *locus* ideal para a vida política uma vez que lhe oferecia o espaço público, com suas teias de relações, interações e discursos, onde tudo pode ser visto por todos e imortalizado por todos, ao mesmo tempo em que também cercava, com sua

físio-*nomia*, a vida pública, a fim de lhe oferecer os limites, não permitindo-lhe fugir a seu ambiente. Em outras palavras:

“(...) a convivência dos homens sob a forma da Polis parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas - a ação e o discurso - e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem - os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da polis, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis - para que as gerações futuras não vivessem a desfigurá-las inteiramente - é uma espécie de memória organizada” (Arendt; 1981; 27).

1.3 Vita Activa

Em “A condição humana” Hannah Arendt procura localizar a vida humana em duas instâncias: a *vita contemplativa*³ e a *vita activa*. Para ela, a *vita activa* consiste nas três atividades exercidas pelo homem no mundo: o labor, o trabalho e a ação.

“Com a expressão vita activa, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (Arendt; 1981; 15).

Destas três atividades, a única de que pouco se tenha falado seja o trabalho.

A atividade de trabalhar implica, no pensar arendtiano, na confecção de artefatos feitos para durar, isto é, diferentemente do

⁽³⁾ Não vem ao caso aqui discutir a vida contermplativa. Esta pode ser entendida, na obra de Hannah Arendt em seu sentido helênico: como sendo a negação de toda atividade humana - política, trabalho, labor - para o dedicar-se à meditação, à contemplação da verdade.

produto do labor que se destina à satisfação das necessidades prementes do metabolismo orgânico, o produto do trabalho, na medida em que produz, como já dito, o belo e o útil, não se presta a criar coisas que se desfaçam tão logo sejam criadas; antes, o produto do trabalho visa transcender à própria existência individual de seu criador. Do contrário, como seria possível conhecer civilizações extintas se não fossem seus artefatos, deixados para trás por seus autores já mortos a tanto tempo? Além disso, como se poderia falar acerca de “mundo” ou “realidade” ou, ainda, “espaço público”, se os sentidos humanos não tivessem uma referência material e duradoura com que, juntamente com o senso comum de espaço e tempo, pudessem conferir aos homens uma idéia de “mundo”?

Uma das características do trabalho é seu caráter instrumental. Ninguém faz uma mesa sem primeiro planejar *como* será esta mesa, de que material será feita, *com que* ferramentas, *com que* espessura, largura, comprimento etc. Em outras palavras, produzir algo implica em pensar *nos meios* com que um fim, o produto almejado, será alcançado. Outra característica do trabalho é seu caráter destrutivo. Não há como o homem produzir alguma coisa se não interagir com a natureza. Esta interação implica, no ver de Hannah Arendt, na *deformação*, como que uma destruição criadora daquilo que está dado na natureza (Physis) para gerar o que é belo é útil aos homens. Nas palavras de Hannah Arendt:

“A fabricação, que é o trabalho do homo faber (o homem na qualidade de produtor) consiste em reificação. A solidez, inerente a todas as coisas, até mesmo às mais frágeis, resulta do material que foi trabalhado; mas esse mesmo material não é simplesmente dado e disponível, como os frutos do campo e das árvores, que podemos colher ou deixar em paz sem que com isso alteremos o reino da natureza. O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que tem que ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no

caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da terra. Este elemento de violação e de violência está presente em todo processo de fabricação, e o homo faber, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza” (Arendt; 1981; 152). (o grifo é nosso)

Assim como o produto do labor visa ser destruído, tão logo tenha vindo ao mundo, pelos processos metabólicos do corpo, o produto do trabalho, por sua vez, posto que feito para durar, só pode ser reificado por meio da destruição dos insumos utilizados na sua confecção. De qualquer forma, a atividade do trabalho, bem como a do labor, são atividades destrutivas, num sentido positivo do termo.

Na leitura que Hannah Arendt faz das antigas *poiesis* gregas, há como que uma hierarquia nas atividades desempenhadas pelo homem na sua *vita activa*. A ordem vai da atividade mais pública à mais privada. Neste raciocínio, ela procura mostrar que a ação ocupa o primeiro lugar, seguida do trabalho, colocando, por último, o labor. Explique-se. A ação é a mais pública de todas as atividades exercidas pelo homem, na medida em que, no ver de Hannah Arendt, depende da ação e do discurso-atividades completamente dependentes da pluralidade dos homens; pluralidade esta que só pode se dar “no mundo”, no “espaço comum a todos nós”, onde aquilo que se mostra é a medida do próprio real. Ninguém pode agir e discursar na solidão do espaço privado. O trabalho, por sua vez, é uma atividade intermediária, segundo Hannah Arendt, pois o produto do trabalho visa (pelo menos a partir da baixa Idade Média, quando do reaquecimento das atividades comerciais) o mercado de trocas, ou seja, não faz sentido falar em um mercado de trocas oculto na esfera privada. Na medida em que o vocábulo “mercado” traz dentro de si o sentido de “mundo-lá-fora”, o homem, na condição de produtor, uma vez terminado sua obra necessita da pluralidade dos homens para expor seu produto. Deve-se ter em mente, todavia, que o homem enquanto produtor não se relaciona com os outros homens visando a imortalidade em grandes atos e palavras, mas, antes, visando a realização de valores de uso e de troca. Nas palavras de Hannah Arendt, o homem enquanto produtor (...)

“(...) é perfeitamente capaz de ter sua própria esfera pública, embora não uma esfera política propriamente dita. A esfera pública do homo faber (o homem na qualidade de produtor) é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece (...) O fato é que o homo faber, construtor do mundo e fabricante de coisas, só consegue relacionar-se devidamente com as pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele as produz” (Arendt; 1981; 173 e 174).

Por outro lado, o produtor recolhe-se no recôndito de seu espaço privado de onde extrairá as idéias sobre o que reificar e sobre os meios necessários para tanto. Assim, se o produto do trabalho destina-se, a partir de um certo momento, pelo menos, à luz do público, a sua confecção se dá no segredo da vida privada.

Por fim, o labor é o mais privado de todas as atividades exercidas pelo homem na *vita activa*. Talvez alguém pudesse argumentar que os homens laboram em conjunto, logo, eles realizam o labor na condição da pluralidade dos homens. Isso não seria verdade quando se tem em mente a distinção, que Hannah Arendt percebe, entre associação humana e comunidade política. Como visto anteriormente, os homens de fato se associam para conseguir a subsistência necessária aos processos metabólicos do seu corpo- como a alimentação e a reprodução-; todavia, esta associação não tem em vista, assim como o homem na condição de produtor, o ser imortal, mas, no caso do labor, o objetivo é precaver-se da mortalidade natural de todos nós por meio da ajuda mútua. A confusão muito comum entre “sociedade” e “comunidade política” é muito normal no mundo moderno, uma vez entendido que a modernidade - a era burguesa como diria Marx - foi construída sob os auspícios do capital que conseguiu, como se verá mais adiante, com que a vida do ser humano passasse a gravitar em torno da produção e do consumo, projetando para dentro da esfera pública a reificação e o labor, elevando-os ao status de atividade pública, equacionando a ação e o discurso com o ato de produzir e consumir, formando assim, uma comunidade política que mais se constitui em uma associação de

abelhas ou formigas operárias, cujo objetivo não é mais a imortalidade mas a reificação de coisas que, se a princípio destinavam-se a durar, nas modernas sociedades industriais e de massa, visam o consumo imediato: como se casas, carros, aviões, computadores fossem coisas tão rapidamente consumíveis quanto os alimentos. É neste processo de descaracterização do espaço público pela sua absorção na esfera privada que Hannah vê a substituição da comunidade política pela sociedade; indicando assim, a premência da produção e do consumo sobre a ação e o discurso no mundo moderno.

Deveras, como já foi dito, a ação e o discurso que a acompanha têm a característica da imprevisibilidade e de, fugindo ao controle, “extrapolar todos os limites”. Logo, dar ao espaço público a mesma repetitividade e previsibilidade das atividades exercidas na esfera privada- como forma de controle sobre os efeitos deletérios da ação e do discurso- tem sido, no ver de Hannah Arendt, uma tentação desde os primórdios da tradição política ocidental. Veja-se isso mais de perto, a seguir.

1.4 Platão e o Governo como Reificação

No capítulo V, item 31 de “a condição humana”, Hannah Arendt começa com as seguintes palavras:

“Oexaspero ante o triplo malogro da ação - a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores - é quase tão antigo quanto a história escrita. Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de liberar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (Arendt; 1981; 232)

Lembre-se o leitor de que a palavra ação no seu sentido original grego (*praxis*) implicava em dois atos: o ato de iniciar uma ação (*archein*) e no ato de dar continuidade a ela (*prattein*), de forma que a

iniciativa e a continuidade da ação eram indissociáveis. Isso traz a idéia de que, no contexto da pluralidade, cada indivíduo torna-se sempre e constantemente a possibilidade de algo novo, da iniciativa de uma nova ação que, ao ser exercida sobre e com os outros, será continuada por eles ganhando alcance e proporções, como já dito, imprevisíveis e de resultados irreversíveis, visto que ninguém pode voltar ao passado para refazer uma ação que iniciou. A solução de Platão para tal estado de coisas foi a inédita separação do **iniciar** da ação de sua **continuidade**. Assim, a iniciativa (*archein*) da ação para o Platão de "O Estadista" seria do governante (*archontes*), ao passo que a continuação (*prattein*) da ação seria dos governados. Em outras palavras:

"Começar (archein) e agir (prattein) podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um archon, da dupla acepção da palavra) que 'não precisa em absoluto agir (prattein), mas governa (archein) aqueles que são capazes de executar'. Nestas circunstâncias, a essência da política é 'saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência'; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser mera 'execução de ordens'". Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tomam-se dois desempenhos inteiramente diferentes" (Arendt; 1981; 235).

Perceba-se que a idéia de dividir a ação humana - substância da vida política - em quem pensa e manda e quem obedece e não pensa, Platão estava na realidade introduzindo na esfera pública o *logos* da relação do senhor com seu escravo. Nesta relação, o senhor (*Kurios*) e somente ele, sabe a razão da ação, ao passo que ao escravo cabe apenas a execução das ordens de seu senhor. Isso também é observável em Platão quando ele afirma que o governante deve ser um homem eminente, cuja alma governe-lhe as paixões tanto quanto o senhor a seu escravo.

Em parte do pensamento grego, antes que o magistrado ou o soberano ou o senhor governem sobre seus súditos, escravos ou servos, é necessário, para o exercício do bem governar, que a alma, antes de mais nada, governe o corpo e as paixões do indivíduo. Assim, o governante ou senhor ou soberano que se deixe dominar pela sua alma (tendo esta sido exercitada nas virtudes), também terá condições de bem governar, pois, da alma procedem as virtudes para o governo e quem por elas é governado pode governar a outrem.

Em diálogo com Trasímaco acerca deste assunto em *'A República'* declarava Sócrates:

“A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por todo e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?” ao que lhe replica Trasímaco:

“À alma, e a nenhuma outra coisa”.

Acudindo-lhe, então, Sócrates, este lhe complementa:

“Não concordamos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito? (...) Então, a alma justa e o homem justo viverão bem (felicidade enquanto o desenvolver de virtudes), e o justo, mal (...) Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem. (Platão; Livro I; p. 32; 42 e 43).

Todavia, o esforço platônico em tornar as relações humanas no espaço público mais previsíveis via introjeção de condutas privadas na esfera pública não pára aqui. A idéia de governo enquanto instrumentalidade, - a escolha de meios para atingir fins, tão presente no pensamento político de Maquiavel à Hobbes, não é privilégio dos modernos. Isso também está presente nas obras de Platão. Pode-se notar isso a partir da mudança da perspectiva que Platão passa a ter da palavra idéia, quando passa a pensar a política. Antes de seu envolvimento com a política, Platão via a *idéia* como a multiforme expressão daquilo

que é Belo. Pode-se afirmar que idéia tinha muito mais a ver com a estética. Platão, porém, percebera que a atividade de reificação, o trabalho, também se baseia na idéia, no sentido do momento que antecede o ato da fabricação. Antes de fabricar, o produtor contempla o produto de seu trabalho *a priori*; para Platão é como se ele subisse ao mundo das idéias para tanto. Assim, o produtor realiza seu trabalho, numa dicotomia contínua entre contemplar e realizar. Mas, o que mais pode significar a atividade do trabalho senão atividade instrumental? Pensar no que produzir e pensar nos meios para produzir efetivamente é de natureza instrumental e é justamente a essa instrumentalidade que Platão quer subsumir o conceito de ação. Deveras:

“Platão fora buscar na esfera da fabricação a palavra chave de sua filosofia, a ‘idéia’; e deve ter sido o primeiro a perceber que a divisão entre saber e executar, tão alheia à esfera da ação - cuja validade e sentido se percebem no instante em que pensamento e ação se separam -, constitui, de fato, experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (eidos) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução” (Arendt; 1981; 237).

Ora, se fabricação e ação são sinônimos, algo sério começa a ocorrer na tradição política ocidental, lembrando-se de que as atividades inerentes à esfera privada são destrutivas; num sentido positivo, mas são destrutivas. Ao equiparar a ação à atividade de fabricação e às relações privadas dos senhores e escravos, Platão acabou por introduzir a destruição dentro da esfera pública, constituindo-se, assim, no primeiro passo em direção à confusão conceitual entre política e poder - no sentido da violência e sujeição. Porém, ao tempo de Platão, o Ocidente ainda via a atividade de fabricação e consumo enquanto elementos secundários na hierarquia das atividades da *vita activa*, ainda entendendo a ação enquanto a manifestação do ser que luta por se imortalizar. A era moderna será responsável por inverter esta hierarquia e, assim, colocando o trabalho e o consumo no topo dos valores da vida ativa, libertará a violência e a destruição do espaço

privado, introduzindo-o na esfera pública, dando uma nova e perigosa compreensão de política.

“(...) e vi uma estrela caída do céu na terra. E foi-lhe dada a chave do poço do abismo. Ele abriu o poço do abismo (.....)” (Apocalipse 9: 1-2).

1.5 Considerações Finais: A necessidade de resistir

A era moderna de modo geral e o século XX, de modo específico, foram marcados pela visão e prática políticas confundidas com violência. Isso fica muito evidente no totalitarismo da Alemanha nazista e na Rússia de Stalin, governos cujas principais instituições foram os campos de extermínio e cujas ideologias nada mais tinham a oferecer senão um contínuo estado de guerra contra “raças inferiores” e “classes agonizantes”. Se verdade é que “um homem sente-se mais homem quando se impõe e faz dos outros um instrumento de sua vontade”, como queria Sartre em *Jouvenel*; se verdade é que o homem é um animal em constante “estado de guerra” contra seus semelhantes em Hobbes, ou que o estado é um organismo que segue o compasso da natureza - vida, violência e criatividade - como quer a “filosofia da vida” de Bergson ou Nietzsche então, nada mais resta a não ser concordar com as palavras do apóstolo Paulo: “comamos e bebamos, que amanhã morreremos”; entendido que se o morrer, no contexto do assunto aqui abordado, não for físico, com certeza o é do ponto de vista político. A modernidade, assim, teria tornado possível aquilo que Platão havia proposto: um espaço público à imagem e semelhança da esfera privada, no qual política poderia ser comparada com a atividade (destrutiva) de um artesão ou ainda, à lógica de comando e obediência típicas da relação senhor-escravo da Antiguidade. Para que tal ocorresse foi necessário uma inversão na hierarquia de valores da vida activa: a modalidade da ação - categoria de contingência - ficou relegada a segundo plano perdendo em valor para as atividades de reificação e consumo. Haveria, nestas condições, alguma chance de se resgatar o verdadeiro sentido de política?

É importante lembrar aqui do original conceito de ação - *praxis*, que seria dividido em dois diferentes "momentos": o momento do *iniciar* da ação e o momento de *dar continuidade* a ela. Neste sentido, governar nada mais seria do que iniciar uma ação, ao passo que caberia à comunidade política dar continuidade a esta ação ou não. Ora, o que mais poderia significar este "dar continuidade" senão que é da alçada desta mesma comunidade decidir se consente ou não com tal iniciativa? Esta idéia não é nova. Já estava presente em "The second Treatise on Government" de John Locke quando ele propôs que é do direito da sociedade civil resistir ao Estado quando este não governa em função de seus cidadãos. Além disso, a descoberta da privacidade pelos modernos, permitindo-lhes criar uma atmosfera privada intocada pela descaracterização do espaço privado, projetado no público, serve de *habitat* ao pensamento e à consciência de cada um de nós, segundo os quais pode-se discernir os limites da autoridade do Estado capacitando cada cidadão à desobediência civil quando isto se mostrar necessário. Todavia a formação da consciência e pensar políticos pressupõe o acesso às informações. O que garante que as informações que diariamente bombardeiam os meios de comunicação são confiáveis? O direito à informação? Se é da competência do Estado promulgar as leis, então quer-se dizer que ele daria ao cidadão o direito à informação verdadeira como forma de construir nele e na sociedade consciência e pensamento que, de forma contraditória, lhe permitiria a desobediência ao Estado? Direito a desobedecer à lei, parece tarefa difícil a qualquer Estado. Como se vê, a solução para o impasse da política não é tão simples. Todavia, enquanto há conflito com as estruturas de poder é porque ainda há resistência e esta, ao que parece, é um grande limitante às atrocidades que foram, são e serão cometidas contra a humanidade em nome da política.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARENDT, Hannah. "**A CONDIÇÃO HUMANA**". 1ª edição, São Paulo, editora Forense - Universitária, 1981.

ARENT, Hannah. **“CRISES DA REPÚBLICA”** . 2ª edição, São Paulo, editora Perspectiva SA, 1999.

ARENDR, Hannah. **“SOBRE A VIOLÊNCIA”**. 3ª edição, Rio de Janeiro, editora Relume Dumará, 1994.

ARISTÓTELES. **“A POLÍTICA”** . 1ª edição, Rio de Janeiro, editora Tecnoprint Gráfica SA, 1976.

PLATÃO. **“A REPÚBLICA”** . 1ª edição, São Paulo, editora Martin Claret, 2001.

O SALTO DA FÉ EM KIERKEGAARD

Gerson Leite de MORAES

Mestrando em Filosofia da PUC-Campinas

INTRODUÇÃO

Sören Aabye Kierkegaard é um dos mais controvertidos pensadores do século XIX. Uma das questões que mais estigmatizaram seu pensamento foi certamente o que ficou conhecido como “salto da fé”, tão propalado, caricaturado e mal compreendido no meio acadêmico. Geralmente pensa-se que o salto Kierkegardiano seria um salto no escuro, ou um salto para o desconhecido, quando a intenção de Soren era completamente outra. Todavia, para desenvolvermos tal assunto necessário se faz transitarmos pelo contexto filosófico de Kierkegaard, para que possamos dirimir algumas dúvidas e lançar alguma luz para auxiliar-nos a entender o assim chamado salto da fé.

1. O Contexto Filosófico

Muitos estudiosos têm dificuldade em reconhecer Kierkegaard como um filósofo, no sentido tradicional do termo. Soren tem um estilo próprio de escrever. Seus escritos não partem de premissas cuidadosamente formuladas para se chegar a conclusões

definitivas. Há um contraste evidente não apenas com os procedimentos rigorosos adotados pelos teóricos sistemáticos, como por exemplo, Descartes e Spinoza, mas também com o modo de fazer filosofia dos autores de orientação empirista, como Locke e Berkeley. Kierkegaard não tinha como preocupação central do seu pensamento algumas questões que eram cruciais para a filosofia dos séculos XVII e XVIII, como, por exemplo, a estrutura fundamental do universo ou da natureza; inclusive nota-se em Kierkegaard uma antipatia pela concepção do pensador “especulativo”, que se coloca à parte das contingências da vida e friamente contempla a existência a partir de um ponto de vista privilegiado. Os filósofos sistemáticos e objetivos não teriam encontrado com seus procedimentos o que realmente importava aos seres humanos como indivíduos. Devido a tal postura, muitos viam em Kierkegaard um romântico lutando contra Aufklärung; um antifilósofo que visava desacreditar as hipóteses dos baluartes do Iluminismo.

Se, por um lado, as preocupações de Kierkegaard não estavam em continuidade com as discussões filosóficas que haviam dominado o cenário até então, por outro lado, tais discussões suscitaram polêmicas que para Kierkegaard eram de fundamental importância. Podemos nos ater - à guisa da preocupação central deste artigo - aos campos das dimensões **ética e religiosa** da experiência humana. Todos os escritos de Kierkegaard são respostas aos desafios colocados pelas tendências disseminadas no pensamento moral e religioso da época.

2. Kant

Para falarmos em ambiente filosófico não podemos deixar de citar como ponto de partida as idéias desenvolvidas no final do século XVIII, por Immanuel Kant (1724-1804). O grande mérito de Kant está no fato de haver produzido o giro copernicano no campo da teoria do conhecimento, mostrando que nosso conhecimento não orienta tão somente pelos objetos, mas estes são construídos pelo sujeito. Kant

era um homem familiarizado com os problemas filosóficos do seu tempo. Acreditava poder chegar a um acordo com as conquistas das ciências naturais na exploração do mundo físico. Nunca questionou a importância da visão de mundo newtoniana e nem procurou minimizar o alcance de suas implicações em futuras investigações sistemáticas. No entanto, como dissemos acima, era um homem familiarizado com as disputas filosóficas que emergiram sobretudo dos avanços das ciências naturais. Os métodos empíricos empregados pelos cientistas seriam os únicos que dispúnhamos? Ou haveria a possibilidade de adquirir uma compreensão superior da realidade que não estivesse restrita aos métodos empíricos? Tentando resolver tal celeuma, Kant procurou demonstrar em sua *Crítica da Razão Pura* que nem a razão tampouco a experiência sensorial seriam suficientes, por si sós, para a aquisição de conhecimento¹. Sobre isto Gardiner escreve:

De acordo com Kant, é verdade que a cognição humana necessariamente se sujeita a uma estrutura básica de formas e conceitos apriorísticos que são impostos pela mente às informações impostas pelos sentidos; ao mesmo tempo, a aplicação legítima disso estava confinada à esfera sensorial, e qualquer tentativa de usar esse conceito para estabelecer verdades relativas ao que se obtinha fora dessa esfera seria sempre injustificada. À luz disso, Kant traçou um limite rígido entre as hipóteses desse tipo, colocadas pelas ciências naturais, que eram suscetíveis a confirmação por meio de experiências e observação, e as teorias que pretendiam fazer asserções cognitivas sobre uma ordem supra-sensível ou transcendente das coisas que estavam além do alcance de tais procedimentos. Asserções desse tipo pertenciam à metafísica especulativa ou “dogmática”, uma “pseudociência

⁽¹⁾ Analisando a faculdade de conhecer, na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue duas formas de conhecimento: o empírico (a posteriori) e o puro (a priori). O Conhecimento Empírico (a posteriori) reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. O Conhecimento Puro (a priori) pauta-se pela Universalidade e Necessidade. Coleção: *Os Pensadores*, Ed. Nova Cultural, 1999. p.7.

velha e sofista”, cujas pretensões - Kant acreditava ter mostrado definitivamente - eram vazias e sem fundamento².

O conhecimento para Kant é o resultado de uma síntese, de um concurso entre o material informe que nos chega pelos sentidos e as formas a priori da sensibilidade e do entendimento. A tese desenvolvida por Kant enfraquece as pretensões da metafísica especulativa de justificar proposições, que são fundamentais à religião cristã, como é o caso, por exemplo, das que dizem respeito à existência e à natureza de Deus. Sobre isso urbano Zilles escreve que:

Para Kant, é impossível demonstrar racionalmente a existência de Deus. Somos incapazes de juízos científicos sobre Deus porque ele não ocorre no espaço e no tempo. Juízos científicos devem dizer uma verdade que é, ao mesmo tempo, necessária (a priori) e nova (sintética), ou seja, “juízos sintéticos a priori que, embora fundados na experiência sensível (a priori), contudo ampliam nosso conhecimento (sinteticamente) e não apenas explicam (analiticamente). Segundo Kant, apenas são possíveis na matemática e na ciência natural e não na metafísica tradicional, que é apenas metafísica das aparências. Negando as provas da existência de Deus, Kant afirma que Deus não existe? Absolutamente não. Kant não quer firmar uma posição de agnóstico ou ateu. A crítica de Kant não significa resignação da razão, e sim a convicção ético-religiosa de que devem ser respeitados os limites da razão. Assim as distinções das provas da existência de Deus não destroem a fé em Deus nem funda o ateísmo. Kant afirma que a razão humana tem a tendência natural de ultrapassar esses limites. Em outras palavras, afirma uma necessidade metafísica arraigada no ser do próprio homem. Nesta perspectiva, a idéia de Deus permanece como ideal, como conceito teórico necessário e limite. Mas como pode corresponder a esta idéia puramente reguladora de Deus uma realidade? Kant responde que pela *razão prática*, ou seja, não o sei pela ciência, mas pela moral. Pela *razão pura* conheço o que é, pela *razão prática* o

⁽²⁾ GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001. p.25-26.

que deve ser. Diz que moralmente é necessário aceitar a existência de Deus. Assim o que não se pode provar pela razão pura torna-se um *postulado* da razão prática. Depois de eliminar Deus da ordem do pensamento e da realidade, postula a existência de um Deus justo que fundamente a relação entre virtude e felicidade³.

Em função disso é que se cunhou uma expressão muito comum entre os estudiosos de Kant, a saber que Kant expulsa Deus pela porta da frente (razão) para reintroduzi-lo pela porta dos fundos (moral).

Os seres humanos deveriam estar conscientes do dever de fomentar o que ele chamava de *summum bonum*, o “bem supremo”, também da obrigação conexa de buscar nossa perfeição moral como indivíduos. O dever de buscar o *summum bonum* exigia, para a sua implementação definitiva, um estado de coisas no qual a felicidade fosse distribuída de acordo com o merecimento moral. Apesar do dever dos seres humanos em buscar o *summum bonum*, Kant sabia que isto não era algo que um indivíduo pudesse esperar conseguir dentro das contingências de sua vida terrena. “Seria necessário, portanto, que o indivíduo concebesse uma existência que transcendesse esses limites, na qual “o progresso infundável” rumo ao aperfeiçoamento fosse possível. Em termos religiosos, isso significava assumir a imortalidade da alma⁴.” Podemos dizer que Kant era um propagador da fé, não no sentido histórico da mentalidade judaico-cristã, mas de uma “fé de pura razão prática”. Ainda que tais afirmações sejam fonte de polêmicas entre os estudiosos de Kant, sendo que alguns não aceitam deliberadamente uma interpretação como a exposta acima, contudo não pode haver dúvida que Kant colocou em evidência considerações que exerceriam influências profundas e duradouras em futuros estudos sobre o problema da natureza da crença religiosa. Podemos citar alguns expoentes, como: J.G. Fichte (1762-1814) e F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) e principalmente aquele que nos interessa no momento, Sören Kierkegaard.

⁽³⁾ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991. p.51-52.

⁽⁴⁾ GARDINER, p.30.

3. Hegel

G.W.F. Hegel (1770-1831), não via com bons olhos a tentativa de seus predecessores em tentar capturar a religião de um ponto de vista filosófico. Seria necessário demonstrar que as doutrinas fundamentais do cristianismo poderiam ser compreendidas de um modo que as demonstrasse como repositório de uma verdade objetiva. Os estudiosos de Hegel dividem a história do grande pensador em duas fases: *O Jovem Hegel: teólogo*; e o *Hegel Maduro: filósofo*. Hegel nasce e vive dentro do Iluminismo, tendo talvez por isso percebido muito cedo os limites de tal sistema. Pai da sistematização do idealismo alemão, Hegel representa toda uma geração de pensadores alemães que preferiram uma **evolução** ou “**revolução do espírito**” à “**revolução político-social**”, como no caso dos franceses. Ao contrário dos franceses, que no apogeu da Revolução Francesa, aboliram a religião, para os alemães, a religião exercia papel preponderante na sociedade. Hegel opta pela atitude crítica em relação à religião e em função disso tendeu, cada vez mais, a tratar as doutrinas teológicas como criações do espírito humano que exigiam cuidadosa investigação, não podendo ser simplesmente descartadas como produtos absurdos de superstição e ignorância. Era necessário interpretar a religião como fenômeno histórico, expressivo das potencialidades da mente humana em diferentes momentos no decurso da história. Todas as tentativas de acomodar os dogmas teológicos com justificativas filosóficas eram em suma grandes equívocos. Os dogmas deveriam ser compreendidos tradicionalmente como foram até aquele momento, pois esses dogmas eram eles mesmos sintomáticos das contradições inerentes a nosso pensamento e nosso conhecimento, cuja superação era tarefa de sua filosofia.

Hegel desenvolveu a idéia de que os seres humanos vêm a natureza como algo separado deles, à parte de suas existências, gerando com isso existências plenamente independentes. Este pressuposto causa problemas de ordem teórica e prática. Do ponto de vista teórico, o mundo estaria fora do alcance cognitivo dos seres humanos, pois a realidade definitiva consistia em coisas-em-si, que

seriam por natureza inapreensíveis, sendo estas apartadas por um fosso intransponível formado pelo pensamento e pela consciência humana. Do ponto de vista prático, os seres humanos conseguem vivenciar uma certa estranheza da sociedade a qual estão inseridos, levando os indivíduos a provarem de um confinamento, de um isolamento, tendo a sensação de que foram deixados a seus próprios recursos, excogitando princípios de ação baseados apenas em suas vontades e juízos. Toda esta condição descrita acima Hegel chamou de “alienação”.

Como superar este estado de alienação? A solução estava na interpretação da realidade que invocava a noção de “espírito absoluto” ou **Geist**.

A tarefa de sua filosofia remete também à construção do absoluto pela consciência, superando oposições através do método dialético. O tema próprio de sua filosofia é o infinito e sua relação com o finito, relação de unificação de ambos os termos no princípio absoluto. A estranheza que os seres humanos sentem em relação ao outro, à natureza, enfim, ao mundo, acontece porque é expressão de um processo cósmico que tudo engloba e do qual somos todos participantes. Para Hegel a verdade mais íntima das coisas poderia ser apresentada em termos de categorias universais do pensamento que se desdobravam de acordo com as leis dialeticamente necessárias. O espírito que inicialmente se externava na forma de um campo natural inconsciente poderia alcançar uma efetivação gradual de seu caráter fundamental por meio da consciência em desenvolvimento nos seres humanos. No nível reflexivo, tal pensamento produziria um mundo como produto de um intelecto cuja estrutura subjacente era espelhada em nosso processo de pensar. No nível social, os seres humanos criariam uma sociedade racionalmente ordenada, com cujas instituições objetivas o indivíduo podia se identificar subjetivamente, e a cujas exigências morais ele aderiria de bom grado. A realidade não seria mais estranha aos seres humanos e o espírito teria uma compreensão completa e satisfatória de si mesmo.

Hegel através de sua filosofia postulava poder chegar ao conhecimento absoluto. No que tange à religião, aplicando seu método, acreditava poder trazer à luz o significado oculto da religião, pois os conceitos religiosos, da forma como evoluíram no decurso da história, podiam ser encarados como mostrando uma visão em desenvolvimento da importância espiritual no mundo, uma visão que alcançava seu ápice no cristianismo, definido por Hegel, como a religião absoluta. No entanto, o cristianismo não poderia ser interpretado literalmente, mas somente em termos figurativos ou míticos. O conceito de Deus, por exemplo, como um ser transcendente é deixado de lado. Para ele, há uma série de sinônimos para designar Deus; Deus é a “vida infinita”, “o absoluto”, “a verdade”. Deus é também “o conceito” (**Begriff**), “a idéia”, e enfim, “o espírito absoluto”. Zilles mais uma vez nos auxilia aqui, citando *Lições sobre a filosofia da religião*:

Para nós, que temos religião, o que é Deus é algo conhecido, um conteúdo que pode ser pressuposto na consciência subjetiva. Cientificamente, Deus é inicialmente um nome geral e abstrato que ainda não recebeu nenhum conteúdo (**Gehalt**) verdadeiro; porque só a filosofia da religião é o desenvolvimento científico e conhecimento daquilo que é Deus e só através dela se experimenta cognoscitivamente o que Deus é; do contrário absolutamente não necessitaríamos da filosofia da religião; somente esta deve desenvolver-nos aquele tema⁵.

As crenças religiosas neste patamar, quando devidamente compreendidas, poderiam ser encaradas como expressão pictórica de assuntos que haviam sido conceitualmente articulados e confirmados em sua própria teoria. Um exemplo marcante deste tipo de interpretação hegeliana, pode ser oferecida a partir das doutrinas da queda e da redenção graças à encarnação de Cristo. Aliás, Hegel é um dos pais da expressão “**queda para cima**”, segundo o psicanalista Rollo May⁶. Segundo a interpretação hegeliana, o espírito absoluto superou as divisões internas, retornando afinal a si mesmo e conseguindo satisfação

(5) ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. p.69.

(6) MAY, Rollo, *A coragem de criar*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p.28

e compreensão completas de sua natureza por meio do homem. Neste sentido, o cristianismo não era, pelo menos não apenas, uma questão de fé subjetiva ou prática. Na devida perspectiva, segundo o modo hegeliano, o conteúdo do cristianismo poderia ser racionalmente aceitável e objetivamente válido. O sistema hegeliano estava a oferecer ao cristianismo um lugar seguro e definitivo. Razão e religião haviam sido reconciliadas. Mas a que preço isto se efetivou?

4. Os Erros do Hegelianismo na óptica Kierkegaardiana

O idealismo hegeliano não se contentava em oferecer subsídios para os dogmas cristãos, mas pretendia fornecer a interpretação correta de todo o seu conteúdo. Hegel reflete a firme convicção de que a realidade poderia ser apresentada totalmente transparente à razão humana. É justamente contra isto que Kierkegaard vai lutar. Sören definiu a tentativa hegeliana como um paganismo que pretendia oferecer a palavra final de toda a realidade cristã⁷. Kierkegaard, até de maneira hiperbólica, diz que toda a terminologia cristã foi apropriada pelo pensamento especulativo para seus próprios fins. Sobre isto ainda Kierkegaard nos diz:

“O movimento especulativo que se orgulha de ter compreendido completamente o cristianismo, ao mesmo tempo que se explica como sendo o desenvolvimento mais elevado dentro do cristianismo, fez a estranha descoberta de que não existe “além”. As noções de vida futura, de outro mundo e de idéias semelhantes são descritas como originárias de limitações dialéticas da compreensão finita⁸”

⁽⁷⁾ KIERKEGAARD, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. p.323. “For a man to prefer paganism to Christianity is by no means confusing, but to discover paganism as a highest development within Christianity is to work injustice both to paganism and to Christianity”.

⁽⁸⁾ CUP. p.323. “The speculative movement which plumes itself on having completely understood Christianity, and explains itself at the same time as the highest development within Christianity, has strangely enough made the discovery that there is no “beyond”. The notions of a future life, of another world, and similar ideas, are described as arising out of the dialectical limitations of the finite understanding.”

A impressão que se tem sobre o tema em pauta é que Hegel forçou tudo para dentro do Sistema, tentando conciliar os inconciliáveis; Deus e o homem, o finito e o infinito, a angústia e a felicidade, tentando superar essas incongruências através do espírito absoluto. Um exemplo disso é que na concepção hegeliana de história, desaparece o drama, a arbitrariedade e a injustiça concreta. Tudo foi absorvido pela síntese especulativa.

Kierkegaard tinha sérios problemas com a metafísica hegeliana, pois que, julgava-a ser falha em suas bases tendo a pretensão em possibilitar um relato abrangente da realidade. As críticas de Kierkegaard não são formuladas de modo sistemático, mas assumem forma de comentários irônicos e freqüentemente difusos, sobre importantes hipóteses especulativas do pensamento hegeliano. Vale ressaltar que Kierkegaard trabalha a partir de críticos contundentes do sistema hegeliano, como Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) e Adolf Trendelenburg (1802- 1872).

Na leitura que Kierkegaard faz de Hegel, os seres humanos são retratados como manifestações e veículos conscientes de uma razão alegadamente absoluta que os transcendia. Deus só pode ser Deus quando ele mesmo se reconhece, sendo que isto só pode se realizar por meio do homem, ou seja, por meio de criaturas finitas. A religião para Hegel somente tem o seu valor quando assume uma linguagem antropológica adequada, sendo que o que de fato constituía o verdadeiro objeto de toda a consciência religiosa era o homem e não Deus. Para Kierkegaard tais posicionamentos distorciam profundamente o significado do cristianismo. O importante para o cristianismo seria fugir das artimanhas do sistema objetivo proposto por Hegel. **Subjetividade** será a tábua de salvação para o cristianismo na visão de Kierkegaard⁹. Com a idéia de subjetividade e o conceito de verdade associado a ela, pode-se dizer, de fato, que chegamos ao eixo em torno

⁹ CUP. p. 116. *"It is subjectivity that Christianity is concerned with, and it is only in subjectivity that its truth exists, if it exists at all; objectively, Christianity has absolutely no existence"*.

do qual gira a análise religiosa de Kierkegaard. Fé para Kierkegaard é inerente à subjetividade e constitui a sua maior paixão; e é somente tornando-se subjetivo que a importância do cristianismo pode ser compreendida e apropriada de modo que constitua uma realidade para o cristão. Onde existe segurança ou certeza objetiva, não pode haver risco, e onde não há possibilidade de risco não pode haver fé. O Cristianismo é por excelência o grande Paradoxo que exige uma fé que é um absurdo para a compreensão¹⁰.

5. O Salto Kierkegaardiano

Vale ressaltar inicialmente que a idéia de “Salto” vai aparecer no Corpus Kierkegaardiano, enquadrado nas obras heteronímicas¹¹, principalmente na obra publicada sob o heterônimo de Johannes Climacus¹², a saber, *Concluding Unscientific Postscript* (Post-Scriptum Não-Científico) de 1846. Johannes Climacus não era cristão, mas acreditava ter uma melhor compreensão do cristianismo do que a maioria dos seus contemporâneos que afirmavam professar a fé cristã. Gouvêa diz-nos o seguinte sobre Climacus: “*ele era um humorista no sentido Kierkegaardiano, e deve ser entendido como uma ponte do estágio ético para o religioso*”¹³.

⁽¹⁰⁾ CUP. p.191. *“Its has proclameid itself as the Paradox, and it has requerid of the individual the inwardness of faith in relation to that which stamps itself as an offense to the Jews and a folly to the Greeks-and an absurdity to the understanding.”*

⁽¹¹⁾ Sobre este assunto ver a obra de Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo Paradoxo - Uma Introdução a Kierkegaard*. No Apêndice 1, Gouvêa diz-nos o seguinte: “*O que eu chamo de obra heteronímica - frequentemente chamada pseudonímica - inclui suas obras escritas por meio de heterônimos entre 1843 a 1846, nas quais ele mais claramente aplicou o seu método da comunicação indireta. Quase todas as obras mais famosas de Kierkegaard pertencem a esta fase.*” p. 232.

⁽¹²⁾ **Johannes Climacus.**(João das Escadas, João do Clímax, ou ainda como prefere Patrick Gardiner ,João Alpinista). Estas seriam as possíveis traduções para Johannes Climacus. O fato é Soren Kierkegaard toma emprestado este nome de um autor místico medieval, que teria escrito a obra *A Escada da Ascensão Divina*. Johannes Climacus é o autor de *Philosophical Fragments* (1844) e *Concluding Unscientific Postscript* (1846)

⁽¹³⁾ GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo* - p. 266.

Por trás do *Postscript* temos a influência de dois autores do século XVIII. Um deles era J.G. Hamann (1730 - 1788), que atacava de maneira veemente o racionalismo Iluminista, tanto em Teologia como em outras áreas, e estas críticas teriam atingido Kierkegaard “*com a força de uma revelação*”¹⁴. O outro autor era Gotthold Ephraim Lessing (1729 - 1781) que em seu “*Fragmente des Wolfenbuttelschen Ungenannten* (1784) promoveu um ataque racionalista ao cristianismo.

O grande problema para Lessing dizia respeito à condição do cristianismo como religião historicamente orientada. O Historicismo hodiernamente evoca poucas discussões, mas no século XIX, certamente servia à causa Iluminista tentando explicar os fenômenos por meio da pesquisa e da interpretação histórica, principalmente a partir do progresso científico que caracterizou o século XIX e o início do século XX¹⁵. Apesar de em alguns momentos, Lessing parecer ter um discurso cristão¹⁶, no fundo havia uma séria desconfiança com o cristianismo enquanto religião historicamente orientada.

Lessing formulava o problema a partir da seguinte observação: “*Como pode alguma coisa de natureza histórica ser decisiva para uma felicidade eterna*”¹⁷ ?”

⁽¹⁴⁾ GARDINER, Patrick. *Kierkegaard* - p.76

⁽¹⁵⁾ Chamamos estes eventos de Revolução Intelectual, e constituem-se em características fundamentais desta Revolução Intelectual os fatos elencados a seguir: 1) O avanço da Ciência Experimental; 2) O Desenvolvimento do Método Científico; 3) O decorrente conflito entre Ciência e as formas de pensamento tradicionais; 4) A ampliação da discussão dos problemas sociais colocados pela Revolução Industrial.

⁽¹⁶⁾ *Concluding Unscientific Postscript* p.97. “*Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und sprache zu mir: wahle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater, gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur fur dich allein!*”. “*Se Deus tivesse na sua mão direita toda a Verdade, e na sua mão esquerda somente apenas o perpétuo impulso na direção da verdade, muito embora acrescido do fato de que estou destinado a errar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe. Eu escolheria a sua mão esquerda e diria; Dá ó Pai! A verdade pura, na verdade, é para Ti somente*”.

⁽¹⁷⁾ CUP p.86.

Num outro momento, Lessing glosa da seguinte maneira.

Se em bases históricas eu não faço objeção à afirmação de que Cristo trouxe um morto de volta à vida, devo, portanto, aceitar como verdade que Deus tem um Filho que é da mesma essência que Ele? Qual a relação entre minha inabilidade de levantar qualquer objeção importante à evidência do primeiro e minha obrigação de aceitar em algo contra o qual minha razão se rebela¹⁸ ?

Diante de tais questões, Lessing pronunciou-se sobre a existência de um *“fosso largo e de mau aspecto, que não consigo atravessar, conquanto frequente e honestamente tenha tentado saltá-lo”*¹⁹.

O dilema apresentado por Lessing é seríssimo e não podia ser solucionado por meio de doutrinas dogmáticas da ortodoxia cristã, pois estas, baseavam-se somente na fé. Fé e Razão estariam se contrapondo aqui.

Kierkegaard propõe-se a solucionar este grande problema no livro *Philosophical Fragments*, trabalhando com duas abordagens distintas para o problema de como a verdade pode ser apreendida.

Primeiramente, Kierkegaard recorre a Platão e sua doutrina da reminiscência. Platão ocupava-se primariamente com as verdades “eternas”, como as verdades matemáticas, por exemplo. As verdades já haviam sido dadas, estavam tão somente adormecidas, cabendo a um professor lembrar aquilo que se possuía implicitamente. A verdade não era dada, não era introduzida de fora no indivíduo, mas estava dentro dele. Kierkegaard vê nesta postura platônica o pressuposto do racionalismo dos filósofos especulativos e também entre os idealistas dos seus dias.

A alternativa kierkegaardiana é eminentemente cristã. Nenhum indivíduo está de posse da verdade definitiva, sendo esta algo intrínseco

⁽¹⁸⁾ GARDINER, Patrick. p. 77.

⁽¹⁹⁾ GARDINER p. 77.

ao ser humano carecendo somente de um “parto filosófico” realizado neste caso por um professor. Muito pelo contrário, a verdade estaria fora do indivíduo, relacionada a algo que o transcende, no entanto, este indivíduo devido ao seu *estado de pecado*²⁰, não poderia apreendê-la.

Somente Deus, agindo como professor poderia levar os seres humanos à Verdade²¹. No entanto, a verdade dada pelo próprio Deus não pode causar perplexidade, nem admiração e nem medo no aprendiz. Para que isso não aconteça, o aprendiz tem que receber a Verdade de um igual, com quem possa se comunicar no mesmo nível, e é justamente por isso que Deus teve que aparecer em forma humana, diria Kierkegaard. Em outras palavras, Kierkegaard está a nos propor a doutrina da Encarnação.

Alguns objetariam dizendo: “Tal conceito é paradoxal”. Kierkegaard diria que sim. Este é o Paradoxo Absoluto, pois exige que acreditemos que existe um momento em que o eterno penetra na esfera temporal. É aqui que Kierkegaard recomenda um salto; um salto sobre a “Vala Horrível”, o “Fosso largo e de mau aspecto”, sugerido por Lessing; um salto da especulação racionalista para uma fé centrada na história, mesmo que esta seja vista como paradoxal. *“Permanecer no nível do racional é estar comprometido com a rejeição do paradoxo: desse ponto de vista ele é um ‘absurdo’. Fé, por outro lado, revela-se quando as categorias da razão são deixadas de lado e o indivíduo dá o ‘salto’ que o reconhecimento do caráter especial do professor exige. Kierkegaard insiste, contudo, que o salto em questão não pode ser dado*

⁽²⁰⁾ Ver artigo de Paul Ricoeur “*Kierkegaard e o Mal*” de 1963, onde o filósofo francês trabalha os conceitos de Angústia e Desespero em Kierkegaard. Ricoeur diz-nos: *“...a análise da angústia desemboca no conceito do pecado-evento ou surgimento; a própria angústia é uma espécie de deslocamento, de fascinação na qual o mal se encontra circunscrito, aproximado pela frente e por trás” “...Ao contrário, o desespero se estabelece no núcleo do pecado, não mais como um salto, mas como um estado; o desespero é, se podemos dizer, o mal do mal, o pecado do pecado”*. p.17

⁽²¹⁾ Sobre este assunto Gardiner apresenta-nos uma citação de Kierkegaard no *Philosophical Fragments* “*Alguém que dá ao aprendiz não somente a verdade, mas também a condição para compreendê-la, é mais que um professor... se isso tem de ser feito, deve ser feito pelo próprio Deus*”. p.80.

sem a assistência do professor, pois pressupõe o que ele chamou de 'condição', já que, a menos que a natureza do aprendiz tenha sido transformada por um ato de graça divina, ele será incapaz do salto²²."

BIBLIOGRAFIA

- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Trad. Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo - Uma Introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Ed. Novo Século, 2000.
- IMMANUEL, Kant. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- MAY, Rollo. *A coragem de criar*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1982.
- KIERKEGAARD, Sören. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. Princeton, Princeton University Press, 1944.
- KIERKEGAARD, Sören. *A Kierkegaard Anthology*. Edited by Robert Bretall. New York. The Modern Library, 1946.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 2 - A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

OBRAS DE KIERKEGAARD TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

Diário de um Sedutor; Temor e Tremor. O desespero Humano, trad. Carlos Grifo e Maria

⁽²²⁾ GARDINER, p.81.

José Marinho (São Paulo: Abril Cultural, 1984).

Banquete: in vino veritas, trad. Álvaro Ribeiro (Lisboa: Guimarães, 1953).

Desespero humano: doença até a morte (Porto: Tavares Martins, 1947).

Tratado do desespero, trad. José Xavier de Melo Carneiro (Brasília: Ed. Brasília, 1969).

Conceito de Angústia Soren Kierkegaard, trad. Torrieri Guimarães (São Paulo: Hemus, 1968).

Conceito de Ironia (Petrópolis: Vozes, 1991).

O matrimônio (Campinas: Psy, 1994).

Migalhas Filosóficas (Petrópolis: Vozes, s.d.)

Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (Lisboa: Edições 70, 1986).

Temor e Tremor (São Paulo: Ediouro, s.d.).

UMA ANÁLISE DA MODERNA SOCIEDADE DISCIPLINAR PANÓPTICA EM FOUCAULT, BENTHAM E KAFKA

Ricardo Henrique Arruda de PAULA¹

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar uma análise da fundamentação proposta por Jeremy Bentham, Michel Foucault e Franz Kafka da sociedade moderna e de seus meios de “vigilância”, “controle” e “correção” (punição) dos indivíduos-cidadãos. Esses meios efetivam e reescrevem, através da técnica e da ideologia dos poderes dominantes, o estabelecimento de liames que robustecem a atual sociedade dos limites e sinalizam para a condução com o mínimo de conflito dentro do processo civilizatório.

Os livros básicos desta análise são “O Panóptico”, (2000) de Bentham, “A Verdade e as Formas Jurídicas”, (2001a), de Foucault e “O Processo”, (1989) e “Na Colônia Penal”, (1998), de Franz Kafka.

Propõe-se aqui, portanto, verificar o crescimento, dentro do processo civilizatório ocidental moderno, dos meios de controle ou continência das ações e pulsões humanas, que favoreceram, dessa

⁽¹⁾ Mestre em Filosofia pela UECE e Mestre em Direito pela UFC.

forma, à criação de um sistema social racional, com meios de observar, reprimir e até prever algumas ações, prescrevendo-as sob a forma de normas favoráveis ao sistema ou desfavoráveis a ele e, portanto, neste caso, passíveis de punição.

A análise filosófica comparativa dos meios idealizados por Foucault, Bentham e Kafka da atual sociedade é de vital importância para a compreensão do fenômeno da contenção dos impulsos pessoais, marca indelével que rege a saída do homem do estado de natureza para o de indivíduo-cidadão, transformando, inclusive, conceitos daquilo que seria natural no mundo das pulsões, em artificial no mundo da civilização.

O PANÓPTICO

O termo “Panóptico” significa aquele que tudo ver. Inicialmente desenvolvido por Jeremy Bentham (2000), o “Panóptico” seria o protótipo de um edifício com função disciplinar de escola, prisão, hospital, asilo, etc. A forma do edifício seria circular² e fechada, formando uma grande redoma de modo que proporcionasse a um observador “onividente”, posicionado em uma torre no centro do edifício, inspecionar e controlar todas as pessoas que estivessem dentro do prédio, (Bentham, 2000:17s). A visão e audição dos confinados seriam limitadas por esse censor “onividente”, (Bentham, 2000:19), que faria a mediação entre o conteúdo e a quantidade de informações, luz, sons e discernimento dos confinados.

A contenção dos sentidos e da livre percepção, somada à possível previsão racional das condutas individuais, conjecturadas por normas reguladas ou legitimadas pelo Estado, são novidades trazidas pela sociedade moderna. Na sociedade feudal, por exemplo, os corpos eram intimidados e disciplinados através da religião e da crença (ou medo) em Deus. Ela - a religião - compelia os indivíduos através de regras morais que estariam fundamentadas em um Ser de conhecimento absoluto, à observância da disciplina na manifestação dos desejos e

⁽²⁾ Foucault, 2000:87.

gostos particulares. Enquanto na sociedade feudal a privação da naturalidade era um benefício positivo para o engrandecimento espiritual do sujeito, na sociedade moderna *panóptica* a sociedade de contenção tem como objetivo civilizar através da educação dos corpos e do artificialismo da vida comunitária.

No modelo “Panóptico”, pois, tudo seria mensurado, calculado, controlado e avaliado. Não haveria desperdício, nem tempo ocioso, todas as ações seriam direcionadas a um objetivo último e a uma razão prática percebida, em parte, pelo observador “onividente” e, por completo, pela máquina Estatal que a autorizaria.

Subjacente a tudo isso, por conseguinte, o “Panóptico” reprimiria a contingência ou a espontaneidade, incutindo em cada indivíduo confinado a noção de estar sendo vigiado e, também, de estar inserido em um “mundo” contra-natural. Todos os corpos colocados em “cena” sob a visibilidade, transparência e vigilância, do “olhar que tudo vê”, auto-imprimiriam a sensação de estar o tempo inteiro sob inspeção³, provocando em cada um, além da vigilância exterior, a sugestão psicológica de policiamento intermitente e, conseqüentemente, a contenção através da observação das regras que objetivam o bem-estar coletivo por meio da ortopedia social⁴.

O eídós legitimador do sistema de Bentham como um modelo universal, apto a ser empregado indistintamente em qualquer sistema social, é o da institucionalização de um forte mecanismo de poder político que se pauta pela vigilância ininterrupta dos indivíduos-cidadãos e no favorecimento dos mecanismos de controle e correção de suas ações. Em conseqüência, o sistema *benthamiano* promove a supremacia do poder político na condução das vidas, como também

⁽³⁾ Bentham, 2000:25: “... as pessoas a serem inspecionadas devam sempre sentir-se como se estivessem sob inspeção ou, pelo menos, como tendo uma grande possibilidade de estarem sob inspeção. Não apenas isso, mas quanto maior for a probabilidade de que uma determinada pessoa, em um determinado momento, esteja realmente sob inspeção, mais forte será a persuasão – mais intenso, se assim posso dizer, o *sentimento* que ele tem de estar sendo inspecionado”.

⁽⁴⁾ Foucault, 2000:86.

institui um modelo de sociedade de contenção, que imprime em cada indivíduo - de forma psicológica, cultural, ideológica e filosófica - uma programação pedagógica que deverá ser observada durante a sua inserção no processo civilizatório.

FOUCAULT E KAFKA NA SOCIEDADE DISCIPLINAR

O universo claustrofóbico e meta-individualista do "Panóptico" de Bentham se aproxima da condução jurídico-disciplinar *kafkiana*. Tanto na obra "O Processo", quanto "Na Colônia Penal", Kafka formula um "mundo" jurídico-disciplinar que permanece oculto - em sua forma procedimental - da visão da maioria dos indivíduos, mas onde o desdobramento do resultado da ação estatal promovida por "técnicos" a serviço do poder político dominante, tolhe a liberdade, frustra a espontaneidade e confina o indivíduo a um "mundo" de contenções.

Os protocolos herméticos e racionais que motivam os procedimentos estatais no universo *kafkiano* - tanto o processo jurídico, (Kafka, 1989) quanto o "aparelho" disciplinador exibido na colônia penal, (Kafka, 1998) - trazem consigo a dimensão do poder controlador colocado acima das vontades pessoais, voltado para a vontade coletiva e, portanto, a análise da naturalidade e espontaneidade como formas a ser ultrapassadas diante da imagem do processo civilizatório.

Todas as ações dos indivíduos são observadas e a liberdade, antagonicamente, convive com a faculdade do Estado de poder dispor dos corpos e mentes. Na colônia penal, o "aparelho" utilizado para a punição é um arquétipo da modernidade, muito embora também do método bisonho que deverá ser modificado por uma forma mais sutil de poder. O rastelo do "aparelho" imprime nas costas do transgressor a sentença sem que ele possa conhecê-la (visualizar). O indivíduo está despido, sem informações sobre o que acontece consigo ou sobre sua pena, (Kafka, 1998:36). A tecnologia política de punição dos corpos indica que o punido confrontou as regras do jogo e deverá retornar a elas.

Todo o esforço punitivo aplicado ao corpo do apenado é válido como uma penalidade que tem o caráter correccional do comportamento que ofereceu perigo ao sistema social dominante. A idéia da aplicação da pena como motivo para agrupar o indivíduo, ou “normalizar” suas condutas⁵, diferencia-se dos métodos de suplício dos corpos que existia na sociedade feudal⁶. A punição pedagógica inclui o indivíduo punido, inclusive quando o exclui temporariamente da sociedade (penitenciárias, hospitais psiquiátricos, etc.).

Estas são características que assemelham os sistemas “Panóptico” e o jurídico-disciplinar *kafkiano*. Em ambos temos a presença de mecanismos de contenção que estão além do particularismo dos indivíduos. Nos dois, também, temos a administração e fundamentação das regras do sistema (jurídicas, comportamentais, éticas, etc.) pela superestrutura. O arcabouço supra-individual filtra todo o contato do indivíduo (confinado ou punido) com o meio ambiente. A visibilidade, ou compreensão do “mundo” por completo foge da capacidade individual.

A CONTRUÇÃO ÉTICA E JURÍDICA DA VERDADE EM FOUCAULT

Foucault explora o *panoptismo* em nível de uma questão que envolve toda a atual sociedade moderna. O *panoptismo* no viés *foucaultiano*, não é só um mecanismo de controle dos corpos para o bom andamento do processo civilizatório da modernidade, mas, também, um processo que favorece a valorização dos corpos à medida que os mercantiliza de acordo com suas aptidões (técnica, ética, comportamental, etc.) em ser englobado pelas normas sociais enquanto força de trabalho. A sociedade age no indivíduo na desenvoltura de modelagem de sua liberdade, que (re) direciona-o de acordo com a vontade política do poder em evidência.

⁽⁵⁾ Foucault, 2000:114.

⁽⁶⁾ Foucault, 1989:13.

A vigilância sobre os corpos e mentes se desdobra, portanto, no enraizamento de outras formas de controle que vêm de modo hábil, e que são tipos de poderes encontrados nas sociedades modernas. O poder político legitima outras formas de poder: o econômico, o jurídico e o epistemológico. Todos trabalhando em conjunto na (re) integração dos indivíduos dentro do processo civilizatório moderno.

Assim, a função do *panoptismo* seria a transformação dos corpos em imagens exemplares ou restituídas dentro do sistema social, na medida em que cada um deles é a representação do consenso, de uma vontade geral, de um pacto pré-existente e dimensionado historicamente.

Esse consenso, expressão reivindicada pelo poder político dominante, disciplina e condiciona a conclusão do que seja a verdade e o que seja contra esta verdade dentro do campo ideológico que se vincula ao poder político dominante. A construção do discurso sobre o que é a verdade dentro de uma sociedade panóptica leva em consideração o privilégio pela opacidade e transparência como díades antagônicas e, ao mesmo tempo, únicas e fraternas. Aquilo que se porta fora do alcance da maioria das pessoas, é sublimado e alcançado enquanto norma consensual que se auto-impõe como verdade para a maioria de forma indiscutível e sem conflitos.

Conceber uma situação como verdadeira é remetê-la às normas supra-individuais na tentativa de encontrar lá, a sua prescrição na forma positivada ou no *éthos* estrutural da sociedade. É dessa forma que o terminismo axiológico - principalmente o jurídico e o psicológico - emprega sua função de incluir ou (re) incluir indivíduos dentro do sistema social, prescrevendo aquilo que é verdade válida ou inverdade dentro do campo político dominante. Quem são os indivíduos-cidadãos de comportamento normal e quem não os tem, portanto, os anormais, (Foucault, 2001b); outras classificações, segundo Foucault, (2001a: 118), como a conceituação de "devassidão" no meio operariado, serviram para invocar, em nome da higiene, ética, etc., um maior controle do tempo livre dos trabalhadores. O tempo dos homens passou

a ser objeto de controle na sociedade industrial, (Foucault, 2001a:116s).

Não se chega assim a um relativismo, mas a um utilitarismo, muito embora Foucault, ao contrário de Bentham, não assuma ser esta a intenção do sistema panóptico inserido nas modernas sociedades.

A construção ética e jurídica da verdade, portanto, se rege a partir da dimensão política do poder que a valoriza. A verdade como uma essência universal e, portanto, absoluta, é uma ficção do poder que, por sua vez, é resultado histórico de dissensos e consensos.

Por conseguinte, o processo de Josef K., seu julgamento e condenação, fazem parte de uma trilogia constitutiva do poder de valorar, ou de dizer a verdade legitimada pelo Estado e pelo consenso, dentro daquela sociedade. A construção ética e jurídica da verdade, pois, não é fruto de uma descoberta, mas de um desenvolvimento histórico, que em dado momento foi vencedor dentro de um conjunto de relações de poder, e se materializou dentro de uma determinada sociedade.

CONCLUSÃO - A ARTE DE PREVENIR E CORRIGIR

Dentro da perspectiva que acima expusemos, os modelos de Bentham, Kafka e Foucault são modeladores das deformidades sociais. A vigilância ostensiva dos corpos centrada naquilo que é a verdade para o observador e que, por sua vez, é a verdade legitimada e regulada pelos mecanismos estatais, representa a manutenção do corpo político-social e estabelece o bom funcionamento do processo de civilização.

Instituições educacionais, tanto educam preventivamente os seus alunos contra os males sociais ou naturalismos, quanto os corrigem quando desobedecem à verdade consensual. São instituições profiláticas, mas, também, correccionais. O mesmo exemplo pode ser dado aos hospitais-manicômios, ou às prisões.

Contudo, além das instituições existe a verdade estabelecida dentro da sociedade, sedimentada no *éthos* popular, que faz o papel de observador informal dos acontecimentos. Um consenso arbitrado tacitamente pela sociedade estabelece um regime policialesco e, ao mesmo tempo, invasor das atitudes do outro.

O estabelecido dentro do conjunto social faz a manutenção do próprio sistema e recria-o a todo o instante. Independente, portanto, das condições previstas pelo Estado ortopédico, a sociedade panóptica cria recursos para conter e punir as ações individuais que vão desde a reprimenda demonstrada através do riso sarcástico, (Foucault, 2001a:21), até as formas mais rudimentares de violência que a sociedade recria e atualiza. Formas e fórmulas são inventadas e atualizadas para criar um espaço comunitário artificial, onde as condutas prescritas como diferenciadas ou perigosas são modificadas e reintroduzidas em um “mundo” ordenador e vigilante, que é a realidade panóptica.

BIBLIOGRAFIA

- BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 7ª edição, Petrópolis, Vozes, 1989.
- _____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro, Nau, 2001a.
- _____. **Os anormais**. São Paulo, Martins Fontes, 2001b.
- KAFKA, Franz. **O processo**. 2ª edição, São Paulo, Editora Brasiliense, 1989.
- _____. **Na colônia penal**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

CASSIRER, ERNST. *A Filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 416 p.

A presente resenha refere-se ao primeiro volume da obra *A Filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem*, publicado em 1923 por Ernst Cassirer (1874-1945), um dos mais iminentes representantes da Escola de Marburgo. O segundo volume dessa obra trata da questão do mito e da religião, e o terceiro refere-se ao conhecimento.

Nas suas pesquisas aparece sempre uma tentativa de explicar o homem procurando entendê-lo e interpretá-lo nas suas mais diferentes dimensões. E, seu grande marco foi determinar a importância dos símbolos na cultura humana. Para ele, as formas fundamentais de compreensão do mundo são formações simbólicas que realizam o ser, tais como o mito, a arte, a linguagem, o conhecimento entre outros. E, é do conhecimento profundo de cada uma dessas dimensões simbólicas que se pode dar forma e sentido ao mundo, estruturar seu entendimento, criar mundos de significados e trabalhar a experiência.

Mas, nessa especificação de cada uma destas formas simbólicas, não podemos perder de vista o caráter de unidade, de um todo orgânico, que elas devem abarcar para poder explicar o ser em toda sua complexidade. Cassirer sabe que seu projeto é ambicioso e perigoso neste sentido de trabalhar cada uma destas categorias simbólicas sem perder de vista o aspecto da universalidade, próprio da filosofia.

Então, Ernst Cassirer define o homem como um animal simbólico e não apenas racional, político ou social. Somente como ser

simbólico, inserido num ambiente cultural, o homem é capaz de expressar sua espiritualidade, sua subjetividade, abstrair as relações podendo assim, “entender” seu passado e “prever” seu futuro. O que verdadeiramente caracteriza e diferencia o ser humano em relação às demais espécies vivas, e que o conduz à civilização, só pode ser representado pela variedade e pela riqueza das formas da vida cultural do homem; e estas formas da vida são as formas simbólicas, a saber, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história e a linguagem.

Neste volume que trata especificamente da linguagem, Cassirer se propõe um projeto ambicioso e complexo, como ele mesmo destaca, não conseguindo seguir uma orientação filosófica preestabelecida, tendo, ao contrário, buscado uma metodologia própria permanentemente. Isto porque, os filósofos da linguagem, muitas vezes, acabaram por ser reducionistas demais, tratando a linguagem como evento isolado ou independente; outros estabeleceram como ideal metodológico o positivismo e o psicologismo; uns subordinaram o problema da expressão lingüística ao da estética; alguns ainda trataram a lógica, a ética, a estética, a religião como partes independentes, ficando os problemas da linguagem subordinados aos da estética.

Por isso, faz um longo “passeio” pela filosofia, recorrendo às fontes consultadas para justificar-se ou negar sua posição. Parecem ser de grande valia para as pesquisas de Cassirer, os trabalhos em lingüística desenvolvidos por Wilhem von Humboldt, pois é com ele que se tem não apenas a idéia de uma visão realmente universal da linguagem, mas a tentativa de aproximar esse postulado da filosofia idealista a uma realização científica concreta.

Então, Cassirer nos propõe como uma espécie de solução para esse dilema metodológico idealista-empirista, qual seja, “*formular de maneira geral e sistemática as **questões** da investigação lingüística, mas, por outro lado, derivar as **respostas**, caso a caso, da pesquisa empírica. (...) necessário obter uma visão de conjunto tão ampla quanto possível, não apenas dos fenômenos referentes a determinada família lingüística, mas também da estrutura de diferentes famílias lingüísticas,*

acentuadamente divergentes umas das outras no que diz respeito ao seu embasamento lógico.”

Na sua profunda consulta a tão vasta literatura, manteve-se fiel ao seu projeto pois, na medida em que constatava o caráter multifacetado dos fenômenos lingüísticos, também percebia como os fatos individuais e particulares se elucidavam mútua e espontaneamente, e se inseriam num contexto geral e coerente. Cassirer objetiva descrever e demonstrar este contexto e não apenas fazer o estudo dos fenômenos isolados.

Como neo-kantiano, Cassirer trabalha com as categorias universais, mas vai além delas. Para ele, *a priori* há a capacidade de simbolizar, esse é o aspecto universal que caracteriza o ser humano. *A posteriori*, temos a religião, a linguagem, o mito, a arte, o conhecimento como expressões dessa capacidade de simbolizar. Kant concebe as categorias universais *a priori* e fixas; Cassirer vai além, pois entende a cultura como modo que permite uma análise mais complexa para explicar o homem; o mundo do humano instala-se através das formas simbólicas, da interpretação dos fenômenos.

Cada uma destas manifestações contém as suas próprias configurações simbólicas, mas possuem uma origem espiritual de certa forma comum. Não se fundem, nem são derivadas umas das outras, pois cada uma delas, designa uma determinada forma de compreensão, e é nesta e através desta forma de compreensão que se constitui um aspecto particular do real.

Trata-se de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, à sua “auto-revelação”. E mais, são múltiplas tentativas de transformar o mundo passivo das impressões em um mundo de “pura expressão espiritual”. Essas formas simbólicas caracterizam-se por nos fornecer os materiais com os quais nós construímos o mundo do “real” e do espiritual, o mundo do Eu.

Então, Cassirer destaca que, o conceito de conhecimento por mais universal e extenso que seja, representa apenas uma particularidade da totalidade das apreensões e interpretações espirituais

do ser. Acaba por submeter a multiplicidade dos fenômenos à unidade do “princípio da razão suficiente”.

O signo fonético, matéria de formação da linguagem, constitui-se em elo entre o subjetivo e o objetivo, como a energia interior que se traduz e se objetiva em algo exterior. O som seria o elemento mediador entre o objeto e o ser humano; a linguagem seria esse elemento entre o homem e a natureza, a fim de elaborar e assimilar o mundo dos objetos.

Cassirer destaca nesta constatação acerca da linguagem proposta por Humboldt, como um fator válido para toda espécie e toda forma de simbolização. E diz: *Em cada signo que ele projeta livremente, o espírito apreende o ‘objeto’ e, ao mesmo tempo, apreende a si mesmo e a própria legalidade que determina a sua atividade formadora de imagens. E é somente esta interpenetração peculiar que prepara o terreno para a determinação mais profunda da subjetividade e da objetividade”.*

A linguagem, o mito, a arte e a ciência são as expressões que formam o ser; não são meras cópias de uma realidade existente mas, ao contrário, contém as linhas gerais do movimento espiritual, de todo processo ideal através do qual, em nós, o real se constitui como pluralidade e unidade, como configurações múltiplas unificadas por meio de uma unidade de significação.

Então, constatamos que Cassirer não só inova ao conceber o homem como animal simbólico, mas também ao trilhar um caminho inusitado, extenso e complexo nas várias criações das formas simbólicas. E mais, entendemos que, o objetivo a que se propõe neste livro que ora resenhamos, é atingido com grande profundidade, pois usando as palavras do próprio Cassirer: *“o ponto de vista fundamental sobre o qual repousa a concepção deste livro: a convicção de que a linguagem, tal como todas as funções básicas do espírito humano, somente encontrará a sua elucidação filosófica dentro de um sistema geral do idealismo filosófico”.*

Daniela Colturato AIDAR
Mestranda em Filosofia - Ética
PUC-Campinas - Bolsista CAPES

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA *PHRÓNESIS*

- A Revista *Phrónesis* publica artigos e resenhas sobre Ética de autoria de pós-graduandos, podendo excepcionalmente acolher a contribuição de professores.
- Os artigos não devem ultrapassar o limite de 20 laudas, digitadas em Word, fonte Times New Roman 12.
- A configuração da página deve ser: margens superior e inferior 3,0; esquerda e direita: 2,5cm e o espaço entre linhas deve ser 1,5.
- O título deve vir centralizado e o nome do autor à direita, com indicação da instituição a que pertence.
- Os artigos devem conter um resumo e pelo menos três palavras-chave.
- As notas devem ser feitas no rodapé.
- A bibliografia completa deve constar no final. Sobrenome (caixa alta), nome, título em itálico, nome do tradutor, quando pertinente, cidade, editora e ano de publicação.
- Os artigos devem ser remetidos em disquete e cópia impressa para:
Revista *Phrónesis*
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da
PUC-Campinas
Praça Imaculada, 105 - Vila Santa Odila
CEP 13045901 - Campinas (SP)
- Informações podem ser obtidas através do endereço eletrônico:
mestif@puc-campinas.br

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing
Rua Pedro Álvares Cabral, 183 - Campinas - S.P. - Fone Fax (19) 3255-6311
beccaripropag@uol.com.br

Impresso por: GRÁFICA E EDITORA TECLA TIPO LTDA
Fone: (19) 3216-5566 - E-mail: gtt@teclatipo.com.br

TECLA TIPO[®]
TECLA TIPO

