

ISSN 1415-6261

# Phrónesis

---

Volume 6 - Número 1  
Janeiro - Junho 2004

---

Revista de Ética

**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Pós-Graduandos  
em Filosofia  
PUC-Campinas

**Volume 6 - Número 1**

**Janeiro - Junho 2004**

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. Marco Antonio Carnio

**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. Pe. 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**

**COORDENADOR:** Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

**FACULDADE DE FILOSOFIA**

**DIRETOR:** Prof. Tarcísio Moura

# Phrónesis

## - PUBLICAÇÃO SEMESTRAL -

### Conselho Editorial

Adriano Correia – UFBA  
Adriano Naves de Brito – UFG  
Alcino Eduardo Bonella – UFU  
Álvaro Luiz Montenegro Valls – UNISINOS  
Antonio Trajano Menezes Arruda – UNESP  
Constança Marcondes Cesar – PUC-Campinas  
Darlei Dall’Agnol – UFSC  
Delamar José Volpato Dutra – UFSC  
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  
Marconi Pimentel Pequeno – UFPb  
Maria Cecilia Maringoni de Carvalho – PUC-Campinas  
Maria Clara Marques Dias – UFRJ  
Nelson Gonçalves Gomes – UnB  
Nythamar Fernandes de Oliveira – PUC-RS  
Oswaldo Giacoia Jr. – UNICAMP  
Ricardo Bins di Nápoli – UFSM  
Sonia T. Felipe – UFSC

## SUMÁRIO

EDITORIAL ..... 7

### ARTIGOS

O estado da arte em Ética Empresarial ..... 11  
*José Antonio Trasferetti*

Kant e o mal radical ..... 41  
*Adriano Correia*

Ceticismo e Ética ..... 57  
*Kátia Mortari Ramos Fonseca*

Para Além do Princípio de Permissão de Tristram Engelhardt ..... 89  
*Alexandre da Costa*

A reformulação do Utilitarismo Clássico na Ética de Hare ..... 115  
*Giovani Mendonça Lunardi*

A negatividade em Herbert Marcuse ..... 133  
*Eduardo Barbosa Lenzi*

O bom cidadão e a obediência sob o governo de leis: Teoria da  
justiça benthamiana ..... 153  
*Juscelino Vieira Mendes*

O desespero do fim ..... 189  
*Atanásio Mykonios*

## EDITORIAL

A Revista *Phrónesis* tem orgulho em apresentar os seguintes artigos nesta nova edição: “O estado da arte em Ética empresarial” do Prof. Dr. Pe. José Trasferetti, da PUC-Campinas; “Kant e o mal radical” de Adriano Correia da UFBA; “Ceticismo e ética” de Kátia Mortari Ramos Fonseca da PUC-Campinas; “Para além do princípio de permissão de Tristram Engelhardt”, de Alexandre da Costa, mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e prof. de Filosofia na PUC-Minas, campus Poços de Caldas; “A reformulação do utilitarismo clássico na ética de Hare” de Giovani Mendonça Lunardi mestre em Filosofia pela UFSC e prof. da UDESC; “A negatividade em Herbert Marcuse” de Eduardo Barbosa Lenzi, da PUC-Campinas; “O bom cidadão e a obediência sob o governo de leis: teoria da justiça benthamiana” de Juscelino Vieira Mendes, PUC-Campinas; “O desespero do fim” de Atanásio Mykonios, PUC-Campinas; “O problema do cogito: Descartes, Nietzsche, Ricoeur” de Rui Teixeira Randi, PUC-Campinas e para finalizar, o artigo “Michel Foucault e o espaço do mundo: a ética do cuidado de si como prática da liberdade” de Rodolfo Jacarandá, doutorando pela Unicamp.

Agradecemos a colaboração de todos e esperamos que este espaço seja uma contribuição para a reflexão filosófica séria e comprometida com uma sociedade mais crítica e construtiva.

**Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
Stricto Sensu em Filosofia da PUC-Campinas

# O ESTADO DA ARTE EM ÉTICA EMPRESARIAL

**José Antonio TRASFERETTI**  
(PUC-Campinas)

## RESUMO

O texto procura discutir o estado da arte em Ética Empresarial para aprimorar o campo das pesquisas e da prática social neste ramo tão complexo do saber. A Ética Empresarial surge no momento atual como uma forma significativa para aplicar os conceitos de ética no mundo dos negócios. Numa sociedade cada vez mais globalizada a Ética Empresarial torna-se um conceito extremamente importante para garantir o mínimo de seriedade nos comportamentos sociais envolvendo a comunidade produtiva.

**Palavras-chave:** Ética, Empresa, Sociedade.

## 1. INTRODUÇÃO

A filósofa Jacqueline Russ em seu livro “Pensamento Ético Contemporâneo” questiona a possibilidade de existência de uma “ética dos negócios” pois segundo ela na “esfera dos *business* todos os golpes parecem permitidos, dado que a preocupação fundamental de uma firma é, por definição, sua sobrevivência” (RUSS, 1999, p.158).

Segundo Victor Scherrer citado por Jacqueline Russ foi ao fim dos anos 60 que a ética da empresa começa a se desenvolver, de modo especial nos Estados Unidos. Devido a uma série de problemas morais nas empresas sentiu-se a necessidade de uma reflexão ética sobre o comportamento de empresários e trabalhadores. Nos anos 80, a reflexão sobre a ética dos negócios ganha as academias, tendo, inclusive, sendo aberto em *Wall Street*, sob a direção dos jesuítas, um centro de reflexão moral para os banqueiros católicos. Em 1985 segundo Scherrer, citado por Russ, “mais de 500 cursos sobre o tema se organizam nas *business schools* e mais de 40.000 estudantes se inscrevem neles. Mais de  $\frac{3}{4}$  das grandes empresas dos Estados Unidos teriam, assim, um código de conduta e instaurariam comitês de ética” (RUSS, 1999, p.159). Também na Europa, nos grandes centros acadêmicos, surgem estudos sobre ética dos negócios. Jacqueline Russ se pergunta como interpretar esta febre? Afirma a filósofa: “quando a empresa está em busca de alma, que significam esta ética dos negócios e essa preocupação espiritual? Por que esta busca de regras de conduta para os protagonistas da esfera das empresas?” (RUSS, 1999, p.160).

Com a globalização a preocupação com a ética empresarial aumentou. Empresas de todas as partes do mundo buscam uma atitude mais ética em seus comportamentos em sociedade. O comportamento ético tornou-se a base da seriedade e competência de uma empresa. Neste mundo globalizado os caminhos mudaram. Não existe mais um “eu” a ser preservado. Para Otavio Ianni, vivemos numa era de economias-mundo. Assim diz: “a história moderna e contemporânea pode ser vista como uma história de sistemas coloniais, sistemas imperialistas, geoeconômicos e geopolíticos. Cujo cenário da formação e expansão dos mercados, da industrialização, da urbanização e da ocidentalização, envolvem nações e nacionalidades, culturas e civilizações” (IANNI, 2000, p.30). O mundo está cada vez mais global. Exerce papel importante o fluxo do livre comércio, capital informação e tecnologia.

Entretanto, quanto mais nações estiverem ligadas à economia mundial, maior será o consumo dos produtos, a troca das experiências, o crescimento do mercado. Para Ianni, “por economia mundial entende-se a economia do mundo globalmente considerado, ‘o mercado de todo o universo’, como já dizia Sismondi. Por economia-mundo, termo que forjei a partir do alemão *Weltwirtschaft*, entendo a economia de uma porção do nosso planeta somente, desde que forme um todo econômico” (IANNI, 2000, p.30). Pois bem, apesar de já estarmos vivendo numa economia globalizada com sérias conseqüências para o mercado global, a ética empresarial em nível de pesquisas e estudos está distante da realidade. As empresas ainda não conseguiram equacionar corretamente suas preocupações naturais com o lucro e a qualidade ética de suas ações. Nossa pesquisa mostrou que nos locais pesquisados ainda são poucos os livros disponíveis nas bibliotecas e o estudo da ética empresarial não tem sido dos mais frutíferos.

O Caderno de Resumos do *VII Encontro de Iniciação Científica* da PUC-Campinas mostra que não existe nenhum estudo nesta área. Os professores da área de Contabilidade, Economia e Administração não têm desenvolvido temas na área de Ética Empresarial. Com isto os próprios alunos perdem uma excelente oportunidade para desenvolver seus conhecimentos. No mundo atual, os comportamentos das empresas são questionados pela comunidade. A sociedade quer saber qual tem sido a colaboração das empresas para uma série de questões relevantes. Assim, diz o professor Hilário Franco, “atualmente, as empresas são questionadas pela comunidade, que deseja ser informada sobre os assuntos políticos, ecológicos e morais, tais como poluição, desperdícios de recursos naturais, vantagens tiradas de crises, abuso de autoridade, segurança de usuários e consumidores, qualidade de vida, pagamentos inadequados, corrupção, manipulação subliminar, sexismo, racismo, apoio a certos regimes políticos e, especialmente, benefícios pessoais por administradores e executivos que colocam seu próprio interesse à frente dos investidores” (FRANCO, 1999, p.354). Ora, esta atitude da comunidade, questiona as práticas empresariais e suas responsabilidades para com o desenvolvimento do

planeta em seu conjunto. O mundo empresarial possui um compromisso com o planeta. As relações empresariais estão diretamente ligadas às transformações sociais e humanas. Sua presença entre nós gera expectativas, mudanças, trocas de conhecimento. Neste mundo marcado pela competição, busca do lucro, fortalecimento do mercado, a ética empresarial precisa ocupar o seu espaço como instância crítica de um ambiente normalmente hostil às boas regras de conduta. Tarefa nada fácil, mas ao mesmo tempo, fascinante. Espero que esta pesquisa tenha contribuído para mostrar nossas carências e necessidades. Desafio para todos!

## 1.2 - Objeto da Pesquisa

- Levantamento bibliográfico sobre Ética Empresarial, através do “Estado da Arte” pesquisado em duas bibliotecas de Universidades;
- Levantamento bibliográfico em geral sobre Ética Empresarial como referencial teórico no campo da Filosofia;
- Apontar os resultados como perspectivas de um tema-estudo que venha solidificar o campo da Filosofia.

## 1.3 - Justificativas

A pesquisa centra-se em montar um estudo sobre tudo que já foi abordado na área de Ética Empresarial, no campo bibliográfico e publicado no Brasil. Assim, pontuamos a relevância deste tema e sua implicabilidade na sociedade pós-moderna.

Fizemos uma pequena separação entre ética e moral no campo da definição para podermos aplicar esta distinção na abordagem da ética ou da moral empresarial. Klaus Leisinger e Karin Schmitt (2001) em seu livro sobre Ética Empresarial assim definem os termos: “moral empresarial é o conjunto daqueles valores e normas, que, dentro de uma determinada empresa, são reconhecidos como vinculantes. A ética

empresarial reflete sobre as normas e valores efetivamente dominantes em uma empresa, interroga-se pelos fatores qualitativos que fazem com que determinado agir seja um agir “bom”.

Deste modo, “como ética aplicada ela tem como meta estabelecer, através do acordo com as pessoas atingidas pelo agir empresarial, normas materiais e processuais que foram postas em vigor na empresa como possuindo caráter vinculante (LEISINGER; SCHMITT, 2001). Com isso visa-se restringir os efeitos conflituosos do princípio do lucro na direção das atividades empresariais concretas. Em sentido amplo este modo de pensar baseia-se na idéia de um contrato social segundo o qual os membros da sociedade se comportam de uma maneira harmoniosa, levando em conta os interesses dos outros” (LEISINGER; SCHMITT, 2001).

As mesmas metas primárias que são colocadas para as pessoas individuais valem para as empresas, ou seja, a de sua existência, a de sua liberdade de ação e a de sua solidariedade, entendida no sentido de cooperação. Por isso, a ética empresarial necessariamente se refere àquele conjunto de ações e medidas que podem ser harmonizadas com a garantia de existência da empresa no mercado, ou que a põem em risco. As pessoas individuais bem como as empresas precisam de liberdade de ação. Mais do que liberdade precisa de criatividade para que suas propostas e objetivos se concretizem efetivamente.

Nesta sociedade complexa, onde os valores e as conjunturas mudam rapidamente, as empresas e seus agentes precisam encontrar maneiras de se adequarem as graves transformações sociais e culturais. A empresa não pode esquecer do bem comum como meta prioritária. Além do seu próprio interesse ela precisa estar aberta à solidariedade e a cooperação com as pessoas. Ela possui uma responsabilidade social que não deve em hipótese alguma ser escamoteada. Entretanto, afirma Leisinger e Schmitt (2001), “a ética empresarial e as exigências dela derivadas não põem em xeque a tarefa econômica fundamental das

empresas. Elas são o elemento adicional que serve para estabelecer o critério de 'moralidade' para o desempenho desta tarefa".

Por um lado, os critérios éticos "confluem no processo de formação das metas empresariais e no estabelecimento das prioridades, por outro, a maneira de alcançar as metas estabelecidas está sujeita a uma análise qualitativa através dos questionamentos éticos" (LEISINGER; SCHMITT, 2001). Neste sentido, a empresa deve cuidar dos seus próprios interesses, mas também dos interesses da coletividade estabelecendo critérios normativos de uma ação prática que beneficie a todos.

Por isso, optamos para conhecer como anda a produção bibliográfica no Brasil e sua distribuição nas bibliotecas, utilizando o "estado da arte". No primeiro momento fizemos uma revisão de literatura, na área de ética empresarial e posteriormente o registro nas bibliotecas das Universidades.

#### 1.4 - Metodologia

O presente artigo é uma pesquisa qualitativa com métodos quantitativos, dentro do objetivo do Estado da Arte em Ética Empresarial, no qual pretende-se quantificar o número de livros, no Brasil, sobre este assunto. Utilizamos também técnicas de pesquisa bibliográfica e pesquisa documental.

O artigo, **O Estado da Arte em Ética Empresarial**, apresenta objetivos bem específicos. Naturalmente que cada estudo tem seu objetivo. No entanto, como explica (SELLTIZ, 1974) "podemos pensar que os objetivos de pesquisa se incluem em certo número de amplos agrupamentos: 1) familiarizar-se com o fenômeno ou conseguir nova compreensão deste, freqüentemente para poder formular um problema mais preciso de pesquisa ou criar novas hipóteses; 2) apresentar precisamente as características de uma situação, um grupo ou um indivíduo específico (com ou sem hipóteses específicas iniciais a respeito da natureza de tais características); 3) verificar a freqüência

com que algo ocorre ou com que está ligado a alguma outra coisa (geralmente, mas não sempre, com uma hipótese inicial específica); 4) verificar uma hipótese de relação causal entre variáveis". Disso decorre que os planejamentos de pesquisa variam de acordo com o objetivo da pesquisa.

Neste caso, optamos por determinar o "estado da arte" que tem o objetivo de "trabalhar e descrever o estado atual de uma dada área de pesquisa: o que já se sabem, quais as principais lacunas, onde se encontram as principais entraves teóricos e/ou metodológicos" (LUNA, 1998, p. 82). Nosso artigo trata, justamente, do estado da arte em Ética Empresarial para se tentar descrever o estado atual da área, no sentido teórico. Já no sentido empírico procuramos visitar duas bibliotecas de Universidades - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) - para demonstrarmos o que existe de bibliografia na área.

Em filosofia, o tema Ética é fundamental não só como suporte teórico, mas também como elemento presente nos mais variados campos, inclusive, nas empresas. No entanto, como o assunto ainda parece em desenvolvimento em alguns centros de pesquisa, optamos por esboçar um estado da arte para valorizar o referencial e legitimar o estudo. De acordo com Luna, o "estado da arte" tem a proposta também de atualizar os pesquisadores sobre os diversos assuntos, neste caso aqui, em ética empresarial.

"Entre as muitas razões que tornam importantes estudos com esse objetivo, deve-se lembrar que eles constituem uma excelente fonte de atualização para pesquisadores fora da área na qual se realiza o estudo, na medida em que condensam os pontos importantes do problema em questão" (LUNA, 1998, p. 83).

Portanto, **O Estado da Arte em Ética Empresarial** vem apontar resultados muito interessantes que contribuem para o desenvolvimento da deste assunto na Faculdade de Filosofia.

## 2. ÉTICA E MORAL

Os termos “moral” e “ética” se confundem. Muitas vezes estes termos são aplicados como sinônimos. Mas, na realidade, não o são. Por “moral” entendemos determinadas normas que orientam o comportamento prático - sobretudo, para com o próximo, mas também para com a natureza e para consigo mesmo.

A “ética” como ciência, ocupa-se com o tema de maneira descritiva e comparativa, mas também como uma avaliação crítica da moral. O termo “ética”, com o qual indicamos a reflexão ou o saber sobre o “*ethos*”, tem origem grega. Aristóteles, que o introduziu na filosofia ocidental, julgava desnecessário demonstrar a existência do “*ethos*”. Ela é evidente. O ser se manifesta não apenas na natureza, mas também na ação ou práxis humana: no *ethos* - hábitos, costumes, instituições - produzidos pela sociedade. O “*ethos*” refere à “morada” e à organização de um povo ou de toda a sociedade. Diferentemente da natureza, caracterizada pela necessidade e pela repetição do mesmo, o “*ethos*” é espaço de liberdade, de diferença.

Na concepção clássica, depois de assumida pelo cristianismo, a liberdade não é meramente subjetiva. Toda pessoa humana busca sua felicidade. Para Aristóteles, a felicidade consiste em buscar a sua própria realização enquanto ser humano, não somente em realizar o seu gosto de forma arbitrária. O bem maior para ele é à busca da felicidade em perspectiva social, ou seja, a felicidade do indivíduo está diretamente ligada à felicidade dos cidadãos, do coletivo. Na verdade é o próprio “*ethos*” da sociedade em que vive (seus costumes, suas leis, suas instituições) que indica o que é correto.

Na civilização ocidental e nos primeiros séculos cristãos a ética conheceu desdobramentos que convém ressaltar. O primeiro ponto da dimensão ética é a dimensão propriamente humana da existência. A pessoa humana não vive sem a natureza, nem sem o trabalho e a técnica, com que configura a seus fins a matéria. Mas é no agir livre, em busca de sua realização pessoais e sociais, que o ser

humano expressa o que lhe é próprio e exclusivo, o que constitui sua dignidade e o sentido de sua vida.

Neste sentido, toda cultura está permeada pela dimensão ética. Disso resulta evidente que a práxis humana não se limita a reproduzir a natureza, ou a produzir obras e comportamentos “naturais”, mas cria valores e símbolos. Neles, a humanidade expressa não apenas o que é, mas o que deve ser. A dimensão ética da cultura, sempre presente, tem sido explicitada e formulada de várias maneiras. Entre as mais antigas expressões da ética estão o mito e a crença. Recolhem as evidências éticas de um povo, sua tradição e sabedoria de vida, e as recobrem do prestígio do sagrado, de um poder divino legislador e julgador, que garante a objetividade e a força das normas. Todos os povos expressam, de alguma forma, sua concepção ética e é certamente a religião a forma mais comum e de maior autoridade, que legitima e conserva o “*ethos*”.

A ética, contudo, caminhou para a autonomia, distinguindo-se do religioso e do sagrado, especialmente na época moderna. Este processo de secularização representou uma grave crise da ética tradicional, ainda não resolvida. Este esforço de reflexão crítica vai esbarrar, desde cedo, com o conflito entre a exigência da universalidade da razão e a descoberta da diversidade e relatividade das culturas e instituições. Como reconduzir costumes diferentes aos mesmos princípios racionais e universais?

O problema torna-se ainda mais visível se considerarmos a distinção de dois aspectos da ética. Considerando a ética como ciência da ação (ou práxis) individual, o problema maior é o da razão que deve iluminar a liberdade do indivíduo e levá-lo a sua realização plena, à sua perfeição ou felicidade. Este primeiro aspecto da ética é designado por alguns como “moral” ou como problema da “moralidade”. Num segundo aspecto, considerando a ética como ciência da ação comunitária, ou da ação política, o problema maior é o de mostrar racionalmente a lei ou a ordem social que possa ser aceita livremente e reconhecida por todos como justa (CNBB, pp. 9-11).

## 2.1 - Ética empresarial

Podemos afirmar que até os anos 50, o conceito de “ética empresarial” não havia penetrado nos estudos acadêmicos e na linguagem comum da sociedade. Os aspectos morais das atividades econômicas eram abordados, quando o eram, no contexto da ética social, girando, sobretudo, em torno das questões trabalhistas. Foi o Papa Leão XIII com sua encíclica *Rerum Novarum* (1891) quem abordou inicialmente estas questões. Foi uma encíclica pioneira neste campo. Posteriormente, outras encíclicas papais abordaram questões deste teor. Só pelo final dos anos 60, as relações entre economia e sociedade atingiram um público mais amplo, o que possibilitou uma ampliação dos conceitos. Além da preocupação com o direito dos empregados, surgiram as questões em torno do direito das minorias, das mulheres, da proteção ambiental, da saúde, da segurança e tantas outras. O crescimento das novas tecnologias, dos sistemas de comunicação mundial, da globalização econômica e cultural também possibilitou um interesse maior pelas questões éticas no campo da economia e suas complexas relações.

A partir dos anos 60, não somente a economia tem sido abordada pela ética, mas todo agir social que possui alguma relevância tem sido submetido a uma reflexão de caráter ético. Toda instituição ou profissão com destaque na sociedade tem se preocupado com a aplicação da ética em suas funções. Desta maneira surgiu, no dizer da filósofa Jacqueline Russ, as éticas aplicadas, tais como: “ética ambiental”, “ética da mídia”, “ética da pesquisa”, “ética da política” e também a “ética empresarial”, ou ainda a “ética dos negócios”. De certa maneira, vemos nisto um sinal da necessidade de uma parada institucional, de uma reflexão e de um questionamento. Estamos realmente precisando pensar nossa sociedade e nossas ações sociais em bases éticas. Nunca a ética foi tão importante para a vida social. Sabemos que a moral de um povo é marcada por sua tradição e por sua cultura. Deste modo, as pessoas que atuam na economia são marcadas pela cultura, e, por conseguinte, também pelos conceitos morais do seu contexto. Segundo

Louis von Planta, “dentro de uma esfera cultural, ainda é viável estabelecer regras de comportamento moral e dar-lhes uma interpretação ética. Mas, com a quebra das barreiras e com a tendência para a criação de sociedades multiculturais, como também com a globalização que isto trouxe para a economia, as diferentes esferas culturais entram em choque umas com as outras, o que se manifesta de maneira particular no terreno da ética empresarial. Por um lado, isto nos força a respeitar as culturas dos outros, mas, por outro lado, também a manter de pé as bases de nossa própria cultura” (LEISINGER; SCHMITT, 2001, p. 09).

A grande dificuldade reside na aplicação dos princípios éticos em nosso cotidiano comercial. Atualmente, o indivíduo não está isolado do contexto social, sendo que o mercado é altamente moldado pela competição e pelo lucro desenfreado. A rápida e profunda transformação e a competição, muitas vezes, exagerada pela conquista de mercados, estão modificando os padrões de produção e organização do trabalho. De acordo com Corrêa (2001), “existem, em relação ao sistema capitalista de produção, duas versões diferentes sobre mudanças no processo produtivo. Uma que enfatiza a capacidade transformadora do capitalismo e outra que, em vez disso, enfatiza sua capacidade destrutiva. Mas o que há de novo, no atual processo de transformação, é o papel que desempenham o conhecimento e a informação, na própria produção e no consumo, explicitando que as mudanças na sociedade atual estão, também, intimamente vinculadas às novas tecnologias da informação”. Porém, as novas formas de organização produtiva necessitam de uma organização mais aberta, ampla, com poderes de decisão nas unidades locais e com a inteligência distribuída de forma mais homogênea.

Geralmente, sabemos que os trabalhadores são envolvidos de forma sutil ou mesmo, abertos, a entrarem no mercado com o desejo afinado de estabelecer vínculos de negócios onde nem sempre a ética fala mais alta. Talvez, deveríamos fazer a pergunta fundamental: como combinar êxito comercial com os princípios morais? Louis van Planta, afirma: “na maioria das empresas multinacionais, à vontade de se

comportarem de uma maneira capaz de ser eticamente legitimada é hoje claramente considerada como constituindo parte essencial de sua política de negócios. Alguns estados passaram mesmo a legislar sobre o tema. Estes esforços, no entanto, não fizeram grandes progressos, pois não se trata dos valores morais básicos a respeito dos quais em maior ou menor medidas todos estejam de acordo, mas sim, de transportá-los para a vida diária. Na maioria dos casos, esta transposição não ocorre nas diretorias e sim nos colaboradores que atuam 'na linha de frente', os quais muitas vezes se vêem num fogo cruzado entre o êxito comercial e os princípios morais. São, pois, os colaboradores que em seu dia a dia têm que interpretar as normas do comportamento ético. E aqui se torna evidente que - faltando ao indivíduo o pensamento ético - o dinheiro fala mais alto do que a moral" (LEISINGER; SCHMITT, 2001, pp. 09-10).

Deste modo, podemos afirmar que é necessário um trabalho sério de educação de base que não deve começar somente nas empresas, mas também na família, na escola, nas universidades, nas igrejas e em todas as instituições que exercem poder formativo sobre as pessoas. Pois, a convivência social enfrenta, na sociedade contemporânea, fatores comprometedores. Duas das idéias básicas que definiram a formação do cidadão durante o século XX - democracia e nação - acham-se hoje em processo de revisão. "Inúmeras análises da realidade política contemporânea identificaram os principais aspectos dessa crise, acentuada depois do otimismo generalizado que se seguiu à queda do Muro de Berlim" (CORRÊA, 2001).

Em termos sintéticos, essas análises sugerem que, ao "desaparecer o antagonismo entre dois sistemas políticos incompatíveis, as opções políticas com que o cidadão se defronta são pontuais e não globais". Outra questão importante em que o indivíduo enfrenta hoje é chamado de "*deficit* na socialização", característico da sociedade atual. "Vivemos um período no qual as instituições educativas tradicionais, particularmente, a família e a instituição de ensino, estão perdendo a capacidade de transmitir com eficácia valores e normas culturais de

coesão social” (CORRÊA, 2001). Portanto, a ética enquanto espaço de crítica e de formação pessoal é fundamental para o futuro da humanidade.

Neste sentido, é preciso refletir sobre a responsabilidade social das empresas; aprofundar a ética enquanto formadora de “empresas cidadãs”; descobrir o papel da ética do mundo das empresas e dos negócios; analisar as relações entre ética e a prática comercial-lucrativa; o papel das empresas com o futuro do planeta; aprofundar a relação entre trabalho profissional e postura ética; aprofundar as relações entre ética individual e coletiva. Estes tópicos são elementos que devem orientar os estudos no campo da Ética Empresarial nos próximos anos.

## 2.2 - Ética empresarial: pessoa e sociedade

Já citamos acima que as mesmas metas primárias que são colocadas para as pessoas, como indivíduos, também devem valer para as empresas. Porém, esta premissa não é aplicada na prática. Nos últimos 25 anos as empresas adquiriram direitos e deveres que antigamente só eram atribuídas as pessoas físicas. Dentre muitos, poderíamos indicar os seguintes:

- Empenhar-se e engajar-se a curto e em longo prazo pelo bem da empresa;
- Cuidar com responsabilidade da segurança e previdência de colaboradores e colaboradoras;
- Levar em conta da maneira mais ampla possível os interesses do mundo ambiente;
- Levar em conta da mais ampla possível os desejos dos consumidores;
- Produzir e oferecer a preços razoáveis produtos e serviços que sejam úteis, seguros, saudáveis e, sob o aspecto qualitativo, os melhores possíveis;

- Criar ou pelo menos manter vagas de trabalho;
- Engajar-se em favor do contexto social, apoiar as comunidades e assumir responsabilidade social, bem como, ultimamente em medida cada vez maior;
- Levar em conta os interesses de curto e longo prazo dos acionistas da empresa (LEISINGER; SCHMITT, 2001, pp. 24-25).

Estes pontos podem e devem inspirar as ações de uma empresa, pois além de conseguirem ampliar seus negócios estarão contribuindo com o bem estar da humanidade. Tentando colocar em prática estes ideais, a empresa e seus dirigentes estão equacionando do melhor modo possível aquilo que parece ser a tarefa mais difícil, ou seja, harmonizar a prática comercial-lucrativa com o agir moralmente bom.

O filósofo social Romano Guardini expressa muito bem nossas preocupações quando afirma: “Mas da essência de toda proposta realmente prática faz parte que ela seja exequível, isto é, que precise concretizar-se. Tentemos, portanto. Mesmo correndo o risco de que ela possa ter um colorido ‘moral’. Na verdade, mesmo os ‘realistas’ mais sóbrios, assim como os realizadores mais desvinculados de todos os ‘preconceitos’, contam com a existência de um número suficiente de pessoas que vivam a partir da moral, já tão desacreditada; pois são estas, e não os ‘espíritos livres’, que sustentam a existência” (LEISINGER; SCHMITT, 2001, p. 15).

Portanto, são muitos os pontos em que a ética empresarial se faz importante e relevante sob o aspecto do avanço da sociedade tecnológica e das mudanças da política, relação de trabalho das empresas, etc. A ética tem um importante papel a cumprir no mundo dos negócios. Na verdade, ela cumpre a função de ser formadora de cidadãos responsáveis, enaltece a responsabilidade como espírito empreendedor. Como crítica social e comportamental são fundamentais para o desenvolvimento social. Um país não se desenvolve sem ética social. A educação da cultura é parte intrínseca da atividade ética.

## 2.3 - Ética empresarial e globalização

Qual a relação entre a globalização e a ética empresarial? Esta pergunta permeou meus pensamentos enquanto desenvolvia esta pesquisa. A ética neste caso busca um caminho de regulamentação no mercado globalizado já que os conflitos determinam os passos neste campo. Para nós, a globalização é entendida como a “intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (GIDENS, 1991, pp.69-70).

Entretanto, surgiu um momento em nossa sociedade que as pessoas procuram o diálogo como forma comunicativa encurtando os caminhos. Com a globalização surgem novos caminhos, novos relacionamentos, novas perspectivas. Com o intuito de aproximar, integrar as diversas formas de vida, a globalização também trouxe o seu revés, ou seja, impôs uma “economia global”, onde a acumulação capitalista surge como marca primeira.

Uma das características do mundo atual é o seu estado permanente de mudança. As pessoas precisam aprender a se locomover neste mundo aceitando o seu movimento constante como um elemento constitutivo do seu novo *ethos*. Atualmente, percebemos que as relações deixaram de ser exclusivamente um conglomerado de “nações”, “sociedades nacionais, ou mesmo” “estado-nações”, que viviam isoladas independente dos sistemas adotados. Todos estes sistemas e formas diferentes de ser e de se relacionar com o mundo foram substituídos pela chamada “sociedade global” para usar uma expressão de Otávio Ianni. Segundo o professor Ianni “a descoberta de que a terra se tornou mundo, de que o globo não é mais apenas uma figura astronômica, e sim o território, no qual, todos se encontram relacionados e atrelados, diferenciados e antagonicos - essa descoberta surpreende, encanta e atemoriza. Trata-se de uma ruptura drástica nos modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular. Um evento heurístico de amplas proporções,

abalando não só as convicções, mas também as visões de mundo” (IANNI, 2000, p. 13). Neste sentido, para este autor a terra mundializou-se, ou seja, deixou de ser um conglomerado de países dispersos para adquirir uma configuração unitiva, global. Desta nova configuração surgem também novas denominações, formulações e responsabilidades.

Sem dúvida, para a ética empresarial, esta nova configuração do mundo apresenta-se como um grande desafio. Pensadores como Hans Küng, Leonardo Boff, Karl Jaspers, Hans Jonas, Dieter Henrich, Vittorio Hösle e tantos outros têm chamado a responsabilidade para uma ética que pense este mundo globalizado, com responsabilidade. É preciso salvar o planeta. A ética empresarial, neste ponto, adquire uma importância muito grande na medida em que procura pensar as grandes questões do mundo da economia que movimenta esta sociedade. Hans Küng em seu livro, “Projeto de Ética Mundial”, apresenta as bases para uma ética preocupada com o planeta em suas questões mais básicas. Para este autor, uma ética global com o seu inequívoco viés econômico deverá afrontar as grandes questões da humanidade.

A ética empresarial precisa pensar na sobrevivência do planeta, sobretudo, daqueles que mais sofrem. Para Hans Küng é preciso enfrentar os dramas do mundo atual. A ética não pode se omitir neste momento tão doloroso para o planeta. Afirma o autor que “é preciso encontrar uma resposta a essa situação de transformação” (KÜNG, 1992, p. 45). A ética empresarial poderá ajudar e muito nesta resposta, pois suas preocupações invadem o campo da economia, dos negócios, do mercado. Se a globalização tem como centro de sua ação a unificação dos mundos a partir do mercado, a ética deve iluminar este campo, oferecendo sua contribuição para uma ação eficaz que priorize os verdadeiros valores humanos e planetários. Certamente, um longo caminho deverá ser percorrido.

## **2.4 - Ética empresarial e responsabilidade social**

A ética está diretamente relacionada à convivência humana, pois reflete criticamente sobre nossos comportamentos práticos. São

justamente os problemas da convivência humana que despertam a reflexão da ética enquanto ciência do agir moral. A ética é extremamente necessária para regular e manter a vida humana em harmoniosa convivência, pois possui uma postura crítica diante da sociedade. A ética se faz necessária porque os seres humanos não vivem isolados. Os seres humanos convivem não por escolha, mas por sua constituição vital. Há necessidade de ética porque há o outro ser humano.

Mas, o outro não é apenas o imediato, próximo, com quem convivemos ou com quem casualmente nos deparamos. Ele está presente também no futuro (temporalidade) e está presente em qualquer lugar, mesmo que distante (espacialidade). O princípio fundamental que constitui a ética é: o outro é um sujeito de direitos e sua vida deve ser digna tanto quanto a nossa deve ser. O fundamento dos direitos e da dignidade do outro é à sua própria vida e à sua liberdade (possibilidade) de viver plenamente. As obrigações éticas da convivência humana devem pautar-se não apenas por aquilo que já temos, já realizamos, já somos, mas também por tudo aquilo que poderemos vir a ter, a realizar, a ser. As nossas possibilidades de ser são parte de nossos direitos e de nossos deveres. São partes da ética da convivência.

A ética nos estabelece responsabilidades que devem incluir tudo que envolve a existência humana. Dentre estas responsabilidades, a preservação da vida na terra torna-se a mais urgente. É necessária uma compreensão das relações sociais no mundo atual para compreendermos nossos compromissos morais para salvar o mundo e futuro de catástrofes que possam impedir a vida humana na neste pequeno planeta. É preciso cuidar da ecologia.

Ecologia vem de duas palavras gregas, unidas pelo biólogo alemão Ernst Haeckel em 1866. Eco = *oikos* que significa “casa” e logia = *logos* que quer dizer “reflexão ou estudo”. Representa a relação, a interação e a dialogação que todos os seres (vivos ou não-vivos) guardam entre si e com tudo o mais que existe. A natureza (conjunto de todos os seres), desde as partículas elementares e as energias primordiais até as formas mais complexas de vida é dinâmica e constitui

um tecido intricado com conexões por todos os lados. A ecologia não abarca apenas a natureza (ecologia natural), mas também a cultura e a sociedade (ecologia humana, social, etc.). Em nível humano exige uma atitude básica: a de relacionar com todos os lados. Isso implica que nossas atitudes, mesmo minúsculas no cosmo, podem ser decisivas no estabelecimento da vida no planeta. Portanto, as questões ecológicas estão relacionadas com a ética e, sobretudo, com a ética empresarial na medida em que ela tem a obrigação de regulamentar às relações sociais no mundo das empresas.

Para isto a ética precisa desenvolver responsabilidades que vão além dos interesses individuais. Assim, a questão ecológica pressupõe uma confluência individual para uma responsabilidade planetária que implica o mundo da economia e conseqüentemente das empresas.

Olhar só para nós mesmos, só para nossas necessidades sem se preocupar com as gerações futuras e explorar o que existe indiscriminadamente, sem critérios de preservação, pode determinar a extinção de vida nos próximos milênios. Isso fere os compromissos éticos. Em virtude do intenso processo de globalização e do crescente aprimoramento tecnológico mundial, nos parece imperativo a determinação de uma conduta ética em níveis realmente universais, nas relações entre os seres humanos e o meio ambiente passando pelo mundo das empresas. O século XX centralizou esses procedimentos no homem, com filosofias e políticas que pareceram esquecer a importância da natureza e de um meio ambiente saudável, até para o próprio ser humano, visto que este é parte integrante e indissociável daqueles.

Temos visto que, a interdependência mundial se dá também sob o ponto de vista ecológico, pois o que se faz num país pode afetar amplas regiões que ultrapassam suas fronteiras, como podemos sentir com as armas químicas e atômicas. Isto significa que a questão ambiental torna-se internacional, com a constatação supra da inevitável interferência que uma Nação exerce sobre outra, por meio das ações relacionadas ao meio ambiente. Portanto, ao lado da globalização

econômica, assiste-se à globalização dos problemas ambientais, obrigando a negociação entre os países, de forma a propor uma legislação onde os direitos e interesses de cada Nação possam ser minimamente limitados em função do interesse maior da humanidade e do planeta.

Hoje, vemos que o conjunto de temáticas relativas não só à proteção da vida no planeta, mas também à melhoria do meio ambiente e da qualidade de vida das comunidades, compõem os temas de relevância internacional. Prova disso são as grandes reuniões mundiais, nas quais foram formalizadas as dimensões internacionais das questões relacionadas ao meio ambiente, levando os países a se posicionarem quanto às decisões ambientais de alcance mundial: a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente Humano, 1972, em Estocolmo; a Conferência Intergovernamental de Educação Ambiental de Tbilisi, 1977, na Geórgia; a Conferência Internacional sobre Educação e Formação Ambiental, 1987, em Moscou; a Conferência Rio/92, no Brasil.

Uma das principais conclusões e proposições assumidas internacionalmente é a recomendação de se investir numa mudança de mentalidade, conscientizando os diferentes grupos humanos para a necessidade de se adotarem novos pontos de vista e novas posturas diante dos dilemas e das constatações. Faz-se necessário um novo paradigma filosófico que resgate a idéia do agir humano, consciente e efetivamente integrado ao seu meio ambiente. Uma efetiva ética de responsabilidade ecológica, não um mero valor universal, mas um **dever-ser**.

Assim contextualizado, evidencia-se a importância de se educar os futuros cidadãos numa nova mentalidade para que, como empreendedores, venham a agir de modo responsável e com sensibilidade, conservando o ambiente saudável no presente e no futuro; como participantes do governo ou da sociedade civil, saibam cumprir suas obrigações, exigir e respeitar os direitos próprios e os de toda comunidade local e internacional; como pessoas; ampliem a qualidade

de suas relações intra e interpessoais com o ambiente, tanto físico quanto social. É preciso garantir ainda uma profunda mudança de valores e comportamentos morais. Uma educação da consciência para as verdades ecológicas com novas posturas práticas tornar-se mister em nosso tempo.

E, para garantir as condições de vida no planeta, é fundamental que a sociedade imponha regras ao crescimento desordenado, à exploração e à distribuição dos recursos de modo a garantir as condições de vida na Terra. Com isso não estamos defendendo uma limitação aos diferentes “crescimentos” das comunidades, mas a responsabilidade na forma como se dão tais crescimentos, uma idéia de desenvolvimento e de sociedade sustentáveis. Porém, o desafio maior é elaborar uma ética de dimensões ecumênicas, que seja possível e praticável. Não só para cada nação, mas também para todo o globo. E aqui nos cabe a questão: quem pode garantir a prática de uma ética-planetária? Certamente uma ética planetária que leve em conta o mundo empresarial.

A ética traz consigo um alerta para o visível problema ecológico. Mostrando que o progresso tecnocientífico traz conseqüências devastadoras para a natureza e para o ser humano, pondo em risco toda a vida na terra. A ecologia como ciência do habitat: da vida vegetal, animal e humana vem por sua vez, trazer dados da devastação do ecossistema, buscando encontrar uma saída que garanta uma evolução sustentável em todo o planeta. Todavia, mais do que nunca, a pós-modernidade precisa de um novo paradigma ético-ecológico, que priorize o desenvolvimento sustentável e um progresso voltado para a inclusão de todos os excluídos e de uma convivência pacífica entre ser humano e natureza.

É inegável que não há mais um território fixo para o problema ético-ecológico. O problema ecológico nos mostra que a responsabilidade ética não é mais de uma nação em si, contudo, há países que devem assumir uma responsabilidade maior, pois poluem e devastam em maior

escala. A “culpa”, não é só local, porque a responsabilidade deve ser de ordem mundial. Uma vez que, cada Estado-Nação deve assumir seu papel perante a população. Diante de um estado pós-moderno que prioriza o lucro, o consumo, o mercado, a ciência e a tecnologia; a ecologia e a ética tornam-se inúteis, não passando de belas teorias e utópicas distantes da realidade. Quando na verdade deveria ser uma prioridade estatal.

De todo modo, podemos observar que a ética empresarial não tem trabalhado questões ecológicas e responsabilidades sociais em seus tratados. Mais do que abordar o relacionamento entre patrões e empregados, lucros e conquistas das empresas é preciso verificar as condições do planeta e suas responsabilidades com o futuro das novas gerações. Uma ética empresarial que despreze o seu compromisso social não deve ser levada a sério, sobretudo neste momento em que o mundo se globaliza cada vez mais. As opções econômicas, os caminhos do mercado são determinantes para a nova ordem social. Que os estudos de ética empresarial não se limitem a questões meramente internas, mas se abram para os limites deste mundo em sua perspectiva construtiva.

### **3. O ESTADO DA ARTE EM ÉTICA EMPRESARIAL**

#### **3.1 - Ética empresarial no Brasil**

O ensino de ética no Brasil foi privilegiado desde o início na *Escola Superior de Administração de Negócios* (ESAN). Esta escola foi fundada em 1941 e sempre deu destaque para o ensino da ética. Em 1992, o Ministério de Educação e Cultura (MEC) sugeriu que todos os cursos de Administração colocassem em seu currículo a disciplina de ética. Muitas universidades e institutos de educação se comprometeram a assumir tal tarefa. Em 1992, a Fundação Fideus realizou uma longa

pesquisa sobre a ética nas empresas. O resultado desta pesquisa foi publicado no primeiro seminário internacional sobre ética empresarial. Em 1999 esta fundação repetiu a mesma pesquisa tornando seus resultados públicos.

A professora Laura L. Nash da *Boston University* publicou no Brasil seu livro: "Ética Empresarial: boas intenções à parte". Este foi o primeiro trabalho sério sobre este tema publicado no Brasil. A vinda da professora e a publicação do seu livro se deram no primeiro *Seminário Internacional* no ano de 1992. No mesmo ano a fundação Getúlio Vargas, criou o Centro de Estudos de Ética nos negócios (CENE). Porém, a pedido de estudantes e professores a CENE foi ampliada e passou a atender projetos de organizações do governo e também não governamentais. Deste modo, a partir de 1977 o CENE assumiu o nome de Centro de Estudos de Ética nas Organizações. Com esta nova perspectiva, novos projetos foram apresentados.

A CENE-FGV-EAESP foi um centro de irradiação da ética empresarial, proporcionando ensino e pesquisa. Também realizou muitas publicações vindo a contribuir de forma decisiva com o desenvolvimento dos temas relacionados à ética empresarial. Seminários, semanas de estudos foram organizados atraindo inclusive o interesse de pesquisadores latino-americanos e europeus. Em julho de 2000, por exemplo, a CENE-FGV-EAESP sediou o *II Congresso Mundial da ISBEE – International Society of Business, Economics, and Ethics*, instituição que reúne professores e pesquisadores das mais diferentes áreas no campo da ética empresarial. O estudo da ética sempre esteve muito associado ao trabalho teórico e também prático em nível das empresas. Contribuindo desta maneira com o desenvolvimento da ética nas empresas em suas relações internas e externas.

Trata-se de um processo dinâmico que inclui a presença da ética como teoria e como prática no mundo da pesquisa e dos negócios. Em 1998 a ESA – *Ética – Escola de Altos Estudos de Ética Profissional* procurou ampliar a noção de ética para todas as profissões contribuindo

deste modo com a interdisciplinaridade. Em 1998 foi criado em São Paulo o *Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social*. Este instituto tem o apoio de muitas empresas brasileiras e tem colaborado de maneira sistemática com estudos e práticas que combatem a corrupção, pobreza e injustiça social.

Neste sentido, podemos observar que a Ética Empresarial no Brasil tem ocupado seu espaço como teoria da realidade social. Ao mesmo tempo em que realiza estudos interdisciplinares, procurar se inserir no campo da prática econômica procurando equacionar o comportamento de trabalhadores e empresas. Tarefa nada fácil, nesta sociedade globalizada onde o mercado com seus desejos de lucro ainda caracteriza o comportamento dos atores que constroem esta complexa realidade.

### 3.2 - A bibliografia brasileira de Ética Empresarial

O assunto envolvendo Ética Empresarial ainda não é considerado, em termos editoriais, o tema mais importante por parte da indústria do livro. Tradicionalmente, a literatura brasileira sobre Ética Empresarial reflete as condições de como o tema é tratado nas Universidades e posteriormente, como este assunto é também questionado no âmbito empresarial. Ou seja, ainda em caráter de desenvolvimento. Na verdade, antes de questionarmos a produção e as obras em Ética Empresarial precisamos apontar a cultura do tema nas Faculdades, nos cursos de Economia, Administração, Contabilidade, Marketing aplicado à Administração, que nos parece não legitimar a importância que há na Ética aplicada às empresas. Primeiro, destacar que a ética deve ser um tema estudado e aprofundado pelo professor ou pesquisador que tenha no mínimo, a formação da Filosofia, ou conhecimentos filosóficos como base teórica. Segundo, que haja uma distinção taxonômica e conceitual entre o que é Ética Empresarial e Responsabilidade Social, para que os termos sejam aplicados de acordo com as suas devidas proporções. Sendo assim, é possível

legitimar o tema através de estudos, pesquisas, grupos de discussões, temas de congressos, etc, provocando sua inserção no âmbito dos cursos e nos alunos de graduação.

Por outro lado, as Faculdades de Filosofia que consideram a ética, em termos gerais, como sendo um dos principais temas da área, também devem reconhecer suas especificidades e, portanto, aplicá-las no campo do saber. A ética enquanto conceito e instrumento filosófico, introduzida nas empresas, como em estudo de caso ou como suporte teórico de análises, só vem contribuir para responder as mais variadas questões que apontam para o desenvolvimento e relação entre empregadores, instituições empresariais, empregados.

Afirmamos que a produção científica, em formato de livro, na área de Ética Empresarial ainda nos indica a fragilidade do assunto. No nosso levantamento, considerando a produção nacional, incluindo as traduções, destacando a obra no todo sobre ética empresarial, encontramos algumas publicações mais recentes, o que vem apontar para um desenvolvimento no tema. Contudo, não significa que a ética empresarial não possa ter sido já apontada ou citada em algum capítulo de livro ou alguma revista científica da área de Ciências Econômicas, Administrativas, Contábeis, como também na Filosofia.

No entanto, como efeito de levantamento bibliográfico, proposto de acordo com nossa metodologia, nos interessa a produção científica em livros, apenas como registro. Isto significa que não analisamos o conteúdo dos livros, o que seria determinado por uma outra metodologia, métodos e técnicas.

Portanto, encontramos e destacamos sete obras que abordam a questão de Ética Empresarial. Muitos desses livros apresentam sua edição de 1999 para 2000 e 2001, o que comprova o possível desenvolvimento da especificidade da ética aplicada às empresas. Mas, estas obras não significam que estão à disposição dos alunos nas bibliotecas centrais das Universidades. O que demonstra aqui a distinção

entre a produção bibliográfica em ética empresarial e a sua distribuição ou interesse por parte das Faculdades em aprofundar este assunto e tê-los em suas bibliotecas.

Indicamos a relação de livros e autores em *Ética Empresarial*:

- ARRUDA, M. Cecília Coutinho; WHITAKER, M. do Carmo; RAMOS, José; M. Rodriguez. **Fundamentos de ética empresarial e econômica**. São Paulo: Ed. Atlas, 2001.
- FERRER, O.C.; FRAEDRICH, John; FERRELL, Linda. **Ética empresarial**. Ed. Reichmann e Affonso, 2001.
- HAMBERG. **Ética na política e na empresa**. CLA Editora: São Paulo, 2002.
- LEISINGER, Klaus M.; SCHMITT, Karin. **Ética empresarial**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LUCIO, Carlos Frederico. **Ética empresarial - tópicos atuais em administração**. Campinas: Alínea, 1998.
- MOREIRA, Joaquim Manhães. **A ética empresarial no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1999.
- SROUR, Robert Henry. **Ética empresarial: posturas responsáveis nos negócios na política e nas relações pessoais**. Ed. Campus, 2000.
- TEIXEIRA, Nelson Gomes (Org.). **A ética no mundo da empresa**. São Paulo: Pioneira, 1991.
- VIEIRA, Maria Christina de Andrade. **Cotidiano e ética: crônicas da vida empresarial**. São Paulo: Senac, 2001.

### 3.3 - A pesquisa em bibliotecas

Cumprindo a nossa metodologia no que compete ao Estado da Arte procuremos fazer um levantamento bibliográfico nas duas

principais bibliotecas da UNICAMP e PUC-Campinas para averiguar o que há de Ética Empresarial no acervo. Não muito diferente da realidade editorial, as bibliotecas não possuíam sistematicamente obras que fizessem referência, no todo, sobre ética aplicada às empresas. Normalmente, os assuntos passam pela ética em geral, ou ética aplicada a outras ciências como a jurídica, comunicação, médicas. A seguir os resultados:

**Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP**

Local: Biblioteca Central.

Resultado do levantamento:

- Encontradas apenas obras em ética em geral na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- Encontrado uma publicação (livro) sobre Ética no Trabalho. Biblioteca do IFCH - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

SENETT, Richard. A corrosão do caráter. Rio de Janeiro: Record, 2000.

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC**

Local: Biblioteca Setorial.

Resultado do levantamento:

- Encontradas publicações (livros) sobre ética sob o ponto de vista da Filosofia clássica e ocidental, e posteriormente, o tema ética com as devidas especificações:

1. Ética;
  2. Ética profissional;
  3. Ética jurídica;
  4. Ética médica;
  5. Ética jornalística;
  6. Ética comercial;
- No campo de Ética do Trabalho encontramos apenas duas obras (livros) pertencentes aos cursos de Economia, Administração e Contabilidade.
    1. LIMA, Carlos Roberto Cirne. **Ética e trabalho**. In: BOMBASOARO, Luiz Carlos. Rio de Janeiro: SENAC, 1996.
    2. NALINI, José Renato. **Ética geral e profissional**. São Paulo, 1997.
  - Encontradas ainda algumas obras (livros) sobre os demais temas:
    1. Empresa;
    2. Sociedades comerciais;
    3. Negócios;
    4. Direito comercial;
    5. Empresas administração.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo da ética empresarial nos apresenta ainda em desenvolvimento, no que se refere à bibliografia brasileira, investimentos de bibliotecas, aplicabilidade, reflexão e estudos por parte dos centros de Filosofia. No entanto, possuímos centros de excelência de pesquisa na área de Economia e Administração, nas grandes universidades de

capitais, que utilizam a ética para compor uma perspectiva às empresas. Mas, no que se refere aos Institutos de Filosofia estarem estudando a ética sob o viés das empresas ainda nos deixam um vasto campo a ser explorado.

Nos nossos resultados empíricos, quando pesquisamos a bibliografia geral, no que compete ao “Estudo da Arte”, observamos o quanto ainda falta para discutirmos, investigarmos e publicarmos. O campo da ética empresarial é um grande desafio para os Institutos de Filosofia, e certamente, um desafio à Filosofia contemporânea aplicada ao Brasil. A questão é que a ética empresarial deveria ser encabeçada pela Filosofia e pelos filósofos atuais. Sob este prisma, depois de termos efetivamente estudado este campo, poderíamos estar inserindo nas áreas de Economia e Administração de Empresas, discussões mais frutíferas e positivas, enquanto elemento destinado a estudar a realidade das empresas.

Na pesquisa nas bibliotecas de duas universidades, Unicamp e PUC-Campinas, também encontramos muito pouco sobre a bibliografia em ética empresarial no campo da filosofia. Os livros mais atuais ainda não estão presentes, significando, justamente, o reflexo de estarmos muito pouco discutindo ou estudando a ética aplicada nas empresas. Até mesmo nos cursos de Economia e Administração este tema aparece distante nas prateleiras da biblioteca.

Neste sentido, entendemos que o tema deverá ser trabalhado em todos os campos: na universidade, nas empresas, nos centros de pesquisa e deve permear todo o trabalho de profissionais do ensino ou do mundo empresarial que estão preocupados com esta questão. Neste momento, em que o mundo busca relações mais fraternas com menor desequilíbrio social, a ética empresarial precisa ocupar o seu espaço. Para a filosofia, resta a tarefa de estimular o debate, pesquisas e estudos neste campo. A ética como sabemos perpassa todas as relações sociais. Seria altamente produtivo que a ética empresarial entrasse para valer nas reflexões e trabalhos dos estudantes e professores de Filosofia. Mais do que isto é preciso interdisciplinaridade entre os diversos campos do saber, onde a ética empresarial pudesse ser objeto

de reflexão. Esperamos que este estudo possa estimular este promissor debate.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CNBB - documentos: *Ética, pessoa e sociedade*, nº 50. São Paulo: Paulus, 1999.

CORRÊA, Ana Cristina Martins Simões. *Comunicação e educação: construindo a cidadania. Revista ReVisão - Comunicação, cultura e linguagens intersemióticas*. Ano 1, nº 1, 1º Semestre. Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande: UCBC, 2001.

BEOZZO, J. O. (org.). *Por uma ética: da liberdade e da libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

LEISINGER, L. M., e SCHMITT, K. *Ética empresarial: responsabilidade global e gerenciamento moderno*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HOLDEN, M. *An independent guide to ethical and green investment funds*. Londres, 5º ed. 1994.

HONECKER, M. *Einführung in die theologische Ethik*. Berlin: De Gruyter Verlag, 1990.

MARCILIO (coord.), Maria Luiza. *Ética na virada do século: busca do sentido da vida*. São Paulo: LTR, 1997.

LUNA, Sergio Vasconcelos. *Planejamento de pesquisa - uma introdução*. São Paulo: EDUC, 1998.

RUSS, J. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2000.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

TUGENDHAT (trad. STEIN, Ernildo; ROCHA, Ronai), Ernest. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

# KANT E O MAL RADICAL

**Adriano CORREIA**

(Universidade Federal da Bahia)

## RESUMO

A noção de mal radical aparece em Kant no contexto da discussão da religião nos limites da simples razão e busca dar conta da complexa relação entre o respeito pela lei moral e o amor-próprio na definição do móbil para a ação. Na busca por identificar o fundamento da propensão para o mal no homem, Kant se vê diante da dificuldade de ter de articular natureza e liberdade, e ainda que a noção de mal radical possa conservar algumas ambigüidades, permite conceber uma noção de responsabilidade compatível com uma inata propensão para o mal. Neste texto busco explicitar os passos que julgo fundamentais na construção do conceito por Kant e ao mesmo tempo indicar uma dificuldade com a noção de vontade diabólica, do querer o mal pelo mal.

**Palavras-chave:** Mal radical, Liberdade, Respeito, Amor-próprio, Responsabilidade.

Na filosofia de Kant, a noção de mal radical, tal como aparece no texto *A religião dentro dos limites da simples razão*, opera como articulação e explicação das oscilações no vínculo entre razão e

vontade, assim como do conflito entre respeito pela lei moral e amor-próprio. O mal radical, tal como o concebe Kant, está intimamente relacionado ao problema da liberdade, mas particularmente também ao que ele julga ser uma predisposição natural do homem a inclinar-se a ceder a suas apetições. Já em sua reflexão sobre a moral, mas principalmente nas suas considerações acerca de uma religião moral, ou de uma religião nos limites da simples razão, aparece o exame de um mal intrínseco à natureza do homem, compreendida esta como “o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que antecede todo ato que cai nos sentidos”<sup>1</sup>. Assim, quando ele afirma que há uma disposição natural para o mal no homem, está se referindo ao fato de que, para o uso de sua liberdade, o homem sempre admite uma máxima fornecida a si mesmo pelo arbítrio, e de que a qualidade boa ou má das máximas adotadas está de antemão determinada pelo insondável primeiro princípio de sua aceitação, que poderia ser atribuído universalmente ao homem. Com efeito, o mal radical não se refere a alguma forma particular de mal ou a alguma de suas manifestações nas ações dos homens, mas mais propriamente ao fundamento da possibilidade de todo mal moral. O que define, portanto, a adoção de máximas consoantes ou contrárias à lei moral é esse primeiro princípio inato – não como algo dado na experiência, como um objeto determinante do arbítrio pela inclinação ou como um instinto natural, mas inato apenas no sentido de que é posto “como fundamento antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (da primeira juventude remontando ao nascimento), e que é representado como existente no homem desde seu nascimento; não que o nascimento seja justamente a causa disto”<sup>2</sup>. Para Kant, importa notar que o termo inato indica que a disposição de ânimo boa ou má, e a adoção de um fundamento bom ou mal como máxima segundo a qual alguém quer se comportar, não é adquirida no tempo, mas é não apenas adotada pelo livre arbítrio como também se refere universalmente ao uso total da liberdade.

(<sup>1</sup>) *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 368 da trad. bras.

(<sup>2</sup>) *Ibid.*, p. 369 da trad. bras. Cf. Henry ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 147.

Quando Kant se referiu ao mal antes de seu livro sobre a religião, ele o havia concebido como sendo um desenvolvimento incompleto no homem da sua capacidade para o bem. Ele compreendia que uma vontade é livre na medida em que é determinada pelo princípio moral, enquanto forma do querer em geral, e é não-livre na medida em que é determinada por um objeto, isto é, por algo que lhe é externo, ainda que a felicidade própria. Assim, uma vontade livre é sempre uma vontade autônoma, determinada por si própria, enquanto uma vontade não livre uma vontade heterônoma<sup>3</sup>. Disto se segue que uma vontade livre pode ser apenas uma vontade boa, consoante à lei moral, enquanto uma vontade não livre é apenas uma vontade fraca ou imperfeitamente boa, pois do que se expôs não seria concebível a vontade ser ao mesmo tempo livre e má. Por conseguinte, na medida em que o homem quer livremente, ele quer o bem, e quando se desvia é porque sua vontade se é vítima de suas inclinações, ou seja, no fim das contas, quando se desvia do bem, ele de fato não quer livremente. Não obstante, as inclinações não são razão ou motivo suficiente para a ação de um agente livre, se não são incorporadas espontaneamente em sua máxima, de modo que “o mal deve estar radicado mais na vontade que em nossa dada natureza sensível”<sup>4</sup>.

Mesmo o pior vilão é alguém dotado não de uma vontade má, mas desafortunadamente carente de vontade livre, dominado por suas inclinações, o que nos leva a supor que em vez de um vilão, ele é de fato um débil inocente, digno de piedade, não de censura<sup>5</sup>. Assim, o mal moral não é possível se tivermos em vista seja a santidade divina, que possui uma vontade pura, na medida em que não possui inclinações, o comportamento animal, completamente determinado por suas inclinações, por si mesmas amorais e inocentes, nem boas nem más. Não obstante, se considerarmos que uma ação não boa é uma ação carente de liberdade da vontade e completamente determinada pelas

---

*fundamentação da metafísica dos costumes* [BA 88 e 95], p. 86 e 91 da trad. port. de Henry ALLISON, “Reflection on the banality of (radical) evil”, p. 175.  
L. FACKENHEIM, “Kant and radical evil”, p. 264-265. Cf. p. 260.

inclinações, o mal moral também não é concebível entre os homens. Mas também não o é a liberdade e, por conseguinte, a responsabilidade. Com a doutrina do mal radical, como uma propensão universal para o mal no homem, Kant opera uma sensível transformação na sua teoria, sustentando basicamente que deve ser possível escolher livremente entre o bem e o mal, embora essa decisão não seja determinada por qualquer princípio particular. O que antes, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, por exemplo, aparecia como tendência a abrir uma exceção na lei em benefício próprio, passa a ser uma propensão inata ao mal, ainda que um tanto paradoxalmente resultante de uma livre escolha. A doutrina do mal radical é então uma tentativa de dar uma fundamentação filosófica adequada da liberdade moral, e ao mesmo tempo, de tornar possível a concepção da responsabilidade pelos atos não conformes à lei moral.

Uma primeira consequência que se segue do que foi exposto logo acima é que a lei moral terá de ter realidade objetiva para que a liberdade e todos os outros conceitos morais também a tenham, tal como aparece na terceira parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. No caso específico da liberdade, ela é conhecida como que por uma inferência a partir da obediência à lei, como propriedade da causalidade da vontade. Por isso, na razão prática a teoria da facticidade da lei antecede a teoria da liberdade. Em outras palavras, primeiro a teoria da lei, depois a teoria do objeto: de um lado porque a realidade do objeto depende da realidade da lei; de outro, porque a realidade objetiva da lei não é realizada objetivamente, mas é expressa e assegurada no respeito por ela. A liberdade, no entanto, só é efetiva na medida em que leva a cabo ações consoantes à lei moral. Eu conheço a liberdade da vontade como uma condição de respeito pela lei moral. Mas conhecer o condicionado pela condição que o condiciona não é conhecer a coisa mesma, mas somente uma relação determinante sobre ela. No que se refere à liberdade, no entanto, não posso conhecer mais que isto, resigna-se Kant. No momento em que provo que sou livre quando obedeco à lei moral, entro numa espécie de servidão voluntária, por

assim dizer: a consciência da liberdade vem da consciência da lei e a consciência da lei é a consciência de que ela me obriga.

A moral baseia-se em um conceito de homem como ser livre, sem necessitar de nenhum outro ente para assegurar o dever moral. O dever não decorre, no entanto, do fato de o homem ser livre, mas a liberdade é que é conhecida efetivamente somente a partir do fato de que o homem possui deveres e se sente obrigado pela lei moral. A questão é: se eu devo, eu posso, e se posso e devo, sou livre. A obrigação da lei moral é que me torna possível saber que sou livre. A liberdade é conhecida somente como condição do dever. Embora o dever possa ser conectado aos sentimentos morais, a liberdade só o é por meio do dever, indiretamente.

Não posso, portanto, começar uma teoria moral a partir da liberdade, em Kant. Temos uma relação direta com a lei que define a nossa moralidade. Desse modo, não preciso de Deus, por exemplo, para saber o que é o bem ou o mal. Por onde entra a religião então? Por que precisamos dela, uma vez que a moral basta-se a si própria por meio da razão pura prática? A questão é que para que a obrigação moral, o dever, a liberdade e mesmo a vida boa façam sentido, a minha razão não cobra objetos, mas a minha sensibilidade, pelo fato de eu ser um agente sensível, precisa lidar com objetos, porque sem objetos eu não posso agir. A moral, por si, não precisa da determinação de um fim para determinar a vontade e, por conseguinte, as ações. A moral é formal: só precisa de lei, não de meta, embora sem o objeto, mesmo o homem sabendo como deve agir, não sabe para onde. No domínio estrito das ações não se pode prescindir de um fim (que, por assim dizer, deve sair moral, na medida em que esta permanece sendo a condição formal de todas as metas).

O problema que se apresenta ao homem não é o de agir moralmente ou não, mas, uma vez agindo moralmente, qual mundo ele, enquanto agente sensível, produziria. Por isto mesmo, na sua ação, ele não levaria em conta somente a lei moral (nesse caso, o fazer do mundo de acordo com uma idéia), mas também iria querer compatibilizar a

existência do mundo moral com a realização do máximo bem por meio do homem sensível. A vontade quer que o mundo exista e a razão prática *quer* fazer um mundo no qual agir. É nesse sentido que a moral conduz à religião (mas nunca o contrário), por esta poder conceber a idéia de um legislador universal compatibilizador.

Por o agente ser sensível, ele necessariamente busca a felicidade como fim último. A felicidade é um princípio que nos fornece uma meta final por nossa própria natureza sensível. A eudaimonia é apoiada num forte conceito de natureza e de harmonia entre o homem e a natureza. O homem, por sua natureza sensível, deve fazer o máximo para buscar realizar no mundo o seu “bem supremo”. A lei moral não pede nenhum objeto, mas como manda viver moralmente e o homem é um ser sensível, as ações morais cobram objetos sensíveis; esta é talvez a única ponte que se possa estabelecer entre a lei moral e a felicidade, em Kant. Dito de outro modo, a razão não pode recusar a pergunta sobre aonde conduz a obediência à lei moral, não por ela estar ligada à lei moral, mas por estar condicionada pela finitude e sensibilidade do sujeito que age. Com efeito, Kant admite que mesmo que não haja uma conexão necessária entre felicidade e moralidade, assume também que não deve haver uma necessária oposição. E ainda que ele pudesse louvar a auto-satisfação daquele que se dá conta da própria virtude no seguimento da lei moral, não deixava de considerar que a felicidade, como componente fundamental do sumo bem, secundando a moralidade, não deve ser desconsiderada<sup>6</sup>.

A religião faz sentido se tivermos em consideração que a razão não pode ficar indiferente à pergunta da sensibilidade pelas conseqüências do seguimento da lei moral, do agir conforme a ela. É a resposta às indagações postas pela sensibilidade que vai dar um conteúdo prático aos conceitos da religião. Desse modo, deve-se supor um Bem Supremo, moral, que seja capaz de unir os dois momentos: racionalidade e sensibilidade, moralidade e felicidade. O Bem Supremo

---

<sup>(6)</sup> Cf. *Crítica da razão prática*, A 212-214 e 224s.

é a lei moral cujas conseqüências não ferem a sensibilidade. Este Bem supremo só pode existir, pensa Kant, se houver um criador do mundo; é um acordo entre moral e felicidade só realizável tendo-se um Deus moral como condição.

Na busca por identificar o fundamento da propensão para o mal no homem, Kant se vê diante da dificuldade de ter de conciliar natureza e liberdade. Com efeito, se se compreende o mal como decorrente de algum condicionamento natural, ainda que seja uma fraqueza, necessariamente o homem seria inimputável, pois não poderia ser considerado efetivamente responsável (na medida em que não seria e) pelas ações que desencadeasse. Kant, por razões óbvias, busca evitar uma tal compreensão, sustentando que a *propensão para o mal* é uma tendência *deliberativa* e, como tal, completamente distinta de um impulso natural ou algo assim<sup>7</sup>. Esta tendência deliberativa equivale a uma propensão a permitir que considerações não morais provenientes das inclinações venham a pesar mais que as considerações morais—operando assim, nas palavras de H. Allison, como uma espécie “lei permissiva” para uma imoralidade limitada.

A receptividade à lei moral é uma disposição também originária para o bem, uma disposição para tomar o respeito pela lei moral como móbil das ações, uma disposição, por fim, à personalidade. O radical é uma espécie de ataque à própria disposição para o bem, a se deixar tocar pela lei. O mal seria esta propensão universal para receber o respeito pela lei como móbil. A especificidade da religião insiste em aliar o respeito pela lei a uma disposição para a realização de ações boas. Para se compreender o conceito de mal, é necessário entender a relação entre o livre-arbítrio e o recebimento das máximas correntes do respeito pela lei moral como móbil. *Grosso modo*, o mal equivale a tomar como regra do agir a relação de prazer e desprazer para os objetos. O mal moral é sempre definido, portanto, por uma relação de resistência à lei moral, como causa oposta à ação segundo

---

Henry ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 153 (grifos no original).

a lei moral, que se opõe à obediência. O mal moral age contra o bem moral. Assim, para seguir na moralidade, não basta desenvolver o germe do bem em nós (respeito pela lei), mas também combater uma causa antagônica do mal em nós.

Kant insiste na consideração não apenas de que há uma propensão efetiva para o mal, mas também de que essa propensão deve ser atribuída a toda a espécie. Para H. Allison, esta atribuição não deve ser tomada simplesmente por uma generalização empírica, baseada na afirmação kantiana de que a prova da universalidade da propensão ao mal se faz evidente se considerarmos a infinidade de ações más dos homens, sem que seja dada qualquer prova formal efetiva. Essa pretensão de universalização pode ser tomada apenas como um postulado sintético *a priori*, cuja justificação ou dedução, embora não sejadada por Kant, pode ser reconstruída a partir de alguns pressupostos da sua teoria moral. Em primeiro lugar, deve-se admitir a impossibilidade de se atribuir uma universal propensão ao bem a agentes finitos afetados pela sensibilidade como os homens – essa propensão ao bem consistiria em uma disposição, baseada em uma máxima, para subordinar o estímulo egoísta ao estímulo moral, isto é, a preferir a lei moral à satisfação das necessidades assimiladas ao desejo de felicidade inerente aos homens como animais sensíveis. Se pudéssemos conceber tais seres, não sujeitos à tentação de adotar máximas contrárias à lei, teríamos de admitir não apenas a inexistência do mal no mundo, mas também a não necessidade de a lei se apresentar na forma de um imperativo. Com efeito, a lei moral se apresenta sob a forma de um imperativo, diz Kant, justamente porque não podemos pressupor uma vontade perfeitamente boa (santa) em seres sensíveis, uma vontade em que “o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei”<sup>8</sup>. Junto a essa impossibilidade, o rigorismo sustentado por Kant, a não tolerar um meio-termo moral – a compreensão de que alguém pode ser moralmente parcialmente bom ou mau ou ser indiferente –, requer a concepção de

---

<sup>(8)</sup> *Fundamentação da metafísica dos costumes* [BA 39], p. 49 da trad. port (grifos no original).

uma propensão universal para o mal, pois a nossa natureza sensível impõe que sejamos não apenas agentes morais autônomos, mas também sujeitos a desejos e inclinações não completamente controláveis ou assimiláveis aos ditames da moralidade.

“O ponto essencial é que o próprio fato de só obedecermos à lei relutantemente (*ungem*) indica não apenas uma ausência de santidade, mas também uma propensão efetiva a subordinar considerações morais a nossas necessidades como seres sensíveis, isto é, uma tendência a nos deixar ser tentados ou ‘induzidos’ pela inclinação a violar a lei moral, ainda que reconhecendo a sua autoridade. Mais precisamente, uma vez que esta abertura à tentação não é uma mera consequência do fato de que temos uma natureza sensível, mas reflete uma atitude que tomamos em relação a essa natureza, ou melhor, um valor que depositamos em suas solicitações, ela pode ser imputada. E uma vez que essa avaliação resulta de uma preocupação com nosso bem-estar, que é inseparável de nossa natureza de animais *racionais*, está ‘enraizada na própria humanidade’ (a predisposição à humanidade) e é, por conseguinte, universal”<sup>9</sup>.

Não obstante, assim como Kant não concebe a possibilidade de uma propensão universal para o bem, também não admite na sua reflexão a concepção de uma vontade diabólica, a querer o mal pelo mal, pois não é possível escolher a recusa da lei. Com efeito, com o imperativo categórico ele parece pensar ter enunciado a fórmula aplicada pela mente humana para distinguir o certo do errado. Ele supunha, ademais, que esta capacidade de discernir o que se deve fazer para ser honrado e virtuoso, “o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e, por conseguinte saber, é também pertença de cada homem,

<sup>9</sup> Henry ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 157 (grifos no original).

mesmo do mais vulgar”<sup>10</sup>, pois a liberdade deve ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais. Não são necessárias nem a ciência nem a filosofia para se ter acesso aos conceitos morais, diz Kant, visto que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida”<sup>11</sup>. Assim, se desse modo temos de supôr, um imoralismo extremo seria simplesmente absurdo (*absurdum morale*), uma forma de a razão tentar denegar ou contradizer a si mesma. O mal moral só é possível devido não a uma corrupção da razão legislativa, mas à propensão a adotar outro móbil para a ação em vez da lei, sem deixar de reconhecê-la. Esse mal não se deve nem apenas ao fato de que possuímos sensibilidade, pois isto implicaria sermos maus por natureza<sup>12</sup>, nem à concepção de uma vontade absolutamente má. Esta última, com efeito, é inaplicável ao homem, pois um sujeito que elevasse a oposição pura e simples à lei moral como motivo para a ação seria um ente diabólico.

Kant julga que haja uma disposição originária para o bem na natureza humana, assentada na sua disposição à *animalidade*, enquanto ente vivo, em seu amor-próprio; na sua disposição à *humanidade*, enquanto ente vivo e racional, em sua capacidade de pôr a razão a serviço da inclinação; na sua disposição à *personalidade*, como ente racional e ao mesmo tempo responsável, na sua razão prática incondicionalmente legisladora, a mover a ação sem qualquer outro móvel senão ela própria. Desse modo, “a malignidade da natureza humana não é, pois, maldade, se tomarmos esta palavra no sentido estrito; a saber, como uma intenção (*princípio* subjetivo das máximas) de admitir o mal, *enquanto mal*, para motivo em sua máxima (pois esta é diabólica), mas muito antes *perversão* do coração, o qual, portanto,

<sup>(10)</sup> *Fundamentação da metafísica dos costumes*, [BA 21], p. 36 da trad. port.

<sup>(11)</sup> *Ibid.*, [BA 34], p. 46 da trad. port.

<sup>(12)</sup> “O mal só pode ter sua origem no moralmente mau (não nos meros limites de nossa natureza)”. *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 383 da trad. bras. Cf. p. 378.

denomina-se também *um coração mau*<sup>13</sup>. Ainda que se possa afirmar que haja uma propensão universal para o mal na natureza humana, pensa Kant, não se pode negar que a disposição originária para o bem na natureza humana, a lei moral como princípio objetivo do agir em todo ser racional, é não apenas presumível, mas também inextirpável. É isto que ele tem em mente quando afirma que “o homem (mesmo o pior) não renuncia, quaisquer que sejam as máximas, à lei moral, nunca de maneira rebelde (com recusa da obediência). Esta se impõe, muito antes, a ele, de uma maneira irresistível; e se nenhum outro motivo age em contrário, acolhê-la-á também na máxima suprema, como fundamento suficiente de determinação do arbítrio, isto é, ele seria bom moralmente”<sup>14</sup>.

Não é possível então conceber uma maldade desinteressada ou uma resistência positiva ao bem: “aquilo que Kant expressamente denega é a perspectiva de que pudesse haver indiferença em relação à moralidade e sua lei, de que se pudesse pensar um mundo no qual a lei moral não tivesse vigência necessária”<sup>15</sup>. O que temos em Kant é a fraqueza da natureza humana ou o *mal utilitário*, por assim dizer. Embora em seu rigorismo ele não possa admitir um meio-termo moral entre o bem e o mal, ele admite a concepção de vários graus ou estágios de realização da propensão universal ao mal. O primeiro grau ou estágio do mal radical seria a *fragilidade* da natureza humana, implicada no fato de que mesmo acolhido o bem na máxima do arbítrio, como motivo incontornável, subjetivamente, na ação a máxima se mostra mais fraca que a inclinação – tal como expressa o apóstolo Paulo: “não pratico o que quero, mas faço o que detesto” (Romanos, 7, 15). Há a vontade boa, mas falta a realização. Um outro nível do mal radical seria a *impureza do coração*, a tendência a misturar motivos morais com motivos não morais, como se a lei por si só não fosse motivo suficiente, de modo que mesmo “as ações conformes ao dever não são executadas puramente

<sup>(13)</sup> Ibid., p. 379 da trad. bras. Cf. p. 371-373 (grifos no original).

<sup>(14)</sup> Ibid., p. 378.

<sup>(15)</sup> Oswaldo GIACOIA, “Reflexões sobre a noção de mal radical”, p. 192. Cf. p. 189.

por dever”<sup>16</sup>. Por fim, temos a *corrupção* ou perversidade do coração humano, assentada no fato de que são acatadas no arbítrio máximas más, que colocam a lei moral subordinada a motivos não morais, provenientes das inclinações ou desejos. Assim se tem um coração mau, nos termos de Kant, na medida em que nesse último estágio se opera uma inversão por meio da qual a lei é substituída pelo amor-próprio como móbil da ação, de modo que é como se o mal fosse cometido deliberadamente. Não obstante, para Kant, nesse estágio em que a auto-satisfação é o motor predominante das ações, mas em que não é denegada a lei moral, vige um sistemático auto-engano. Em todos esses estágios, há a possibilidade de que se dêem ações conformes à lei, mas ainda que pratique apenas boas ações, o homem é, nesses casos, sempre mau. O que distingue um homem bom de um homem mau não é propriamente o conteúdo do que cada um admite em suas máximas, mas a ordem de subordinação que um ou outro admite como princípio supremo de determinação de todas as máximas; ou seja, um homem só é verdadeiramente mau quando reverte a ordem dos motivos, quando submete a lei moral a uma lei do amor próprio ou da felicidade. Esse mal é *radical*, diz Kant, “*porque corrompe o fundamento de todas as máximas*; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas”<sup>17</sup>, o que não desobriga da tarefa constante de tentar dominá-lo.

Assim, tal como nas Escrituras, o mal só é compreensível como uma queda, como “pecado”, uma fraqueza diante da sedução (Gênesis, 3, 1-12), e permanece sendo uma “culpa original”, pois não apenas não podemos admitir uma perversão natural do próprio homem como temos ainda de supor a vigência latente da vontade boa, também para que “reste a esperança de uma volta ao bem do qual se desviou”<sup>18</sup>. Seria esta basicamente a distinção entre as doutrinas do mal radical e

<sup>(16)</sup> *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 374 da trad. bras.

<sup>(17)</sup> *Ibid.*, p. 379 da trad. bras (grifos meus).

<sup>(18)</sup> *Ibid.*, p. 375 e 384. Cf. p. 384-385 e 389.

a do pecado original, por sua vez bastante semelhantes, pois para Kant o pecado original é uma espécie de impossibilidade moral, na medida em que gera uma situação em que há uma obrigação moral sem que haja ao mesmo tempo uma liberdade moral, uma possibilidade de que se repare o dano originário com uma conversão do espírito.

“Ambas doutrinas afirmam uma radical perversão no homem como ele é agora, uma perversão ocasionada por ele próprio. Ambas afirmam que, na medida em que esta perversão é radical, nenhuma simples reforma gradual pode eliminá-la. Para eliminá-la, é necessário um ato total de conversão, um ato de redenção, a criação de um novo homem. Mas enquanto, de acordo com a doutrina cristã, apenas Deus pode redimir o homem decaído, Kant afirma, e tem de afirmar, que o homem pode redimir a si mesmo”<sup>19</sup>.

Mas “quem fará sair o puro do impuro?”, como pergunta Jó, na Bíblia (Jó 14, 4). Para Kant, uma árvore boa dá maus frutos apenas porque é boa segundo a disposição, mas não segundo o ato. Não obstante, como “o mal provém da liberdade”, mas não a elimina definitivamente, deve ser possível o reerguimento do mal para o bem, pois se devemos fazê-lo, e de fato o devemos, necessariamente também temos de podê-lo – pois a razão não ordena o que é impossível –, ainda que nossas forças cheguem apenas ao ponto em que nos tornemos dignos de receber uma insondável “ajuda vinda do mais alto” uma “cooperação sobrenatural”. A restauração da disposição original para o bem em nós não consiste, portanto, na restauração do respeito perdido pela lei moral, por si inextirpável em nós como seres racionais, mas na restauração da santidade das máximas, da sua conformidade com a lei moral. Essa restauração só é possível através de uma revolução no caráter, promovida pelo próprio homem, como a gerar seu próprio nascimento enquanto um homem novo, mas não a partir de um

Emil L. FACKENHEIM, “Kant and radical evil”, p. 270.

princípio determinante e sim da sua própria liberdade de escolha<sup>20</sup>. Pois se o caráter não é obra da natureza, devemos supor que o homem seja capaz de defini-lo, e mesmo de redefini-lo, por uma escolha entre o bem e o mal. E ainda que não possamos extirpar de nós a imperfeição, não podemos nos esquivar do dever de nos tornarmos melhores, pois não temos de buscar a felicidade, mas de ser virtuosos, ou seja, nos tornar dignos dela. Se considerarmos ainda a melancólica avaliação kantiana da vida como um fardo ou um “tempo de provação” e o seu profundo temor pelo auto-desprezo, teremos de considerar que a meta mais elevada na vida de um indivíduo é tornar-se digno de uma felicidade que é inalcançável nessa Terra. Assim, “a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes, mas de como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade. Só se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não sermos indignos dela”<sup>21</sup>.

O que está em questão, nos diferentes momentos da reflexão kantiana sobre o mal radical é, portanto, não apenas a necessidade de se conceber a responsabilidade moral, a imputabilidade, mas ainda a impossibilidade ou o caráter autodestrutivo do querer o mal pelo mal, da conversão do mal em uma lei universal ou um fim em si mesmo, como se a oposição deliberada à lei moral fosse uma espécie de impossibilidade psicológica e o extremo imoralismo um absurdo<sup>22</sup>.

<sup>(20)</sup> *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 386 da trad. bras. Poucos anos depois de ter escrito a *Religião*, Kant afirma que o mal moral é auto-destrutivo: “o mal moral tem a qualidade inseparável de sua natureza que ele é em suas intenções (sobretudo em relação a outros intencionados de modo igual) contrário e destruidor de si mesmo, e assim dá lugar ao princípio (moral) do bem, embora por um progresso lento”. *À paz perpétua*, p. 71 da trad. bras. (Ak. p. 379).

<sup>(21)</sup> *Crítica da razão prática*, A 234, p. 209 da trad. bras (grifos no original).

<sup>(22)</sup> Cf. Henry ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 150. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* [BA 19], p. 34-35 da trad. port. aparece o seguinte: “Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente a minhas futuras ações a pessoas que já não acreditariam em minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte, a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente”. Cf. acima a nota 20.

Nesse sentido, e de acordo com o que expus acima, permite-nos compreender mesmo a estatura dos grandes vilões da história e da literatura – o lago de Shakespeare, o Claggart no *Billy Budd*, de Melville, e os vários personagens de Dostoievski –, em sua deliberada inversão da relação entre lei moral e interesse próprio. O século passado, todavia, nos legou a estirpe dos vilões sem estatura, a realizar um mal extremo de um modo desinteressado, por assim dizer, ou interessado apenas de um modo mediado. Este mal não limitado sequer pelo interesse próprio acaba por portar em si uma destrutividade também ilimitada. A perversão da obediência, convertida em único móbil da ação, a atentar contra a autonomia, acabou por provar que os corações maus dos grandes vilões são menos assustadores que a conduta desinteressada e não utilitária dos subordinados de baixa estatura. É como se o mal destes vilões sem grandeza, por não ter motivação identificável nos móveis indexados no quadro tradicional das perversões – como o egoísmo, a ganância, a ambição, o ressentimento, o desejo de poder, a covardia –, indicasse que estamos diante de indivíduos que cometeram o mal pelo mal, e não como meio para a aquisição de algum benefício próprio. Estes indivíduos, que não parecem querer abrir uma exceção para si mesmos e sim universalizar a mentira, colocar em questão a própria lei moral ou o próprio fundamento da legalidade, não tinham, obviamente, como ser tomados em consideração por Kant, nem como ser incluídos por ele na comunidade dos seres racionais – apenas na categoria dos entes diabólicos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press, 1995.
2. \_\_\_\_\_ "Reflection on the banality of (radical) evil". In: Id. *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996, p. 169-82.

3. FACKENHEIM, Emil L. "Kant and radical evil". In: CHADWICK, Ruth (ed.). *Immanuel Kant. Critical assessments (vol. III: Kant's moral and political philosophy)*. Nova Iorque: Routledge, 1995, p. 259-273.
4. GIACOIA Jr., Oswaldo. "Reflexões sobre a noção de mal radical". *Studia Kantiana*. Revista da Sociedade Kant Brasileira. Vol. I, nº 1, set. 1998, p. 183-202.
5. KANT, I. *Kants Werke*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1968.
6. \_\_\_\_\_ *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
7. \_\_\_\_\_ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.
8. \_\_\_\_\_ *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989.
9. \_\_\_\_\_ *A religião dentro dos limites da simples razão (1ª Parte)*. Trad. Tânia M. Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

# CETICISMO E ÉTICA

**Kátia Mortari Ramos FONSECA**  
(PUC-Campinas)

## RESUMO

Uma reflexão sobre as questões relacionadas ao ceticismo, será o propósito deste trabalho, somada à preocupação em relacioná-lo com a Ética.

Muitas vezes acusados de relativistas, os céticos, embora tidos como descompromissados e “neutros”, marcaram a história da humanidade. Alguns deles, com suas posturas de vida, filosofias e métodos abalaram convicções seculares, ampliando horizontes na possibilidade de novas leituras de mundo. Por que, então, tamanha rejeição à postura cética?

O ceticismo isenta-se de apresentar qualquer verdade definitiva e, um cético, quando acusado de contradição por apresentar subjacentemente às suas posturas, verdades não assumidas, poderá responder tal qual Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*: sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.<sup>1</sup>

---

<sup>(1)</sup> *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.* Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2001, p. 281.

Carl Sagan observaria que o ceticismo é requisito imprescindível, enquanto postura metodológica, ao bom cientista. Karl Popper enfatizou a inutilidade da compulsiva necessidade essencialista do homem<sup>2</sup>. Wittgenstein combateu com veemência a nossa “ânsia de generalização”, procurando apresentar uma filosofia terapêutica que permitisse desfazer equívocos e confusões lingüísticas, grilhões estes que nos aprisionam, deixando-nos misérrimos frente a uma leitura distorcida: pobres de realidade.

**Palavras-chave:** ceticismo – ética – conhecimento – linguagem – leitura

## INTRODUÇÃO

Como observa Grayling<sup>3</sup>, o estudo e o emprego dos argumentos céticos estão profundamente relacionados com a epistemologia, na medida em que um dos objetivos centrais desta seria a determinação da certeza de meios que nos levam ao conhecimento, o que implica a superação de qualquer desafio cético.

Com efeito, o processo de busca do conhecimento constitui-se em esforço constante, no enfrentamento e na tentativa de impasses que nos são impostos pelos desafios céticos e com os quais nos deparamos em nossas pesquisas. Tais desafios, quando não impostos pelas circunstâncias ou por nossos interlocutores, em muitos casos, nós mesmos os formulamos.

Então, o que seria exatamente um cético? Na verdade, vários são os sentidos possíveis de se interpretar o ceticismo. Pode-se denominar cético aquele que não acredita em coisa alguma e nem se julga capaz de um conhecimento efetivo. Todavia, não se deve deixar de lado aqueles que se utilizam dos argumentos céticos, enquanto um

<sup>(2)</sup> Cf. Luis Alberto PELUSO, *A Filosofia de Karl Popper: epistemologia e racionalismo crítico*, 1995, p. 32.

<sup>(3)</sup> A. C. GRAYLING, *Epistemologia*. In *Compêndio de Filosofia*, 2002, p.47.

método, a fim de caminhar em suas pesquisas científicas. São céticos, portanto, os próprios cientistas que se orientam por uma concepção provisória e transitória das verdades científicas.

Na verdade, os céticos e o ceticismo não são frutos de época recente, mas constituem presença marcante em toda a história da filosofia.

Pyrrro de Elis<sup>4</sup> (360-270 a.C.) já adotara posturas céticas – a conhecida *suspensão do juízo* pirrônica –, todavia este procedimento não seria aceito pelos sucessores de Platão, na Academia. Estes recomendariam a aceitação das proposições ou teorias mais prováveis, que se assemelharia à postura, ainda na Antiguidade, reiterada por Sexto Empírico, um proeminente representante da escola cética<sup>5</sup>.

Mas foi no final do Renascimento que todos estes argumentos céticos foram usados com maestria e ineditismo por um grande pensador, que descreveu o papel proeminente da conduta, do método e dos argumentos céticos no processo de investigação e busca da verdade. Entendendo a urgente necessidade de estabelecer um método que privilegiasse um conhecimento genuíno, René Descartes, em suas obras “Discurso do Método” e “Meditações”, aplicando os argumentos céticos tradicionais, procurou estabelecer “as bases da certeza como uma propedêutica à ciência”.<sup>6</sup>

Este trabalho será, de fato, um estudo do ceticismo de forma geral, embora enfoque alguns aspectos particulares do ceticismo de Descartes. Não foram poucos os que o acusaram de ressuscitar de uma forma perigosa de pensar: o raciocínio cético.

Pudemos observar, ainda, em nossas leituras a respeito do *ceticismo* e dos *céticos*, o quanto de resistência e preconceito existe em torno de tais conceitos. O ceticismo é encarado, por seu modo

---

<sup>(4)</sup> Ibidem, p.48.

<sup>(5)</sup> Ibidem, p.49.

<sup>(6)</sup> Ibidem, p.49.

aparentemente demolidor, como uma grande ameaça e o cético um “desmancha-prazeres”: um crédulo se sente violentado, quando se depara com um cético que se lhe perscruta as crenças.

Será que o homem precisa tanto acreditar que acredita? Não se pode negar que, às vezes, nos sentimos tentados a viver na ilusão. Henri Poincaré, por exemplo, citado por Sagan<sup>7</sup>, ao se pronunciar a respeito da credulidade avassaladora, teria dito o seguinte: “Também sabemos quão cruel a verdade freqüentemente é, e nos perguntamos se a ilusão não é mais consoladora”. Entretanto, talvez fosse importante observar que o cético não descarta a esperança, que para ele existe na sua própria liberdade de continuamente buscar.

Francis Bacon, no *Novum organum* (1620) detectou com genialidade as implicações e dificuldades que interferem e mesmo mediam a relação entre o homem e o conhecimento:

A compreensão humana não é um exame desinteressado, mas recebe infusões da vontade e dos afetos; disso se originam ciências que podem ser chamadas “ciências conforme nossa vontade”. Pois um homem acredita mais facilmente no que gostaria que fosse verdade. Assim, ele rejeita coisas difíceis pela impaciência de pesquisar; coisas sensatas, porque diminuem a esperança; as coisas mais profundas da natureza, por superstição; a luz da experiência, por arrogância e orgulho, coisas que não são comumente aceitas, por deferência à opinião do vulgo. Em suma, inúmeras são as maneiras, e às vezes imperceptíveis, pelas quais os afetos colorem e contaminam o entendimento.”<sup>8</sup>

Por outro lado, Carl Sagan acrescenta uma leitura política a respeito desta resistência: o ceticismo é perigoso. E é perigoso porque desafia as instituições estabelecidas, ou seja, se ensinássemos aos nossos estudantes a prática ou o exercício céticos, haveria uma grande

<sup>(7)</sup> Carl SAGAN. *O Ônus do Ceticismo*, p. 4.

<sup>(8)</sup> In Carl SAGAN. *A arte refinada de detectar mentira*, p. 1.

possibilidade de que eles exercitassem tal prática, questionando não somente as instituições religiosas como também as econômicas, as políticas e as sociais. Sagan vai um pouco mais longe, atribuindo mesmo uma função para o ceticismo:

O ceticismo é perigoso. Essa é exatamente a sua função, no meu ponto de vista. É função do ceticismo ser perigoso. E é por isso que há uma grande relutância para ensiná-lo nas escolas. É por isso que você não encontra uma fluência geral em ceticismo na mídia. Por outro lado, como dominaremos um futuro muito perigoso se não tivermos as ferramentas intelectuais mais elementares para fazer perguntas investigativas àqueles nominalmente no comando, especialmente em democracia?<sup>9</sup>

Esta leitura política, no entanto, embora nos pareça de extrema importância não será objeto de nossa atenção neste trabalho. Estaremos mais interessados no estudo do conceito e nas conotações pejorativas que o envolvem, enfim, na clarificação do conceito por intermédio da reflexão de alguns prováveis sentidos possíveis, observados em suas ocorrências e nas variadas interpretações ao longo da história da filosofia. Faremos ainda uma tímida tentativa de distinção entre o cético “dogmático” - o pseudocético - e o cético “pragmático”, apenas como uma forma didática de trabalhar a postura cética frente ao mundo e as implicações e os equívocos gerados a partir de tais posturas.

## O QUE É CETICISMO, AFINAL?

O cético, para a filosofia anglo-americana, por exemplo, seria aquele que, na verdade, nega qualquer possibilidade de conhecimento ou de justificação e fundamentação das crenças. Assim,

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 4.

o cético não se reconhece habilitado a responder às questões propostas, muitas vezes, por ele mesmo.

Um outro tipo de postura cética ou ceticismo seria aquele que caracterizou a filosofia de Sexto Empírico à filosofia de Ludwig Wittgenstein. Estes colocavam em “xeque” as questões que atribuíam aos “dogmáticos”, tentando mostrar que a dificuldade em respondê-las, estaria na própria inadequação de sua formulação.

Wittgenstein, por exemplo, particularmente em sua obra *Investigações Filosóficas*, refere-se repetidamente aos pseudoproblemas filosóficos: preocupação que lhe nortearia a própria filosofia. Neste ponto, semelhantemente a Sexto Empírico<sup>10</sup>, ele aproximou a prática filosófica a uma prática terapêutica que possibilitaria a cura dos equívocos e confusões provenientes do dogmatismo.<sup>11</sup>

Curar qualquer tipo de ilusão, este seria o objetivo do filósofo, que dissolveria os falsos problemas e os equívocos da linguagem, aplicando uma curiosa “terapia”, cujo procedimento se caracterizaria pela recriação das origens de tal ilusão a fim de reconhecê-la, escapando assim de sua dominação<sup>12</sup>.

Nas *Investigações Filosóficas*, particularmente no §593, Wittgenstein alerta o seu leitor, para o perigo das dietas unilaterais: *Uma*

<sup>(10)</sup> Sexto Empírico finaliza a sua obra *Hipótiposes*, defendendo a idéia de que a precipitação do dogmático necessita de cura, comparando o trabalho do filósofo, mais especificamente do cético, ao do médico. E o que ele propõe é a restauração do “equilíbrio”. DUTRA, Luis Henrique de A., *O Comportamento do Cético*, p. 57. Apud. DUTRA, Luis Henrique de A. e SMITH, Plínio Junqueira (org.), *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2000.

<sup>(11)</sup> Dutra, em seu artigo, neste mesmo artigo citado na nota anterior, trabalha com a distinção céticos/dogmáticos, tentando delinear-lhes as características psicológicas e, algumas vezes, servindo-se de algumas teorias radicais comportamentalistas, procura analisar-lhes comportamentos e disposições que lhes propiciam tão diversificadas visões de mundo e relações com as coisas e os objetos.

<sup>(12)</sup> Kátia Mortari Ramos Fonseca, *A Filosofia de Wittgenstein: metodologia e linguagem como investigação filosófica*, monografia, PUC-Campinas, 2000.

*causa principal das doenças filosóficas – dieta unilateral: alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos.*

Nesta obra, Wittgenstein observou ainda os perigos que as falsas imagens poderiam ocasionar e alertou para a necessidade de se lutar contra os “enfeitamentos” da linguagem. Quanto a nossas *imagens mentais*, estas deveriam ser norteadoras de nossa leitura de mundo. Este era o ponto! E ele, evidentemente, nos alertava para os perigos das *falsas imagens* e das *dietas unilaterais* que poderiam acarretar um bloqueio em nosso discernimento, conseqüentemente interferindo e comprometendo a relação entre o conhecimento e a realidade:

Quando se fala ou se escreve um absurdo, ou quando alguma coisa parece suspeita, você pode farejá-la. O caminho de saída da confusão pode ser longo e difícil, por este motivo há a necessidade de uma constante atenção a detalhes e exemplos particulares, ao invés de generalizações, as quais tendem a ser vagas e até mesmo potencialmente enganosas. Quanto mais lenta a caminhada, mais certa a segurança de seu final. É por isto que Wittgenstein disse que, em filosofia, o vencedor é aquele que chega por último.<sup>13</sup>

Logo no início das *Investigações Filosóficas* ele iria enfatizar a importância do observador, do sujeito cuja leitura seria determinada pelas suas posturas e crenças. O ideal seria responsável por uma perspectiva de leitura, determinando-nos a interpretações e julgamentos:

Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, ou seja, como objeto de comparação - por assim dizer, como critério -; e não como pré-juízo, ao qual a realidade deva corresponder. (O dogmatismo, no qual caímos tão facilmente ao filosofar).<sup>14</sup>

(13) Duncan RICHTER, *Ludwig Wittgenstein*, The Internet Encyclopedia of Philosophy.

(14) *Investigações Filosóficas*, § 131.

Análogo à mosca que não encontra a saída do vidro, o filósofo também se encontra perdido “nas confusões filosóficas”, afirmava ele. Correspondente ao vidro que mantém a mosca cativa, uma imagem ideal nos mantém prisioneiros: a linguagem que se repete para nós inexoravelmente...

Grayling apresenta uma valiosa distinção – entre uma definição positiva e uma definição negativa – para que se possa entender um pouco mais o que vem a ser o ceticismo:

Em geral, o ceticismo assume a forma de um pedido de justificação dessas pretensões do conhecimento, junto com a declaração de razões que motivam tal pedido. Geralmente, as razões são que certas considerações dão a entender que a justificação proposta pode ser insuficiente. Conceber o ceticismo dessa forma é vê-lo como sendo mais perturbador e importante filosoficamente do que se for descrito como uma tese positiva enunciando nossa ignorância ou incapacidade para o conhecimento.<sup>15</sup>

Um possível problema, observado por Smith e exaustivamente apontado por Wittgenstein, estaria na dicotomia corpo-mente imposta pelos próprios filósofos ao longo da vasta história da filosofia. Tendendo a um ou a outro lado, as doutrinas mais variadas – algumas bastante excêntricas – surgiram, caracterizando-se, a maioria delas, por forte dogmatismo, o que teria levado, muitas vezes, a equívocos e confusões.

Não foram muitos aqueles que, a fim de preservar a integridade do humano, optaram por uma perspectiva dualista corpo-mente. René Descartes, por exemplo, estaria entre estes, tendo, inclusive, sido considerado o principal representante do *dualismo substancialista*<sup>16</sup>:

<sup>(15)</sup> A. C. GRAYLING. *Epistemologia*. In *Compêndio de Filosofia*, org. Nicholas Bunnin e E. P. Tsui-James, tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 47.

<sup>(16)</sup> Substância *extensa* (corpo) e substância *pensante* (mente). SMITH, Plínio Junqueira. *Sobre a distinção corpo-mente*, p. 127. Cf. Luis Henrique de A. DUTRA e Plínio Junqueira SMITH (org.), *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*, 2000.

um grande esforço na união substancial entre corpo e alma. Sem dúvida, um de seus grandes *insights* teria sido perceber o simplismo desta dicotomia, insuficiente para explicar o ser humano em sua totalidade.<sup>17</sup>

Smith observa que o objetivo do “ceticismo terapêutico” seria o de destruir os preconceitos filosóficos, isentando-se de qualquer preocupação em elaborar uma descrição dos fenômenos<sup>18</sup>. É provável que esta postura tenha colaborado bastante para uma reação bem próxima do repúdio que os céticos vêm recebendo ao longo dos tempos, principalmente, por aqueles que não conseguem compreender uma filosofia cuja busca não prevê qualquer fim ou futuro.

### ENTENDENDO O CETICISMO...

O que são nossas crenças? O que é a verdade? De onde me vem a certeza da verdade? O cético questiona a nossa certeza, lembrando-nos de nossa contingência e da falibilidade de nossos modos de aquisição do conhecimento:

Os argumentos céticos exploram certos fatos contingentes, sobre nosso modo de adquirir, testar e lembrar nossas crenças, bem como raciocinar sobre elas. Qualquer problema que infecta a aquisição e emprego de crenças sobre uma dada matéria, e em particular, qualquer problema que infecte nossa confiança na manutenção de que aquelas crenças eram justificáveis ameaça a nossa manutenção de posição sobre o assunto em questão.<sup>19</sup>

Ora, o cético abala as nossas crenças, na medida em que coloca em destaque as nossas contingência e vulnerabilidade. Somos

---

<sup>(17)</sup> Ibidem, p. 127

<sup>(18)</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>(19)</sup> A. C. GRAYLING, *Ceticismo*, p.3.

falíveis – ele nos diz -, e tal falibilidade não nos garante discernimento e controle, tanto no que se refere à percepção da natureza como com relação aos nossos estados mentais.

Grayling observa que as considerações céticas atingem as duas principais escolas de pensamento, que se destacam, ao longo de toda a história da filosofia, disputando o controle do verdadeiro conhecimento: a racionalista – ênfase na razão – e a empirista, que dá primazia à experiência. A propósito de tal distinção, contudo, o ceticismo não se manifesta, sendo que nenhuma delas, nem a escola racionalista e nem a escola empirista, escapam ao desafio do cético, que afirma estarem ambas sujeitas ao erro e à ilusão.

## E COMO AGEM OS CÉTICOS?

O cético afirma que o nosso conhecimento, ou melhor, nossa certeza do conhecimento fundamenta-se em alicerces bastante frágeis e, daí, a necessidade de questionarmos até que ponto não estaríamos envolvidos em erros e enganos.

Neste sentido, ele procura focar as bases de nossas certezas. Eis o alvo do cético, que irá levantar argumentos que colocam sob suspeita tanto a percepção do sujeito como a própria integridade do objeto percebido.

O método da *diaphonia*, por exemplo, seria um modo de ressaltar o conflito das opiniões e nossa incapacidade em resolvê-lo. Qualquer critério escolhido redundaria, ou em um *círculo vicioso*, ou em uma *regressão ao infinito* ou, ainda, na aceitação arbitrária de uma hipótese qualquer.

Plínio Junqueira Smith, apesar de reconhecer a validade de uso de tal argumento cético em situações conflituosas em que as opiniões divergem em demasia, observa com propriedade que, embora

válido, tal procedimento cético nada acrescenta: nem às partes em conflito e nem mesmo ao próprio ceticismo.<sup>20</sup>

A força do cético pode estar, na verdade, em sua habilidade de ressaltar os discursos contrários: prós ou contras, e isto não importa muito. E normalmente não importa, porque o seu objetivo, mais do que defender um ponto de vista é salientar o dogmatismo em que as doutrinas, muitas vezes, se encerram.

Como explica Smith, as teorias filosóficas acerca do ser humano, por exemplo, contrapõem-se em constante discussão crítica e, simultaneamente, chocam-se as argumentações que defendem qualquer teoria com os argumentos e críticas que a invalidam: *Todas as doutrinas se criticam mutuamente, levantando problemas e dificuldades nas teorias rivais e mostrando suas inconsistências e inaceitabilidade.*<sup>21</sup>

Assim, o que um cético pode fazer é examinar os argumentos favoráveis e os argumentos contrários às diversas teorias, mostrar o estado de *isostheneia* que existe entre eles. E em que consiste tal estado? É uma neutralização produzida pelo contrabalançar de forças contrárias: uma eqüipolência. Aliás, como destaca Smith, a habilidade do cético estaria justamente em, pelo discurso, instalar este estado eqüipolente:

...se já não reinasse essa eqüipolência, o cético teria a habilidade de instalá-la, uma vez que tem a capacidade de opor a um discurso um outro discurso contrário de força igual.<sup>22</sup>

Todavia, não se pode deixar de esclarecer aqui que a *isostheneia* é característica da filosofia atual, na qual se insere um número considerável de doutrinas filosóficas. Considere-se o clima que

---

(20) Cf. Plínio Junqueira SMITH. *Corpo-Mente*, p.127. Apud. Luis Henrique de A. DUTRA e Plínio Junqueira SMITH(org.), *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*, 2000.

(21) *Ibidem*, p. 111.

(22) *Ibidem*, p. 111.

se instaura, quando estas variadas doutrinas, cujas visões se diversificam sobremaneira, abrangendo e defendendo interesses que se localizam em extremos opostos, discutem os seus pontos de vista: cada qual apresenta argumentos plausíveis tanto de defesa de suas próprias visões quanto de críticas às outras doutrinas que dela divergem. Deste modo, de forma abrangente, não se pode negar o clima de ceticismo em que se processa todo o debate filosófico atual. Assim, paradoxalmente, a comunidade filosófica, nunca antes tão livre para pensar, vê-se às voltas com um mundo cético, em decorrência de seu próprio exercício do filosofar.

## A ARGUMENTAÇÃO CÉTICA

Como afirma Grayling, é característica do argumento cético as considerações a respeito do erro, da ilusão e do sonho. Na verdade, talvez se pudesse pensar em estratégias diferenciadas ou em uma justaposição de argumentos que são utilizados pelo cético com o objetivo de mostrar ilusões e abalar as certezas. Alguns argumentos céticos são enumerados abaixo:

### 1. O argumento do erro

Na qualidade de criaturas falíveis, devemos reconhecer que em alguns casos nos enganamos. Quando afirmamos a certeza de algo, estamos, simultaneamente, negando qualquer possibilidade de engano. Ora, se reconhecemos a nossa falibilidade e se sabemos que quando nos enganamos não estamos conscientes de nossos erros, então, qualquer afirmação ou certeza de nossa parte não pode ser justificada.

### 2. O argumento da ilusão

A possibilidade de vivenciar estados como o sonho, a ilusão, a fantasia ou mesmo a alienação é característica do homem. Este,

respeitando-se as variações de grau, pode, em alguns casos, confundir qualquer destes estados com experiências verdadeiras. Sendo assim, qualquer afirmação de verdade, partindo de alguém que pode vivenciar tais estados, jamais poderá ser inteiramente justificada.

### 3. O argumento do sonho

Brilantemente utilizado por Descartes, tal argumento serve-se de nossas próprias experiências oníricas, para instaurar a dúvida em qualquer certeza que tenhamos: quando sonhamos temos absoluta certeza, muitas vezes, de que tudo o que estamos vivenciando, no sonho, é real. Ora, se tenho agora a certeza de minha experiência, quem me garante que não estou sonhando e que esta certeza não é ilusória?

### 4. Argumentos que apontam a limitação da percepção humana

Este tipo de argumento, como observa Grayling, se impõe particularmente ao empirismo, cujas fontes de conhecimento são ameaçadas com a sugestão da natureza e da limitação da percepção:

No meio físico, as luzes refletem a partir da superfície dos objetos e passam para os nossos olhos, irritando as células da retina, de tal modo que disparam impulsos nos nervos óticos. Os nervos óticos transportam esses impulsos para a região do córtex cerebral, que processa dados visuais, que estimulam certos tipos de atividade. Como resultado, de um modo ainda misterioso para a ciência e para a filosofia, “quadros em movimento” emergem na consciência do sujeito, representando o mundo exterior à sua mente. Essa notável transação é repetida *mutatis mutandis* no sentido de outras modalidades sensórias, como ouvir, sentir cheiro, gosto e tato, fazendo emergir percepções de harmonia e melodia, perfumes e excitação olfativa, suavidade, delicadeza, calor, e assim por diante.

Com efeito, dirá o cético, as experiências que resultam da interação de nossos sentidos com o mundo podem ocorrer por motivos diferentes, dada a complexidade deste processo de apreensão do objeto, do qual se não temos sequer consciência de todas as suas etapas, também não podemos afirmar se houve ou não qualquer falha ou desvio no meio do processo. E nem mesmo se pode garantir se uma outra fonte qualquer de estimulação poderia ou não ter desencadeado um processo que, embora similar à experiência de representação, na verdade suas imagens mentais não correspondem a realidade alguma, como é o caso, por exemplo, dos sonhos e das alucinações. Este argumento, portanto, como se pode ver, é mais abrangente do que os citados acima, podendo, inclusive, ser utilizado para os justificar.

## 5. Argumento das relatividades perceptuais

Neste caso, ocorre, de acordo com os céticos, um equívoco de discernimento entre o que é uma real qualidade do objeto e o que seria apenas resultado das relações perceptuais:

A qualidade dos objetos, suas cores, gosto, cheiro, som e textura, variam de acordo com a condição de quem percebe ou das condições sob as quais são percebidos. Os exemplos padrões são em grande número: a grama é verde de dia, preta à noite; a água morna mostra-se quente para uma mão fria, fria para uma mão quente; objetos parecem maiores de perto, pequenos de longe, etc.<sup>23</sup>

De uma forma geral, para Grayling, o relativismo seria uma espécie de ceticismo disfarçado. Contudo, ele não somente seria mais poderoso como seria também uma forma bastante problemática de ceticismo. E isto, devido à sua perspectiva de que o conhecimento e a verdade são relativos a um ponto de vista: a um tempo, a um espaço,

<sup>(23)</sup> A. C. GRAYLING, *Ceticismo*, p. 6.

a um ambiente cultural e assim por diante, o que coloca a impossibilidade de qualquer noção universal aceitável de conhecimento e verdade.

Talvez devêssemos inserir aqui, à guiza de exemplificação, algumas observações que faz Stephen Hawking em sua obra *Uma breve história do tempo* com relação a variadas concepções de universo e as diferentes idéias de movimento apresentadas de um lado por Aristóteles e de outro por Galileu e Newton. Aristóteles defendia que a Terra era fixa, justamente por acreditar em um estado de repouso dos corpos, caso não fossem atingidos por um impulso ou força qualquer. Ora, as leis de Newton seriam responsáveis pelas demonstrações de que um padrão único de repouso não seria possível de se sustentar:

Pode-se dizer que o corpo A está parado e o corpo B está se movendo em velocidade constante em relação ao corpo A, da mesma forma que se pode afirmar que o corpo B está parado e o corpo A em movimento. Por exemplo, esquecendo por um momento a rotação da Terra e sua órbita em torno do Sol, pode-se dizer que a Terra está parada e que um trem sobre ela está viajando para o norte a 150 km por hora, ou que o trem está parado e a Terra está se movendo para o sul na mesma velocidade.<sup>24</sup>

Desta forma, prossegue Hawking, se alguém se dispuser a jogar pingue-pongue em um trem, irá perceber que as leis de Newton se aplicam da mesma forma, a saber, não há como se afirmar qual é que se desloca, se o trem, ou a Terra. Um outro ponto interessante é o fato de que a ausência de um padrão absoluto de repouso ocasiona a dificuldade em se determinar se dois eventos que ocorrem no mesmo lugar em instantes diferentes, ocorrem em uma mesma posição no espaço: se, por um acaso, um jogador dentro do trem lança uma bola e esta, no intervalo de um segundo, repica duas vezes no mesmo lugar, para um observador externo, os eventos apareceriam separados por

---

<sup>(24)</sup> Stephen W. HAWKING. *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros*, 2000, p. 38.

uma distância de aproximadamente 100 metros, que seria a distância que o trem teria se deslocado na estrada no intervalo entre os dois eventos:

A não existência do repouso absoluto, então, significa que não se pode atribuir a um evento uma posição absoluta no espaço, como Aristóteles pensava. As posições dos eventos e a distância entre eles serão percebidas de maneiras diferentes por quem esteja no trem e por quem esteja na estrada, e não há razão para preferir a percepção de uma pessoa à outra.

Na verdade, os argumentos céticos são muito fortes, principalmente, quando ao invés de tentar provar a nossa ignorância, interroga-nos a respeito das justificações de nossas assertivas de conhecimento.<sup>25</sup>

Uma boa estratégia para se escapar de uma argumentação cética seria, quem sabe, buscar as razões que impulsionam o cético a requerer tal justificação: se há a necessidade de aceitar ou não o desafio. E considere-se aqui que uma interpelação cética será sempre um desafio! E se, por um acaso, as razões apresentadas pelo cético forem convincentes, não há escapatória! O negócio será reunir todas as nossas energias e habilidades para enfrentar tal desafio, buscando uma resposta adequada.

## DETECTANDO MENTIRAS...

Em seu artigo “A arte refinada de detectar mentiras”, Carl Sagan descreve o pensamento cético, enquanto um “meio de construir e compreender um argumento racional e – o que é especialmente importante – de reconhecer um argumento falacioso ou fraudulento”.

<sup>(25)</sup> A. C. GRAYLING, *Ceticismo*, p. 8.

O que importa, salienta ele, não é aceitar um raciocínio pelo fato de que a sua conclusão nos é agradável, mas cuidadosamente observar, se esta conclusão que nos agrada partiu de premissas verdadeiras.

Assim, com a preocupação prática de prevenir a todos os que podem cair vítimas das artimanhas dos raciocínios falaciosos, Sagan apresenta algumas recomendações que ele reconhece ter se inspirado nos procedimentos habitualmente utilizados pelos cientistas:

- Procurar a confirmação dos “fatos”;
- Debater substantivamente sobre as evidências com representantes de todos os pontos de vista;
- Não considerar, em demasia, os argumentos de autoridade;
- Considerar mais de uma hipótese e tentar refutar a todas, conservando aquela que resistir às refutações;
- Não priorizar a própria hipótese, apenas porque é a “sua” hipótese;
- Quantificar sempre que possível;
- Verificar se todos os elos da cadeia de raciocínio funcionam;
- Aplicar a Navalha de Occam: optar pelo mais simples, no caso de eficiência similar;
- Perguntar, em princípio, se a hipótese pode ser falseada: as proposições que não podem ser testadas ou falseadas, não possuem valor;

Além deste *kit*, como ele assim o chama, Sagan apresenta ainda um outro, ao qual ele nomeia de *kit de detecção de mentiras* que tanto ensina o que não se deve fazer como habilita ao reconhecimento das falácias perigosas da lógica e da retórica, comumente utilizadas:

1. Argumento *ad hominem*: quando se ataca o argumentador e não o seu argumento;

2. **Argumento de autoridade:** quando se usa a posição de autoridade de alguém, a fim de validar o argumento;
3. **Argumento das conseqüências adversas:** assegurar a validade do argumento, pela contraposição de uma situação bem pior, caso este não fosse aceito;
4. **Apelo à ignorância:** asseverar que, se não se provou que alguma coisa é falsa, então, ela é verdadeira;
5. **Alegação especial:** normalmente, alega-se a não compreensão do interlocutor que refuta o argumento, por este ser complexo, ou pela situação ser “única” e especial;
6. **Petição de Princípio:** afirmar a resposta a que se quer chegar. Ex: “Devemos instituir a pena de morte para desencorajar o crime violento”. Mas a taxa de crimes violentos realmente cai, quando se institui a pena de morte?
7. **Seleção de Observações:** enumeração das circunstâncias favoráveis, ou, de acordo com a descrição de Francis Bacon, contar os acertos e “esquecer” os fracassos;
8. **Estatística dos números pequenos:** “Tirei três sete seguidos. Hoje à noite não tenho como perder”.
9. **Compreensão errônea da natureza da estatística;**
10. **Incoerência;**
11. **Non sequitur:** expressão latina que significa “não se segue”. Ex: Afirmar que a nossa nação vencerá a guerra porque Deus é grande. E se a nação adversária afirmar o mesmo?
12. **Post hoc, ergo propter hoc:** expressão latina: “depois disto então por causa disto”. Ex: Antes de as mulheres adquirirem o direito de votar, não havia armas nucleares.
13. **Pergunta sem sentido:** “O que acontece quando uma força irresistível encontra um objeto imóvel?”.

14. **Exclusão por meio-termo ou dicotomia falsa:** consideram-se os dois extremos de um *continuum* de possibilidades. Ex: “Ame o seu país ou deixe-o”.
15. **Declive escorregadio:** relacionado à exclusão do meio-termo. Ex: “Se permitirmos o aborto no primeiro mês, será impossível evitar o assassinato de bebê no final da gravidez”.
16. **Confusão de correlação e causa:** “Um levantamento mostra que é maior o número de homossexuais entre os que têm curso superior do que entre os que não possuem, portanto, a educação torna as pessoas homossexuais”.
17. **Espantelho:** caricaturar uma posição, a fim de facilitar o ataque. Ex: “Os ambientalistas se importam mais com corujas pintadas do que com gente”.
18. **Evidência suprimida ou meia verdade;**
19. **Palavras equívocas:** os eufemismos para a guerra – “ações políticas”, “incursões armadas”, “pacificação” – são um dos itens de uma categoria realmente ampla de alterações da linguagem para fins políticos. Segundo Talleyrand, “uma arte importante dos políticos é encontrar novos nomes para instituições que com seus nomes antigos se tornaram odiosas para o público”.<sup>26</sup>

## UMA HERANÇA MUITO ANTIGA

Prática muito antiga, o ceticismo, em toda a sua arte de duvidar, já havia sido objeto de estudo da Antiguidade. Sexto Empírico, por exemplo, com suas *Hipotiposes Pirronianas*, deixou-nos material revelador a respeito do ceticismo com uma descrição detalhada das

<sup>(26)</sup> Carl SAGAN, *A arte refinada de detectar mentiras*, p. 14.

variadas posturas cética e compilações das figuras e tropos dos vários céticos que marcaram a história da filosofia. Abaixo, segue uma pequena enumeração de alguns tropos da obra de Sexto Empírico, colhidos no artigo de Porchat Pereira, intitulado *Saber comum e ceticismo*:

- Equipotência (*Isosthéneia*): seu princípio básico consiste em opor a todo discurso um discurso igual, isto é, de igual força persuasiva, manifestando assim uma eqüipotência no que diz respeito à credibilidade dos argumentos conflitantes que sempre se podem aduzir de um lado ou de outro de qualquer questão (*Hip. Pirr.* I, 12;10), nenhum deles mais digno de fé que o outro. Segundo Porchat, este seria o princípio básico utilizado pelos céticos para induzir-nos à *epoché* generalizada, fazendo-nos, com isso, cessar de dogmatizar;
- A oposição de todas as maneiras possíveis: aparências a aparências, juízos a juízos, aparências a juízos (*Hip. Pirr.* I, 8-9);
- Invocação das ilusões dos sentidos: argumentos baseados nos sonhos e nas alucinações (*Hip. Pirr.* I, 36-128). Os setes primeiros entre os dez tropos atribuídos aos antigos céticos lidam, sobretudo, com as discrepâncias das percepções;
- Apelo às diferenças inegáveis entre as tradições, as leis e os costumes (*Hip. Pirr.* I, 145-163).
- Lembrança do caráter relativo das coisas<sup>27</sup> (*Hip. Pirr.* I, 137-140, 167, 175,177);
- Um dos tropos fundamentais do ceticismo é o da discordância (*diaphonia*), que nos exhibe o insanável conflito

<sup>(27)</sup> O tropo da relatividade faz parte tanto dos dez tropos atribuídos aos antigos céticos, quanto aos cinco atribuídos a Agripa.. IN: OSWALDO PORCHAT PEREIRA, *Saber Comum e Ceticismo*, p. 153.

e discrepância de opiniões a respeito de todos os assuntos, tanto entre as pessoas comuns quanto entre os filósofos (*Hip. Pirr.* I, 165). O conhecimento desta universal *diaphonia* nos torna capazes de escolher ou rejeitar qualquer opinião e nos induz à suspensão do juízo;<sup>28</sup>

- O tropo da hipótese (*ex hypothéseos*): a proibição de assumir qualquer ponto de partida sem demonstração (*Hip. Pirr.* I, 168);
- Os tropos do regresso infinito e da circularidade (*Hip. Pirr.* 166-169). Ou seja, este tropo confirma a impossibilidade da demonstração, dado que, ao se exigir do dogmático a demonstração (tropos anterior) se está condenando-o a uma regressão infinita: sempre fornecer provas para as premissas de suas provas;<sup>29</sup>
- A inexistência de um critério de realidade ou de apreensão da verdade (*Hip. Pirr.* II, 18-21);
- Abstenção de qualquer asserção positiva acerca das realidades exteriores (*Hip. Pirr.* I, 15, 19, 99, 128, 134, etc.).

Desta forma, observa Porchat Pereira:

Não havendo como justificar opiniões ou legitimar asserções que se pretendam verdadeiras, quer se trate de nossas crenças e opiniões banais e cotidianas, quer de asserções e teses filosóficas, somente nos resta o caminho de uma universal *epoché*.<sup>30</sup>

<sup>(28)</sup> A controvérsia das coisas exibe a sua não-evidência (*Hip. Pirr.* 182).

<sup>(29)</sup> Sobre a existência das demonstrações cf. II, 144-192. os cinco topos da discordância, regresso infinito, relatividade, hipótese e circularidade parecem dever-se a Agripa, cf. Diógenes Laércio IX,88. esta citação foi tirada de Oswaldo PORCHAT PEREIRA, *Saber Comum e Ceticismo*, p. 145.

<sup>(30)</sup> *Ibidem*, p. 146.

## E QUAL É A PRETENSÃO DO CETICISMO?

Como salienta Porchat Pereira, “o ceticismo não pretende que os seus argumentos destrutivos sejam conclusivos”. Na verdade, tal pretensão se caracterizaria em uma postura dogmática – um “dogmatismo às avessas”.<sup>31</sup> O objetivo maior do cético é demonstrar, ao dogmático, a força de seu argumento, isto é, a força do argumento contrário. Neste caso, com relação aos argumentos dogmáticos que defendem, por exemplo, um critério de verdade, o cético lançará mão de contra-argumentos similarmente plausíveis<sup>32</sup>, no intuito específico de, com o clima de instabilidade e incerteza que ele instaura, desarmar qualquer postura dogmática. E é nesta situação de equípotência (*isostheneia*), imposta pelo cético, que se instaura a *epoché*, impondo-se como única solução de tal impasse (*Hip. Pirr.* 103,192).

Todavia, nesta aventura, os argumentos céticos se autodestroem, juntamente com aqueles argumentos probativos dos dogmáticos que eles se empenham em desconstruir (*Hip. Pirr.* II, 189). Mas tal procedimento é comparado a uma medicação purgativa – uma terapêutica – necessária para combater as posições dogmáticas que se vislumbram patológicas: *O ceticismo concebe-se a si próprio com uma terapêutica, que se serve do discurso para curar os homens de sua propensão dogmática.*<sup>33</sup>

Este enfoque da filosofia enquanto terapêutica seria adotado por Ludwig Wittgenstein, filósofo contemporâneo anteriormente citado neste trabalho<sup>34</sup>, que, com algumas variações, utilizou-se da metáfora da escada, que segue abaixo, construída por Sexto Empírico:

...assim como um homem pode, após ter subido a um lugar alto por meio de uma escada, desfazer-se dela, assim também o cético, ao atingir por via da argumentação, sua

<sup>(31)</sup> Ibidem, p.147.

<sup>(32)</sup> *Hip. Pirr.* II, 79. Ibidem, 147.

<sup>(33)</sup> *Hip. Pirr.* III, 280-281).

<sup>(34)</sup> Ver pp. 11-13.

“tese”, que contradiz, e, portanto, suprime uma formulação “dogmática”, também suprime, no mesmo movimento, sua própria argumentação (*Contra os lógicos II*, 481).<sup>35</sup>

Entrementes, uma distinção que deve ser feita, como esclarece Porchat Pereira, é que não se trata de uma terapêutica que se coloca contra a filosofia, mas sim de uma terapia filosófica que se apresenta enquanto tal e, neste ponto, bastante similar à idéia de filosofia defendida por Wittgenstein: a filosofia enquanto prática filosófica.

Com efeito, as maiores resistências à filosofia wittgensteiniana recorrem à alegação de que aceitar a filosofia de Wittgenstein seria aceitar o fim da filosofia. Entretanto, talvez, uma questão pudesse ser aqui levantada: De que filosofia se estaria falando? Será que o que Wittgenstein combatia não era apenas o modo de se pensar a filosofia? E não seria um pouco de exagero afirmar que o pensamento de Wittgenstein comprometeria toda a existência da filosofia? Aliás, será que mais exagerada não seria a pretensão dos filósofos em sua concepção de filosofia?

Sexto Empírico já descrevera as diferentes formas de filosofia: a) a **dogmática**, com pretensões de Verdade; b) a **acadêmica**, que acreditava ser a verdade inapreensível e c) a **cética**, que sugeria uma investigação permanente.

Desta forma, os céticos condenam-se à busca contínua e o próprio nome, com o qual eles caracterizam a sua escola – **ZETÉTICA** – é revelador, pois a etimologia nos levará ao verbo grego *zetein*, cujo significado é “procurar”, “buscar”. Existe, portanto, no cético, um filosofar incansável, ao passo que tanto aquele que julga chegar à Verdade como o que crê impossível apreendê-la colocam, com tal procedimento, um fim em seu próprio filosofar.<sup>36</sup>

Todavia, mesmo a mera utilização de argumentos céticos enquanto método provou a sua eficácia e importância dentro da história

(35) Oswaldo PORCHAT PEREIRA, *Saber Comum e Ceticismo*, p.147.

(36) Oswaldo PORCHAT PEREIRA, *Saber Comum e Ceticismo*, p. 148.

da filosofia. Descarte, por exemplo, teria sido, sem dúvida, o maior representante de tal procedimento e responsável pela emergência, na filosofia, de um novo paradigma relacionado à busca de conhecimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

René Descartes, ao se socorrer, em sua filosofia, de todo o instrumental dos céticos, questionando o valor objetivo de nosso conhecimento, em busca de sua certeza, praticou a *epoché* (suspensão do juízo) e, inegavelmente, enquanto o fazia, procedeu totalmente como um cético. Em suas "*Meditações*", particularmente na Primeira Meditação, ele demonstrou o filosofar cético, apresentando, metodicamente, ao mundo ocidental, um novo modo de fazer filosofia, que não mais poderia ser descartado e que sobreviveria de forma intensa até os dias atuais. Porchat Pereira enfatizou a decisiva contribuição de Descartes para que o ceticismo viesse a se embutir no processo de constituição da filosofia moderna:

Ao fazer a edificação de seu sistema filosófico repousar sobre uma prévia suspensão cética da realidade "exterior" e sobre o questionamento cético de todas as nossas certezas, inclusive, obviamente, as mais banais e cotidianas, Descartes instituiu, em suas "*Meditações*", um modelo que a posteridade pós-cartesiana viria a assumir de modo quase unânime.<sup>37</sup>

E qual seria exatamente este modelo? Ora, "um modelo cartesiano de propedêutica cética ao filosofar, determinando o ponto necessário de partida para qualquer empreendimento filosófico"<sup>38</sup>: a suspensão do juízo e a adoção de uma ética provisória do mundo.

Porchat alerta para o fato de que o ceticismo contribuiu para uma gradativa desqualificação do Saber Comum e do Senso Comum ao

<sup>(37)</sup> Oswaldo PORCHAT PEREIRA, *Saber Comum e Ceticismo*, p. 153.

<sup>(38)</sup> *Ibidem*, p. 153.

pretender induzir-nos a uma “suspensão do juízo” não somente sobre as teses filosóficas, mas, sobretudo, a respeito de nossas opiniões e certezas cotidianas. A filosofia cética perpetuou tal procedimento no filosófico moderno e cotidiano, “consubstanciando algo como uma postura metodológica básica e comum, mesmo se no mais das vezes apenas implícita”.<sup>39</sup> Como resultado, observou-se, ao longo de todo um processo histórico, uma crescente desqualificação do senso comum, embora, na filosofia contemporânea, já se vislumbrem posições filosóficas que, nas últimas décadas, têm valorizado o saber comum: Popper, por exemplo, acredita ser o senso comum, o ponto de partida para qualquer conhecimento – um ponto indispensável, embora vago e inseguro. O que não descarta, diga-se de passagem, a leitura de uma postura cética.

Um outro ponto importante estaria no fato de que, de certo modo, no caso de se analisar a trajetória do paradigma cético cartesiano, poder-se-ia constatar que este modelo é pressuposto na construção dos grandes e dogmáticos sistemas idealistas. Daí, seria possível pensar que a filosofia cética, principalmente após o período em que apareceu a filosofia cartesiana, seria, na verdade, um instrumento utilizado para “limpar o terreno”, favorecendo, com isto, a implantação da filosofia dogmática.

Tal possibilidade deve ser seriamente considerada, inclusive por força das evidências históricas, pode-se, inclusive, fazer uma leitura política: na medida que tais posturas céticas poderiam ser utilizadas enquanto formas de dominação. Todavia, o acriticismo e a ingenuidade constituem-se predicados imprescindíveis para que tal domínio ocorra. Ou seja, se o meu interlocutor se serve em um primeiro momento de um aparato cético para derrubar as minhas certezas e, posteriormente, incutir em mim um sistema bem elaborado, cuja finalidade obscura seria a minha dominação, somente com uma postura cética, eu conseguiria me desvencilhar de seus intentos. Se eu, longe de ser um cético, estivesse esperando por uma grande verdade reconciliadora, mais

<sup>(39)</sup> Ibidem, p. 156.

facilmente eu estaria aberto às suas investidas. E, neste último caso, nem eu e nem o meu interlocutor seríamos realmente céticos.

Desta forma, se faz importante, neste ponto, distinguir entre, no mínimo, duas formas de ceticismo: o ceticismo enquanto um procedimento, apenas utilizado como um método para se chegar a algum lugar, um método acolhido, inclusive, por um dogmático, e o ceticismo enquanto prática filosófica e, neste sentido, bastante próximo da definição de *filosofia cética* estabelecida na antiguidade por Sexto Empírico.

Porchat Pereira defende a idéia de que este processo, iniciado pela filosofia moderna, colocou um abismo entre a vida comum e a filosofia, uma ruptura que a ele, particularmente, impulsiona a uma escolha entre uma e outra:

No que concerne à vida comum em que me encontrei, ela é certamente para mim coisa bem outra que não a *bio koinós*, tal como os céticos a concebem após a *epoché* a que me querem arrastar. Porque eu a assumi a sério e “pra valer”, ao estilo do homem comum. Vivendo as suas opiniões, suas crenças, suas certezas, mesmo se devendo utilizar aqui e ali, ao sabor da necessidade, os recursos da autocrítica que o Saber Comum coloca a meu dispor. Não creio possível viver sem efetivamente opinar e sem crer, sem crer séria e convictamente. Não creio possível viver sem conhecer, nem dizer sem assertar. A mera observância “adoxástica” das necessidades da vida aparece-me como uma aberração patológica. Nem me parece aceitável crer, fingindo-se que se não crê, assertar, fingindo-se que se não asserta. A adoxia cética tem sabor para mim de uma fixação.<sup>40</sup>

A nosso ver, apenas um aspecto talvez não tenha ficado muito claro no posicionamento do autor: o que ele entende por filosofia. Resgatando a antiga concepção e classificação das formas de filosofia,

---

<sup>(40)</sup> Ibidem, p. 157.

colocada por Sexto Empírico<sup>41</sup>, não conseguimos situá-lo em nenhuma destas formas: o que temos no texto é uma defesa das crenças e do homem comum e da vida comum.

Danilo Marcondes, também se mostra favorável a esta volta à vida comum, embora a sua posição com relação ao cético se apresente um tanto divergente da exposta acima por Porchat Pereira:

Mas, afinal, quem é o cético? Eu diria que o cético é o filósofo cuja reflexão completou o círculo e que chegou a descobrir o caminho de volta à vida comum. E se nos fizermos a famosa pergunta: “Pode o cético viver o ceticismo?”, nossa única resposta possível será: “Não!” Porém, o cético não precisa viver o ceticismo, nenhum filósofo pode realmente viver sua filosofia como tal, uma vez que a filosofia, no sentido cético e no wittgensteiniano, não é para ser vivida; ela apenas nos prepara para viver a própria vida.<sup>42</sup>

No que concerne à antiga classificação de Sexto Empírico às formas de filosofia, talvez fosse importante salientar que a **filosofia cética** se difere do mero **procedimento cético** que muitas vezes se presta a propósitos dogmáticos. Esta, enquanto caracterizada pela busca constante, descarta qualquer dogmatismo.

Um ponto a ser revisto seria quanto à utilização da sucessão histórica pós-cartesiana para justificar a acusação de uma responsabilidade do paradigma cético cartesiano, quanto às frentes e “terrenos” que ele, respectivamente, abriu e “limpou”, em que se infiltraram e se estabeleceram as filosofias dogmáticas, ou seja, os grandes sistemas idealistas que surgiram desde então. Se esta leitura é aceitável, não é a única possível e, talvez se torne necessário, retroceder um pouco mais

(41) a) a **dogmática**, com pretensões de Verdade; b) a **acadêmica**, que acreditava ser a verdade inapreensível e c) a **cética**, que sugeria uma investigação permanente.

(42) Danilo MARCONDES. *Ceticismo e Filosofia Analítica: por um novo rumo*. In: *A Filosofia Analítica no Brasil*, organização de Maria Cecília M. de Carvalho – Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 33.

historicamente, para observar que, em período anterior a Descartes, não havia muito espaço para os questionamentos céticos e, mesmo assim, o dogmatismo imperava.

Certamente, a não-aceitação da *adoxia* cética, do “fingir que não se crê, crendo”, parece ser uma razoável escolha. É a negação de uma postura incoerente. Assim como também o seria a negação da postura inversa: daquele que não crê, mas finge que crê, e, por não se conceber sem crenças, age semelhantemente à virgem que tenta continuamente reconstruir o seu próprio hímen. Mas o que importa destacar em ambos os casos é o que há de comum nas duas posturas: o fingimento de se acreditar em algo, devido a não-aceitação de seu contrário.

A filosofia cética busca, investiga, procura evidências e refuta. Seria um contra senso afirmar que esta filosofia nega a verdade, pois caso assim o fosse não haveria a busca interminável: contínuo galgar para o conhecimento. Todavia, a proximidade do ceticismo com o relativismo favorece, de forma incontestada, uma certa predisposição e cuidado. Mas, estas considerações sobre o relativismo e sua proximidade com os céticos seriam um vasto material para um outro trabalho. Ao declarar, em suas *Investigações Filosóficas*, que “o sentido está no uso”, lançando mão de conceitos tais como *jogos de linguagem* e *formas de vida*, Wittgenstein, ao menos aparentemente, estava dificultando a permanência de qualquer consideração aos sentidos absolutos e às regras universais. Como conciliar o múltiplo e o uno? Somando-se a isto, a sua representação de filosofia enquanto atividade a restringiria sobremaneira, se comparada às concepções tradicionalmente aceitas de filosofia.

Stephen Hawking apresenta, no final de seu livro *Uma breve história do tempo* uma explicação para tal impasse. Segundo ele, até o momento presente os cientistas se preocuparam mais em desenvolver teorias que explicassem o *que* é o universo e pouco questionaram a respeito do seu *por quê*:

Por outro lado, as pessoas cuja tarefa é fazer a pergunta *por quê*, os filósofos, não são capazes de se manter atualizadas com as mais avançadas teorias científicas. No século XVIII os filósofos consideravam todo o conhecimento humano, incluindo a ciência, como campo de seu domínio e discutiam questões como a possibilidade de o universo ter tido um começo. Entretanto, nos séculos XIX e XX a ciência se tornou muito técnica e matemática para os filósofos ou qualquer outra pessoa além dos poucos especialistas. Os filósofos reduziram tanto o escopo de suas indagações, que Wittgenstein, o mais famoso pensador deste século, declarou: “A única tarefa que sobrou para a filosofia foi a análise da linguagem.” Que decadência da grande tradição de filosofia de Aristóteles a Kant!<sup>43</sup>

Todavia, seus objetivos e esperanças não se distanciam das grandes utopias filosóficas, partilhando com elas um problema recorrente ao longo da história da filosofia – a reconciliação do inconciliável:

Entretanto, se descobrirmos de fato uma teoria completa, ela deverá, ao longo do tempo, ser compreendida, grosso modo, por todos e não apenas por alguns poucos cientistas. Então devemos todos, filósofos, cientistas, e mesmo leigos, ser capazes de fazer parte das discussões sobre a questão de por que nós e o universo existimos. Se encontrarmos a resposta para isto teremos o triunfo definitivo da razão humana; porque então teremos atingido o conhecimento da mente de Deus.<sup>44</sup>

Acreditamos na multiplicidade, e que quanto mais múltipla a minha apreensão e leitura do mundo mais ampla e diversificada será a resposta a ele, com maiores chances de adequação às suas inúmeras

---

<sup>(43)</sup> Stephen W. Hawking. *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros*, 2000, p.237-38.

<sup>(44)</sup> *Ibidem*, p. 238.

diferenças e diversidades. O mundo em mim converge, e as minhas respostas a ele, como ainda a abrangência da irradiação que elas possam ter, em forma de ações e juízos, estarão condicionadas à amplitude de minha visão. Wittgenstein desenvolveu o conceito de “visão panorâmica” (*Übersicht*), preocupado com as conseqüências advindas de nossas visões limitadas e norteadas por falsas imagens - condicionadas pelos conceitos equivocados - e condicionadoras - de nossos juízos.

Esta seria, sem dúvida, uma preocupação bastante ética, como também acreditamos ser, a postura empreendida pelo cético, que em seus questionamentos e buscas contínuos, afirma-se humildemente no mundo, reconhecendo-o em sua multiplicidade e dinamismo e reconhecendo-se em sua contingência e falibilidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUNNIN, N. e TSUI-JAMES, E. P. (org.) *In Compêndio de Filosofia*, tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CARVALHO, M. C. M.(org.). *A Filosofia Analítica no Brasil*, Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DESCARTES, R. *Meditações*, Os Pensadores, Nova Cultural, 1996.

DUTRA, Luis Henrique de A. e SMITH, Plínio Junqueira (org.). *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2000.

GRAYLING, A. C. *Ceticismo*. <http://www.odialetrico.hpg.com.br>

HAWKING, Stephen W. *Uma breve historia do tempo: do Big Bang aos buracos negros*. Trad. Maria Helena Torres – Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PELUSO, Luis Alberto. *A Filosofia de Karl Popper: epistemologia e racionalismo crítico*, Campinas, SP: Papyrus: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1995.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Saber Comum e Ceticismo*. Manuscrito, vol. IX, n.1, abril de 1986, p. 143-59.

RICHTER, Duncan. *Ludwig Wittgenstein*, The Internet Encyclopedia of Philosophy.

SAGAN, Carl. *A arte refinada de detectar mentira*. <http://www.odialetico.hpg.com.br>

SAGAN, Carl. *O ônus do ceticismo*. <http://www.odialetico.hpg.com.br>

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [Introdução de Bertrand Russell], 3. ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 281.

\_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: ed. Nova Cultural Ltda., 1999. Trad. José Carlos Bruni.

# PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DE PERMISSÃO DE TRISTRAM ENGELHARDT

Alexandre da COSTA\*  
(PUC-Minas)

## RESUMO

Neste artigo discutiremos sobre um possível “alargamento” do *Princípio de Permissão* engelhardtiano, juntamente com um Princípio de “beneficência solidária”<sup>1</sup>, no qual a condição necessária para se obter um acordo, assim como a autoridade moral, é a diminuição das desigualdades extensas e injustas, levando-se em consideração todos os interesses dos concernidos. Neste desenvolvimento, utilizaremos o utilitarismo de Peter Singer.

**Palavras-chave:** Bioética – Beneficência – Permissão – Consentimento.

## INTRODUÇÃO

No pensamento de Engelhardt, o princípio da permissão é a condição necessária para se colaborar com autoridade moral e se obter

Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e professor de Filosofia na PUC-Minas Poços de Caldas.

Talvez o leitor considere estranha esta terminologia, no entanto, ela quer ser diferente daquilo que Engelhardt entende por beneficência.

o consenso de todos os “estranhos morais”<sup>2</sup>. No entanto, esta sua asserção levanta a seguinte indagação: os “estranhos morais podem aceitar um acordo, como meio de resolução de disputas morais, não obstante as desigualdades na educação, na saúde, no nível de renda etc? Alguns estranhos morais não estariam em desvantagem, em uma possível negociação, a partir destas desigualdades? Ou os “estranhos morais” deveriam ter o compromisso prioritário de diminuir estas desigualdades, como meio necessário para se ter um acordo?

Para colaborar com autoridade moral, os “estranhos morais” devem também, além do princípio de permissão, admitir um princípio que prescreva o dever de ajudar os menos favorecidos da sociedade. Uma análise mais cuidadosa do que, para Engelhardt, significa colaborar com autoridade moral, revela que todos os “estranhos morais” devem ter um compromisso prioritário, a fim de garantir algum nível de bem-estar para todas as pessoas, levando em consideração todos os seus interesses. Tal compromisso é, juntamente com a permissão, a condição necessária para se praticar uma moral secular. De acordo com Engelhardt, colaborar com autoridade moral é assumir o princípio de permissão como suficiente:

“if one is collaborating with moral authority in face of moral disagreements without fundamental recourse to force, then one must accept agreement among members of controversy...as the means for resolving concrete moral controversies”<sup>3</sup>

Para Engelhardt, “colaborar com autoridade moral” significa aceitar um consentimento mútuo ou um acordo procedimental como alternativa para o estabelecimento de uma decisão sobre direitos e

---

<sup>(2)</sup> Termo técnico utilizado por Engelhardt para distinguir aqueles indivíduos que não possuem as mesmas visões morais dos “amigos morais”, que têm as mesmas visões morais.

<sup>(3)</sup> “Se estamos interessados em colaborar com autoridade moral em relação aos desentendimentos morais sem o recurso fundamental da força, então devemos aceitar o acordo entre os membros da controvérsia para resolver desacordos morais concretos”. *Ibidem*. p. 68.

obrigações que direcionarão a vida pública. Assim, colaborar é a permissão segura através do consentimento mútuo, como meio de resolver todas as controvérsias morais.

Quando os estranhos morais aceitam o consentimento mútuo como meio para a solução de desacordos morais, devem eles também aceitar a existência de condições de fundo relevantes? Ou seja, devem eles aceitar tais condições contextuais, que poderiam colocar alguns estranhos morais em desvantagens quanto a decisões firmadas sobre direitos e obrigações que guiarão suas vidas? Apesar de todas as desvantagens colocadas pelos diferentes níveis de poder aquisitivo, para Engelhardt, isto não colocaria em xeque o princípio de permissão. Ele assume que os estranhos morais podem colaborar com autoridade moral e aceitar o consentimento mútuo como fonte de todas as decisões morais subseqüentes, não obstante alguma relevante diferença de fundo:

“In summary, all persons can envisage the notion of the peaceable (moral) community. Insofar as they act in accord with this notion, despite inequalities in intelligence, power, and wealth, they participate with others in the peaceable (moral) community, defined by general secular pluralist morality”.<sup>4</sup>

Justamente por que sustenta que os estranhos morais podem aceitar o consentimento mútuo, não obstante as desigualdades de do, Engelhardt assume que somente o comprometimento com o princípio da permissão é prioritário para o acordo moral na sociedade seular atual. Este princípio é uma condição antecedente e necessária para a verdadeira possibilidade de consentimento mútuo. Antes de avaliarmos se tal pressuposição está correta, devemos considerar se todos os estranhos morais podem aceitar tal comprometimento como

---

m suma, todas as pessoas podem visualizar a noção da comunidade (moral) cífica. Uma vez que agem conforme esta noção, apesar das diferenças de elegância, poder e riqueza, elas participam com outras na comunidade (moral) cífica, isto é, definida por moralidade pluralista secular geral”. Ibidem, p. 137.

meio para disputas morais, já que, em circunstâncias de desigualdades, muitos estranhos (principalmente em nossa realidade latino-americana) vêem-se em desvantagens durante tal processo de deliberação moral. No caso de rejeição, então, Engelhardt não deveria assumir que somente através do Princípio de Permissão possa haver uma colaboração para a autoridade moral. Assim sendo, os estranhos morais devem admitir, como um primeiro comprometimento, a busca do abrandamento das desigualdades, ou seja, uma maximização do bem-estar de todos. Com efeito, sem tal procedimento, muitos estranhos morais poderiam não aceitar o Princípio da Permissão como procedimento neutro das decisões. Desta forma, um princípio de beneficência solidária é um compromisso relevante para se obter uma permissão que seja universal.

Alguns estranhos morais que possuem suficiente educação, riqueza e outros benefícios, podem tranquilamente aceitar, para a resolução de desacordos morais, o Princípio de Permissão como primeiro comprometimento, pois as desigualdades não comprometerão suas habilidades genuínas para o consentimento, em um procedimento de resolução de controvérsias. Assim, o Princípio de Permissão garante seus direitos e dá uma segurança universal, pois ninguém pode usar o outro ou dispor de seus bens sem um prévio consentimento.

Todavia, outros estranhos morais podem não aceitar o consentimento mútuo para a resolução de disputas morais, justamente por causa de algumas desigualdades de fundo. Os que não têm suficiente nível educacional, não possuem riquezas e não têm planos de saúde, são colocados em desvantagens nos acordos procedimentais. Estas desigualdades fazem com que seus consentimentos não sejam genuínos. Neste sentido, muitos exemplos podem ser citados, como o caso de um indivíduo que participa de uma pesquisa com seres humanos, enquanto “cobaia”, justamente porque não possui bem-estar algum, sendo que, através de sua participação na mesma, garantirá algum benefício para a própria sobrevivência, ou mesmo, no caso de alguém que é forçado a realizar um aborto porque não possui condições financeiras para sustentar uma criança. Embora o Princípio de Permissão

seja fundamental para eles, ele não é suficiente. Para estes estranhos morais, um primeiro comprometimento para a resolução de controvérsias morais e a aceitação de um consentimento mútuo é a minimização das desigualdades, sejam educacionais, econômicas, políticas ou sociais. Muitos estranhos morais requerem um nível de bem-estar que os ajude em suas habilidades para realizar um verdadeiro consentimento quando participam de uma negociação pacífica na qual são determinados os direitos e as obrigações morais que guiarão a vida pública.

Assim, se a intenção de Engelhardt é descobrir uma condição necessária para a moralidade secular entre todos os estranhos morais e não apenas para uma “elite” que possua todas as condições sociais básicas, então, ele não pode assumir que todos os estranhos morais devem aceitar o consentimento mútuo como único meio para a resolução de desacordos morais, apesar das relevantes desigualdades. Para que todos os estranhos morais, então, colaborem com autoridade moral, deverá existir, além do Princípio da Permissão, um outro princípio, que chamamos de princípio de beneficência solidária. Princípio este que requer de cada estranho moral um mínimo de consideração para com os interesses daqueles que não possuem uma vida digna de ser vivida. Não queremos aqui chamar este princípio de beneficência, ao modo de Engelhardt - para quem a beneficência está ligada a uma moralidade particular -, pois esta (a beneficência) só pode ser compreendida dentro daquilo que se entende por bem numa comunidade moral particular. E este bem poderá, através de um aprendizado, adquirir um conteúdo forte dentro de uma comunidade moral, mas não em uma sociedade. Contra tal posicionamento engelhardtiano, admitimos que ser solidário não necessita de um aprendizado ou de ter como base somente princípios comunitários, mas saber que existe um “outro” e, que ele possui uma dignidade intrínseca ao ser humano, que pode ser ampliada aos animais não-humanos.

Entretanto, a argumentação de Engerlhardt não admite nenhum requerimento moral básico ou constitutivo além da permissão.

ou consentimento, pois, para ele, agir desta maneira força o inocente a pagar algo que ele não causou. Este pensamento está baseado nos “acidentes” natural e social e, por isto, ao se forçar um arranjo nas desigualdades, pode-se correr o risco de punir alguém que não é culpado<sup>5</sup>. Se for possível, argumenta ele, encontrar os culpados pelas

desigualdades, neste caso, pode-se também forçar uma situação diferente. Os inocentes são todas as pessoas que têm seus direitos alienados sem a sua devida permissão. Corrigir igualdades pode, então, para Engelhardt, forçar uma situação em que muitos inocentes são considerados culpados. No entanto, como estas desigualdades são resultado de “loterias sociais e naturais” é errado forçar alguém a retificar tal situação.

Para ele, a restituição dos bens é uma obrigação daquele que causou tal dano; e não, da sociedade ou de outros. Deste modo, não é dever da sociedade corrigir os erros que as pessoas cometeram, cabendo ao Estado o dever de encontrar os culpados e puni-los:

“...there will be outcome of the social lottery that are on the one hand blame worthy in the sense of resulting from the culpable actions of others, though on the hand a society has no obligation to rectify them...”<sup>6</sup>

Desde modo, de acordo com o pensamento de Engelhardt, é difícil, se não impossível, identificar o culpado pelas desigualdades das pessoas. Podemos indagar se devemos aceitar tal posicionamento frente ao que ele chama de loteria social e natural. Os estranhos morais em situação de desigualdades aceitarão tal concepção? Será necessário fugir deste argumento e ver o enorme desafio subjacente a ele. Certamente, muitas pessoas que vivem em nossa sociedade contemporânea hoje são culpadas por todas estas desigualdades; apesar da dificuldade em se obter informações históricas precisas. Muitas pessoas e seus descendentes colaboram para marginalizar e

<sup>(5)</sup> *Op.cit.*, p. 382.

<sup>(6)</sup> “Encontraremos resultados na loteria social que, por um lado podem ser considerados dignos de culpa, no sentido de que resultam da ação culpada de outros, apesar de que, por outro lado, a sociedade não tem obrigação de corrigi-los”. *Idem.* 382.

empobrecer as populações. O que foi a corrida imperialista, no final do século XIX e começo do século XX, senão um empobrecimento de muitas nações, principalmente das africanas? O que resta destes países atualmente? Ou mesmo o grande extermínio da população indígena da América pelos “conquistadores”? Será que não existem culpados? Foi apenas má sorte destas populações? Considere as maiores possibilidades de poder econômico e político que as mulheres teriam hoje, se não fossem, por longo tempo, reprimidas e forçadas a desempenharem um tipo de função. Quem é o responsável por tal situação? Quem é o culpado? Quem são os inocentes de Engelhardt? Será que devemos deixar a cargo dos governantes a responsabilidade de diminuir as desigualdades? Muitos assumem a posição de que se fizermos doações ou algum tipo de ação solidária tiramos a responsabilidade governamental de ação. No entanto, adverte Peter Singer:

“ ... parece mais plausível a visão oposta, a de que se não houver doações voluntárias, o governo, supondo os cidadãos desinteressados nos programas de auxílio aos famintos, não irá querer ser forçado a prestar ajuda...infelizmente, para muitos, a idéia de que algo ‘é responsabilidade do governo’ constitui uma razão para não doar, o que também, pelo visto, não acarreta qualquer ação política.”<sup>7</sup>

Apoiados no pensamento de Peter Singer, queremos fazer algumas objeções a Engelhardt. Obviamente, não esgotaremos o pensamento de Singer, enfocando somente algumas importantes reflexões para o agir ético e a bioética na sociedade secular contemporânea.

## I. Igual consideração de interesses

De acordo com Peter Singer, fazer um juízo ético é ir além de um ponto de vista exclusivamente pessoal ou grupal, é levar em

---

INGER, P. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

consideração os interesses de todos os concernidos pelos atos afetados. Deste modo, os interesses é que contam, e não simplesmente alguns interesses:

“A essência do princípio da igual consideração significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y, mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. Se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses, não poderemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. Eis a que o princípio realmente equivale: um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.”<sup>8</sup>

Este princípio parece não fazer exigências arbitrárias aos interesses a serem considerados, porquanto todos os interesses são levados em consideração. Mas, o que ele tem a ver com os “estranhos morais” de Engelhardt? No pensamento engelhardtiano, a única autoridade moral, em nossa sociedade secular, está baseada no princípio que ele chama de Permissão ou Consentimento. De acordo com este princípio, nenhuma ação deverá ser realizada sem o devido consentimento do afetado. Este princípio é absoluto e prioritário. No entanto, a nossa argumentação não vai de encontro a ele, mas, ao somar-se com tal princípio, complementa-o. E este complemento está relacionado com o abrandamento das desigualdades entre os estranhos morais. Não se consegue chegar a um acordo entre vários pontos de vista, quando há uma enorme desigualdade no nível educacional, social e econômico. A alternativa que encontramos, para um melhoramento destas desigualdades, encontra-se em um posicionamento ético de igual consideração de interesses. Este posicionamento supõe que ao

<sup>(8)</sup> SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 30.

aceitar a universalidade dos juízos éticos, estamos aceitando que nossos próprios interesses não podem contar mais que os interesses das outras pessoas e que a ação ética consiste justamente em considerar, juntamente com os meus, os interesses dos outros. Tomemos o exemplo de Singer: imagine que temos que escolher entre dois tipos de ação, uma que é a decisão de comermos todas as frutas que colhemos, a fim de satisfazer as nossas necessidades, ou uma outra que é a de compartilharmos os frutos para que as necessidades dos demais sejam também satisfeitas. Qual, então, seria a decisão tomada? Em um estágio pré-ético, a decisão poderia ser somente por atender nossos próprios interesses e, neste sentido, comeremos todos os frutos. Todavia, num estágio que podemos chamar de ético os nossos interesses não foram contados somente como nossos interesses, mas houve uma ampliação deles e, conseqüentemente, compartilhamos os frutos:

“Em lugar de meus próprios interesses, eu agora preciso levar em consideração os interesses de todos os que são atingidos por minha decisão. Isso exige que eu pese todos os interesses e adote um curso de ação mais propenso a maximizar os interesses dos atingidos. Assim, pelo menos em algum nível de meu raciocínio moral, devo escolher o curso de ação que, no cômputo geral, tenha as melhores consequências para todos os atingidos”.<sup>9</sup>

Seguindo este raciocínio, podemos intuir que, se os níveis básicos necessários para se ter uma vida digna, tais como moradia, emprego, educação, acesso a um atendimento à saúde e outros, não são atendidos como prioridades, para um melhoramento das relevantes desigualdades em nosso país, ou em outros com as mesmas realidades, o Princípio da permissão não será prioritário, mas sim, um princípio que se pauta pela solidariedade para com os menos favorecidos da sociedade. E a forma de superação dos obstáculos das desigualdades consiste,

justamente, em se dar um tratamento preferencial aos mais sofridos da sociedade, para que eles possam chegar a um nível em que não haja desvantagens em um possível acordo.

Obviamente, Engelhardt rejeitaria esta posição. Para ele, não existe uma posição ética que seja universal. Toda tentativa de fazê-la constitui-se num engodo, numa imposição ideológica de uma moralidade particular; ele não assume que os juízos morais são 'prescritivos e normativos fora de um contexto particular. Consideramos que tal posição não seria suficiente para enfrentar interesses pessoais não universalizáveis.

## 2. Moralidade Secular e solidariedade

Os indivíduos, observa Engelhardt, não tem obrigação nenhuma de corrigir as doenças e as enfermidades que eles não causaram. Todavia, consideramos que eles são requisitados a corrigir relevantes desigualdades, uma correção necessária para se alcançar a colaboração entre todos os estranhos morais, e que inclui as desigualdades associadas às doenças e às enfermidades. Um compromisso prioritário para com algum tipo de solidariedade, adicionado ao de permissão, é requerido para uma verdadeira possibilidade de moralidade secular, que é a negociação pacífica entre os estranhos morais.

Percebemos, em Singer, que um requerimento, para agir de modo beneficente para com os menos favorecidos da sociedade, não deriva de raça, de gênero ou de inteligência, mas uma boa concepção que leva em conta a consideração de interesse de todos. Deste modo, podem-se reduzir os efeitos adversos das desigualdades e se obter uma permissão universal para o uso do consentimento mútuo como um procedimento que determine a estrutura de direitos e liberdades que poderão, subseqüentemente, guiar as vidas dos indivíduos.

Todavia, Engerlhardt argumenta, embora de uma maneira reducionista, que a moralidade secular não contém nenhum princípio de

beneficência como prioritário e básico, ou seja, que este não é necessário para colaborar com autoridade moral. Ele assume que a beneficência não é básica e nem constitutiva.<sup>10</sup> Para ele, estabelecê-la implicaria na necessidade de alguns conteúdos:

“(1) which will depend on a particular view of the good life, and (2) their authority to require one, rather than another, view of beneficence, including the significance of the circumstances under which inconveniences or contrary inclinations properly excuse one from discharging a duty of beneficence”.<sup>11</sup>

Assumir tal posicionamento seria relegar a beneficência a algo secundário e simplório e, deste modo, ele assume que

“because of the divergent understanding of what should count as actually doing the good, one cannot understand in secular morality the principle of beneficence as the Golden Rule...to avoid such tyranny, one will need to phrase the principle of beneficence in this positive form: Do to others their good”.<sup>12</sup>

Este postulado de Engelhardt enfraquece o princípio da beneficência, tornando-o também contratualista. Engelhardt se insere no contratualismo que, segundo ele, não designa absolutamente uma moral. Assim, a nosso ver, não se pode incluir o posicionamento de Engelhardt na classe dos conceitos morais, já que, para estes, uma das características fundamentais é ter um conceito de bem:

<sup>(10)</sup> Ver nota 121.

<sup>(11)</sup> “ (1) essência, que dependerá de uma visão particular da vida boa; e (2) e sua autoridade para exigir uma visão de beneficência, mais verdadeira do que uma outra, incluindo a importância das circunstâncias sob as quais as inconveniências ou inclinações contrárias justamente dispensam uma pessoa de desempenhar a responsabilidade da beneficência.” ENGELHARDT, H. T. *Foundations of Bioethics*. p. 112.

“por causa dos divergentes entendimentos do que deveria ser considerado fazer o bem, não podemos perceber em moralidade secular o princípio da beneficência como a Regra de Ouro...para evitar tal tirania, precisamos enunciar o princípio da beneficência de forma positiva: Faça aos outros o bem deles”. Idem. pp. 112-113.

“...quem quer, pode naturalmente seguir falando de uma moral contratualista; a palavra, como sempre, não tem importância alguma; precisa-se porém dar-se conta de que este que se posiciona conseqüentemente sobre o terreno desta “moralidade” não pode mais empregar as palavras ‘bom’ e ‘mau’ em seu significado gramatical absoluto e que não pode ter nenhuma emoção moral. Por isso eu quero designar o contratualismo como “quase-moral”.”<sup>13</sup>

Diferentemente de Engelhardt, acreditamos que a moralidade secular necessita de algum nível de beneficência, juntamente com o Princípio de Permissão, uma vez que os estranhos morais podem não aceitar uma negociação pacífica, sem um comprometimento com os dois princípios. Visto que ele – o princípio da beneficência – é tão básico como o da Permissão, pode-se usar o poder coercitivo para assegurar a sua vigência. Entretanto, um princípio de solidariedade ou beneficência que requeira dos indivíduos a ajuda para o melhoramento das condições dos menos favorecidos, necessita de uma força coletiva para o seu sucesso. Assim, cada estranho moral, que colabora com autoridade moral, deve aceitar, como compromisso prioritário, o dever de cooperar, na força coletiva, a fim de beneficiar os desfavorecidos da sociedade.

### 3. Princípio de “beneficência solidária”

A partir do que foi exposto, observa-se que a moralidade secular deverá incluir um princípio de beneficência solidária que prescreva um dever básico de ajuda. Tal princípio deveria prescrever algum tipo de ação de solidariedade obrigatória, isto é, uma ação que socorra os menos favorecidos da sociedade: por exemplo, que cada um de nós desempenhe um papel, dentro da força coletiva, que garanta o acesso universal de todos aos cuidados médicos no Brasil. Tal princípio deverá requerer, e não somente permitir, um sistema de saúde que garanta

---

(13) TUNGENDHAT, E. Lições sobre Ética. Vozes. Petrópolis. p. 81.

acesso a todos, inclusive a uma faixa de beneficiários que não possa despendar dinheiro em um plano de saúde, respeitando-se aqueles que podem pagar por um acesso à saúde.

Diferentemente do princípio de permissão, beneficiar os menos favorecidos requer a força de muitas pessoas. Um indivíduo ou mesmo um pequeno grupo não pode, significativamente, ajudar a aliviar as relevantes desigualdades que afetam milhões de pessoas, sem um adequado projeto de saúde. Aliviar as desvantagens requer, então, uma cooperação de milhões de pessoas. E, neste projeto, deverá ser levado em conta aquilo que os economistas chamam de princípio da diminuição da utilidade marginal. Um de seus idealizadores foi o economista e filósofo Amartya Sen<sup>14</sup>, que considera que certa quantidade de alguma coisa é mais útil para quem a possui em pequena quantidade, do que para quem a possui em demasia. Por exemplo, se alguém está lutando para sobreviver com duzentos gramas de arroz, por dia, e uma outra pessoa lhe fornece mais cinqüenta gramas, por dia, terá melhorado, e muito, a situação deste alguém. Todavia, se este já contar com um quilo de arroz por dia, não farão tanta diferença estas cinqüenta gramas adicionais. De acordo com esteraciócinio, não resolverá muito o esforço de uma pessoa ou de um pequeno grupo, sendo mesmo necessário, para a realização de tal intento, um projeto amplo de igualdade de interesse que faça com que nos inclinemos a uma distribuição de renda mais igualitária<sup>15</sup>. Assim, um princípio de beneficência solidária requererá que cada pessoa realize uma ação beneficente juntamente com outras pessoas, enquanto força de uma ação coletiva, mas também requererá instituir políticas públicas e coletivas para a realização deste ideal.

No entanto, Engelhardt recusa tal força coletiva, pois, de acordo com ele, tal força é demasiada para os participantes individuais, que solapam suas obrigações morais para além de todas as comunidades morais. Em seu entender, o indivíduo somente pode agir dentro de sua comunidade moral. Entretanto, no nosso entender, os indivíduos podem fazer mais a fim de reduzir as desigualdades, e mesmo as diferentes

(14) SEN, A. K. *On Ethics & Economics*. Oxford, Blackwell. Cambridge. 198

(15) SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, p. 34.

comunidades podem possuir diferentes estruturas para realizar seus projetos de ação. Neste sentido, em um nível pessoal, Peter Singer oferece sugestões para se ajudar os menos favorecidos da sociedade: doar algum tempo em uma instituição não governamental, gastar algum dinheiro a mais em projetos sociais, entre outras coisas<sup>16</sup>. Mas é interessante notar que “ajudar não é, como se costuma pensar, um ato caridoso, digno de ser praticado, mas do qual não é errado eximir-se; é uma coisa que deve ser feita por todos”<sup>17</sup>. Todavia, Engelhardt censura tal ação, pois requerer isto dos estranhos morais, mesmo coletivamente, para aliviar as desigualdades, embora louvável, não pode ser uma obrigação moral, uma vez que tal esforço requer uma ação sempre contínua, cujos resultados são imprevisíveis, pois não sabemos o quanto de desigualdade podemos eliminar. Um procedimento que seria demasiado para muitas comunidades morais.

Frente a esta censura, duas respostas são possíveis. A primeira é que não se segue que não podemos determinar, especificamente, o quanto de desigualdade podemos eliminar, e o que devemos fazer para ajudar os menos favorecidos. Neste sentido, para Engelhardt, a beneficência não pode ser determinada para prescrever uma obrigatoriedade, enquanto que ele não permite indeterminações para o princípio da permissão, que minem a sua obrigatoriedade:

“...Since the web of explicit and implicit consent is usually very intricate, it will often be difficult to chart exactly when consent has occurred. It will frequently not be at all clear what one ought to do, or where and when secular moral obligations exist. However, one should do the best that one can under prevailing circumstances...”<sup>18</sup>

(16) *Op.cit.*, pp. 254-59.

(17) *Op.cit.*, p. 242.

(18) “uma vez que a teia dos consentimentos explícitos e implícitos é usualmente muito intrincada, será, com freqüência, difícil delinear exatamente, quando o consentimento ocorreu. De qualquer maneira, não estará sempre muito claro o que se deve fazer, ou onde e quando existem obrigações morais seculares. Entretanto, deve-se fazer o melhor que se pode, de acordo com as circunstâncias...” ENGELHARDT, T. *Op. cit.* pg. 74.

Engelhardt defende que do fato de não se poder conhecer, de forma exata, quando uma outra pessoa dá a sua permissão ou consentimento, não se segue que se deva ignorar o consentimento ou a permissão como requerimento moral. Entretanto, assim como ele não permite uma indeterminação, por enfraquecer o princípio de permissão ou consentimento, ele também não deveria permitir um enfraquecimento das obrigações para com o princípio da beneficência.

A segunda posição é que podemos iniciar uma superação da grande demanda, se estipularmos que o dever de alguém, para cooperar ou solidarizar, inclui um desempenho bem definido, obviamente, por uma função eqüitativa. Cada dever pessoal de colaborar na força beneficente coletiva, para amenizar as grandes desigualdades, pode ser limitado, em parte, por outros deveres que uma comunidade moral particular requer para os seus membros. Neste ponto, seria conveniente lembrar que o dever que um princípio prescreve (no caso o de ajudar os menos favorecidos) pertence a um todo composto dos muitos deveres morais que uma comunidade particular possui e, portanto, ele merece um lugar proeminente entre o conjunto de deveres da comunidade. Se está ao nosso alcance, sem para tanto precisar sacrificar algo moralmente relevante, evitar que aconteça algo muito pior, nós devemos fazê-lo. Ele não precisa, necessariamente, sobrepujar os demais deveres do conjunto, mas atuar de maneira *ceteris paribus*. Assim, um dever de colaboração beneficente na força coletiva, para diminuir as desigualdades, requer uma contínua atuação de cada indivíduo, de modo eqüitativo, dentro da coletividade. Uma função bem definida ou bem dirigida é aquela que a pessoa pode facilmente entender e cumprir completamente, existindo, quanto a isto, muitos exemplos tais como o programa governamental atual contra a fome, o chamado *Fome Zero*, do qual todos podemos participar, sem que haja uma perda substancial por parte da pessoa que coopera. As comunidades morais podem discordar, quanto ao que venha a ser eqüitativo, mas isto não solapará o requerimento básico que o princípio prescreve, que é o de ajudar a combater a desigualdade social e econômica. Além do mais, um

princípio de solidariedade não sobrepuja o da permissão, mas quer, conjuntamente, preservar a liberdade e o consentimento.

A reflexão de Engelhardt sobre os princípios que deveriam nortear a bioética oferece, ao contrário de outros modelos, como, por exemplo, o Princípio da Autonomia, da Beneficência, da não Maleficência e da Justiça, um ordenamento aos princípios. Tal ordenação possui como núcleo central o princípio da permissão, estando os demais princípios subjugados ao primeiro. Consideramos que ao tentar sair de uma absolutização de princípios, Engelhardt cai em sua própria armadilha ao dar uma primazia ao princípio da permissão, considerando esta orientada deontologicamente e, por isto mesmo, colocando tal princípio como uma regra absoluta para a tomada de decisão pessoal: a permissão é tida como a única fonte de autoridade moral. Segue-se então, que as pessoas são livres para tomarem as suas próprias decisões, sejam elas boas ou más ações. Neste sentido, a autoridade governamental não dispõe de “autoridade moral” para coibir certas ações, tais como a venda de órgãos, o aborto, a eutanásia, o tráfico de drogas e outras práticas pessoais. No entanto, não é explicitado como se deve entender esta liberdade e não leva em consideração todos os afetados por tais ações, o que conta é somente o indivíduo que está negociando.

No pensamento engelhardtiano o mercado é o modelo de negociação, nele os indivíduos são livres para negociar e dar ou não o seu consentimento. Mas Engelhardt não esclarece as circunstâncias do consentimento, ou até mesmo do acordo. Será que os indivíduos, ao fazerem suas escolhas em tais práticas mencionadas anteriormente, têm consciência de suas ações e, por isto mesmo, as fazem pensando na liberdade de permissão ou não? Este modelo mercadológico engelhardtiano se insere dentro do que os críticos chamam de neoliberalismo, e que tem, por prerrogativa básica, a não inserção do Estado em assuntos econômicos e nas negociações privadas. É claro que isto necessita de uma discussão maior, mas o que queremos deixar claro é que as posições de Engelhardt colocam o Estado somente como

árbitro entre os cidadãos, mas sem “roubar-lhes” a permissão. Assim sendo, em seu pensamento, por exemplo, não encontraremos um apoio a um sistema único de saúde, que, a seu ver, é uma tirania que não permite aos mais ricos comprarem o tipo de saúde que quiserem, ou mesmo decidir por qual tratamento gostariam se ser submetidos. Por isto, a sua crítica ao sistema de saúde do Canadá é tão contundente. Para ele, não podemos nos iludir que as desigualdades estão aí e que os recursos provenientes para a área da saúde serão sempre escassos por causa da grande demanda. Quanto a isto, talvez falte para Engelhardt uma teoria da justiça mais consistente, ou mesmo inserida nos moldes rawlsianos, que defende uma justiça ancorada na equidade e que se transformou em modelo para projetos sociais-democratas:

“trata-se de uma teoria que teve grande repercussão na sociedade ocidental contemporânea; sua influência alcança também a medicina. Um autor que tem forte influência rawlsiana é Charles Fried, que atribui ao Estado o dever de prestar assistência aos mais necessitados para garantir um mínimo decente”<sup>19</sup>

No entanto, Engelhardt nega uma teoria de justiça que seja válida universalmente, o que para ele seria uma teoria particular que não valeria para uma sociedade como um todo. Como se sabe, no que se refere à justiça, não se pode afirmar qualquer unanimidade, pois o que há de se entender por justiça variará conforme a posição filosófico-política adotada. Mas nem por isto devemos cair em um relativismo, como faz Engelhardt, conservando os critérios de justiça ou mesmo de beneficência, como já aludimos anteriormente, somente para as comunidades morais. Assim sendo, a moralidade de Engelhardt se insere dentro de um relativismo cultural. Para ele, a única instância de julgamento sobre crenças morais está na base cultural. Destemodo, ele nos obriga a enfrentar uma absoluta falta de julgamentos morais para além das culturas. Será que é adequado referir-se à cultura como a

<sup>(19)</sup> CARVALHO, M.C.M. de. Op. cit. p. 137.

instância final de julgamento sobre os juízos morais, como quer Engelhardt? E ter, assim, o princípio de permissão como único critério de acordo moral? Parece que estamos no meio de uma “falácia culturalista”.<sup>20</sup> No entanto, este seria um assunto para um próximo capítulo sobre Engelhardt.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: PLURALISMO BIOÉTICO

A bioética surgiu, nestes últimos anos, justamente para ser uma resposta da ética às questões inusitadas trazidas pelo avanço tecnológico, tendo se originado em um contexto altamente dominado pela ciência. Por ter como característica principal a interdisciplinaridade, ela é um modo de se refletir eticamente sobre as constantes ameaças à vida, levantadas pelo progresso científico no que tange à vida humana, do animal e do planeta. A bioética é um campo de confronto de saberes sobre os problemas surgidos nas últimas décadas, pois sua reflexão questiona os valores morais tradicionais acerca do nascer, viver, adoecer e morrer.

O termo “bioética”, sem dúvida, não se refere a uma nova disciplina tecnocientífica, pois sua vocação filosófica e interdisciplinar não permite vê-la assim, nem tampouco se refere a uma nova ética da vida humana: constitui-se em uma nova reflexão em face de novos problemas. Ademais, a presença maciça de um contingente de médicos e biólogos também não a identifica com a deontologia tradicional destas profissões. A bioética constitui, sim, capítulo e variante muito importante de uma problemática global que envolve outros assuntos correspondentes a um vastíssimo campo de aspectos conflitantes entre, o que pode-

---

<sup>(20)</sup> “linha argumentativa muito comum aos antropólogos culturais, que é de uma fragilidade enorme quando transposta para os limites de uma dada cultura, já que a referência à cultura como entidade legítima de julgamento também se converte em uma instância cruel de manutenção de certos padrões estabelecidos de dominação e opressão”<sup>20</sup> DINIZ, D. *Conflitos Morais e Bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001, p. 163.

ríamos incluir, questões relativas à experiência com seres humanos e não-humanos, à manipulação genética, à preservação de espécies não-humanas, vegetais e animais, bem como, ainda, as questões relativas, de maneira mais geral, à gestão ambiental em sua totalidade.

Por isto mesmo, a significação do termo “bioética” tem apresentado, até o momento, um caráter confuso e polissêmico; por uma parte, os profissionais sanitários vêem nela uma nova possibilidade para a configuração de uma deontologia profissional, enquanto que por outra, os ecólogos a compreendem como a melhor alternativa para o surgimento de uma nova consciência social referente ao futuro da existência humana, que se encontra ameaçada por uma atitude irresponsável do ser humano. No entanto, o que a bioética deixa claro é o seu estatuto epistemológico de interdisciplinaridade. Sua complexidade envolve: filósofos, biólogos, médicos, juristas, sociólogos, geneticistas, ecologistas, teólogos, entre outros, capazes de dialogarem entre si.

A bioética está no plural, e isto constitui sua enorme tarefa: conciliar as várias concepções e entendimentos. Para Engelhardt, esta diversidade de posições, no mundo contemporâneo, ainda não foi assimilada. Partindo da tese de que o moderno projeto filosófico fracassou em conceber uma moralidade que fosse canônica e universal, ele propõe não uma fundamentação da bioética que seja comum, mas uma prática comum que gira em torno do *Princípio de Permissão ou Consentimento*. No seu entender, este princípio indica o reconhecimento de que a autoridade moral secular deriva do consentimento dos envolvidos em um empreendimento comum<sup>21</sup>, de forma que este princípio seria a única maneira razoável e imparcial de se tomar decisões morais em um contexto no qual não se admite princípios de autoridade dados previamente e nem outra forma qualquer de objetividade pré-estabelecida. Isto que dizer que o que Engelhardt entende por algo objetivo ocorre em uma comunidade moral particular e não na sociedade

---

<sup>(21)</sup> ENGELHARDT, H. T. Jr.. *Fundamentos da Bioética*, 2. ed., São Paulo: Loyola, p. 17.

como um todo. Pois são várias as interpretações da bondade, da justiça e assim por diante. Qual seria então o padrão moral a ser compartilhado pelos que convivem em sociedade, sendo esta entendida como conseqüência de forças históricas que separaram a maioria das instituições democráticas de qualquer credo religioso? O padrão comum, que não remonta a qualquer moralidade particular e que pode ser compartilhado por pessoas de moralidades diferentes, será, então, o Princípio da Permissão, com muita mais força, dentro do contexto secular, do que o Princípio da Beneficência.

A partir, então, do Princípio do Consentimento, outros princípios podem ser plasmados, Engelhardt elenca mais quatro, a saber: o da Beneficência, o da Propriedade Privada, o da Autoridade Política e o da Alocação de recursos à saúde. Todos estes giram em torno da Permissão.

A “moralidade essencial” (*content-full morality*), entendida por Engelhardt, possui uma essência ou conteúdo que oferece uma orientação substancial do que é ‘certo’ ou ‘errado’, ‘bom’ ou ‘mau’, além de uma exigência mínima de reprovação ao fato de se usar as pessoas sem a sua devida autorização. Esta moralidade pode ser encontrada e aprendida dentro das tradições religiosas; a Beneficência, por exemplo, dentro destas tradições, tem um valor enorme, pois a comunidade tem um entendimento claro e preciso do que vem a ser a moralidade. Dentro destas comunidades as pessoas se encontram como “amigos morais” (*moral friends*). O que não ocorre na sociedade como um todo, pois nela as pessoas se encontram como “estranhos morais” (*moral strangers*), já que, na sociedade, convivem pessoas de tradições morais variadas e muitas vezes antagônicas. E é dentro deste contexto que, segundo Engelhardt, a bioética se encontra e deve ser compreendida. Na tentativa de resolver controvérsias morais através de argumentos racionais sólidos ou recorrendo a uma autoridade moral, seja ele o Estado ou alguma Religião, as discussões tornam-se intermináveis e dificilmente chega-se a uma conclusão. Assim sendo, o argumento racional mostra-se insuficiente para acabar com as controvérsias.

Sua justificativa é de que não está claro que a racionalidade secular possa proporcionar uma orientação comum, pois existiriam muitas racionalidades. O que ele quer dizer com isto é que existem várias perspectivas morais e que todas, ou pelo menos grande parte, possuem uma consistência em seu conteúdo. Acolher uma delas como modelouniversal é, no seu entendimento, cair em equívocos e provocar grandes conflitos. A moralidade que Engelhardt defende é a que busca orientar as pessoas que ele chama de estranhos morais. Ela é constituída pelo acordo, pois ele acredita que *“a única fonte de autoridade secular geral para essência moral e ordenamentos dos bens é o acordo”*<sup>22</sup>. Justamente por não existirem argumentos seculares decisivos que possam estabelecer uma visão concreta de que determinada vida moral é melhor do que a sua concorrente, o consentimento, então, passa a ser fundamental na orientação moral secular. A autoridade moral secular não é exercida pela força, por Deus ou pela razão, mas é o acordo entre aqueles que decidem colaborar e, por isto mesmo, este modelo proposto por Engelhardt insere-se dentro do contratualismo, ou como bem anotou o professor Dr. Roland Schramm, centra-se no que ele chama de proposta libertária por defeito. Isto quer dizer que, no atual contexto pluralista de nossa sociedade, não há uma possibilidade de dirimir, *a priori*, os conflitos da confrontação entre as várias éticas fundamentadas em um princípio de autoridade absoluto, como Deus ou o Estado, ou até mesmo o argumento racional canonicista e universalista. Estas diferenças éticas devem ser consideradas como “pós-cristãs” e “pós-modernas”, existindo somente éticas particulares que pressupõem fundamentos também particulares.

Acreditamos que algum grau de Beneficência ou solidariedade deva acompanhar o Princípio do Consentimento. Por isto propusemos que, antes mesmo ou de modo concomitante, algumas desigualdades devam ser solucionadas para que todos possam entrar na mesa do diálogo com as mesmas vantagens. Em nossa realidade brasileira ou em outros países de terceiro mundo, onde o nível educacional é um dos

---

<sup>(22)</sup> Ibidem. p. 104.

mais baixos e a população carece de atenção nos saneamentos básicos, é mister dar uma solução para estes problemas. E aqui entra a reflexão da bioética dos problemas persistentes, que não é uma negação da bioética de fronteira. Pontuamos que para haver acordo moral entre os 'estranhos morais', além do Consentimento, deveria existir um princípio que favorecesse os menos abastados da sociedade. E este favorecimento não é apenas um esforço individual, mas coletivo. Ele não se reserva a uma determinada comunidade moral, mas a toda a sociedade. Para tal reflexão buscamos apoio em Peter Singer, para quem levar uma vida ética não é colocar os interesses pessoais em primeiro plano:

“a busca do interesse pessoal, conforme geralmente concebida, é uma vida sem qualquer significado que transcenda nosso próprio prazer ou satisfação individual. Semelhante vida é quase sempre um empreendimento de auto-sabotagem. Os antigos falavam do “paradoxo do hedonismo”, segundo o qual quanto mais explícita nossa perseguição aos prazeres, mais fugidia se torna sua satisfação. Não há por que acreditar que a natureza humana tenha sofrido uma mudança tão drástica, a ponto de tornar sem valor essa antiga lição de sabedoria”<sup>23</sup>

A bioética, como ramo da ética prática, vislumbra uma grande esperança nas complexas questões com respeito às quais nós, os seres humanos, temos grandes dificuldades para alcançar acordo, devido às nossas diferentes concepções de mundo e da vida. Se não obtemos consenso com relação ao estatuto do embrião, ao aborto, à contracepção, ao direito das práticas sexuais livremente escolhidas, à definição exata da vida e da morte, à reconfiguração da família contemporânea, à clonagem de seres humanos, ao direito a procriar, ao direito de dispor do próprio corpo para os fins que se deseja, à eutanásia, à reprodução assistida, ao direito dos animais não-humanos e à outras

(23) Peter SINGER. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 305.

questões, ao menos nos posicionamos com grande responsabilidade, pois nenhum destes casos trata de questões periféricas, e sim fundamentais, posto que, de fato, constituem os temas centrais e mais cruciais de nosso tempo.

Assim sendo, o debate bioético representa agudamente a vertente de pluralidade que cabe atribuir às nossas sociedades tecnocientíficas, numa leitura que ofereça, efetivamente, respostas aos dilemas do cotidiano, sem com isto esgotar qualquer questão e sem a pretensão de um fundamento comum e hegemônico, capaz de manter sua primazia como modelo explicativo. Este debate, então, se perfila como uma forma aberta de argumentação, cuja pretensão dista muito do “querer forçar” todos os membros de uma determinada sociedade, por exemplo, a compartilharem as mesmas convicções. Na reflexão bioética, não há lugar para princípios e fundamentos absolutos, que buscam impor-se amparados em uma única verdade. O fato de se chegar a admitir que não existe nem um horizonte ou nem um fundamento absoluto comum para a experiência humana, não constitui real impedimento para que homens e mulheres atuais, a partir de suas diversidades, compartilhem coisas juntas respaldados em um acordo mínimo de respeito à vida social plural, que obedeça a uma ética evolutiva e permanentemente aberta a todas as vozes da contemporaneidade. Eis porque a bioética não se transforma em credo. Sua interdisciplinaridade a coloca em contínua pugna consigo mesma.

As manifestações da bioética são múltiplas e de diversas índoles. Seu volume bibliográfico é vastíssimo. Só em 1984, o Centro de Bioética do Instituto Kennedy registrava em torno de 40.000 títulos (10.000 livros e 30.000 artigos). Hoje em dia, estes números triplicaram<sup>24</sup>. A bioética aparece também em congressos (inclusive o último internacional aconteceu em Brasília<sup>25</sup>), como disciplina em vários

<sup>(24)</sup> Marciano VIDAL. *Bioética: Estudos de bioética racional*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 25.

<sup>(25)</sup> Volnei GARRAFA e Léo PESSINI (org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.

cursos das áreas da saúde e das humanas, nas discussões sobre a legislação sanitária, e assim por diante. O grande interesse pela bioética se manifesta na criação de comissões de assessoramento às autoridades políticas em vários países da Europa como ainda nos Estados Unidos. No Brasil, cresce a compreensão de que as comissões de bioética devem ser criadas nas diferentes instituições e que se criem comissões de bioética de abrangência nacional que sejam fóruns consultivos, deliberativos, educativos, de proposição de normas e de debates sobre os assuntos relativos à ética da vida<sup>26</sup>. E por acaso os filósofos podem se eximir de toda esta discussão?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHER, Luis, BISCAIA, Jorge, OSSWALD, Walter (orgs.). *Bioética*. Lisboa: Editorial Verbo, 1996.

BARCILONA Christian de P. & PESSINI, Leo (orgs.). *Bioética: Alguns desafios*. Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_ (orgs.). *Problemas atuais de bioética*. 3ª edição revista e ampliada. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_ (orgs.). *Fundamentos da bioética*. 1ª edição. São Paulo: Editora Paulus, 1996.

BEAUCHAMP, T.L. & CHILDRESS, J.F. *Princípios de Ética biomédica*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BERNARD, J. *Da biologia à ciência: os novos poderes da ciência, os novos deveres do Homem*. Tradução de Regina Castilho e Vilma A. Albino. Campinas: Editorial Psy, 1994.

BERLINGUER, Giovanni. *Questões de Vida: Ética, Ciência e Saúde*. São Paulo: Hucitec, 1993.

CARVALHO, M. C. M. *A bioética Principlista: um primeiro olhar*. In: *Revista de Ética Phrónesis*, V. 3, Nº 2, Julho-Dezembro 2001.

(26) Fátima de OLIVEIRA. *Bioética: uma face da cidadania*. São Paulo: Moderna, p. 120.

DE BONI, L. A., JACOB, G, SALZANO, F. (orgs.). *Ética e Genética*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1998.

DINIZ, D., GUILHEM, D. *O que é Bioética*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

DINIZ, D. *Conflitos Morais e Bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001.

ENGELHARDT, H. T. Jr. *The Foundations of Bioethics*. 2 ed. Nova York: University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Zeittinger Publishers, 2000.

\_\_\_\_\_. *Bioethics and Secular Humanism: The search for a common morality*. London: Trinity Press International, 1991.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos da Bioética*. Ed. Loyola: São Paulo, 1998.

GARRAFA, V., PESSINI, L. (org.). *Bioética: Poder e Injustiça*. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. Edições Loyola. São Paulo. 2003.

GRACIA, D. *As Fundamentações da Bioética*. Madrid: Eudemo, 1989.

GAFO, J. (ed.). *Fundamentacion de la bioética y manipulación genética*. Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 1988.

GERT, B., CULVER, C.M., CLOUSER, K.D. *Bioethics: A Return to Fundamentals*. New York: Oxford University Press, 1997.

HARE, R. M. *Essays on Bioethics*. Paper Back. Oxford: Clarendon Press, 2000.

KUHSE, H & SINGER, P. (Ed.) *A Companion to Bioethics*. Oxford University Press, 1998.

LEPARGNEUR, H. *Bioética, novo conceito: a caminho do consenso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MAINETTI, J. A. *Compendio Bioético*. La Plata: Editorial Quirón, 2000.

MINOGUE, B. P. & FERNANDEZ, G. P. *Reading Engelhardt: Essays on the thought of H. T. Engelhardt Jr.* Kluwer Academic Publishers.

MORA, Ferrater e COHN. *Ética aplicada: Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

NEVES, Maria do Céu Patrão. *A Fundamentação Antropológica da Bioética*. In: Revista de Bioética, vol.2, nº 4., 1996, Brasília, Conselho Federal de Medicina.

OLIVEIRA, F. *Engenharia Genética: o sétimo dia da criação*. 1ª Ed. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

\_\_\_\_\_. *Bioética: uma face da cidadania*. Coleção Polêmica. 7ª Edição. São Paulo: Editora Moderna, 2002.

PEGORARO, O. A.. *Ética e Bioética: Da subsistência à existência*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

PALÁCIOS, M., MARTINS, A., PEGORARO, O. A. *Ética, Ciência e Saúde: desafios da bioética*. Petrópolis: Vozes, 2001.

POTTER, V. R. *Bioethics: Bridge to the future*. NJ: Englewood Cliffs, 1971.

REICH, W. T. (Ed.) *Encyclopedia of Bioethics*. Revised edition. N. York: Macmillan, 1995.

REICH, W. T. *The Word "Bioethics": Its Birth and the legacies of those who shape it*. In Kennedy Institute of Ethics Journal, 4 (1994).

ROSS, W. D.. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

SEN, A. K. *On Ethics & Economics*. Oxford, Blackwell. Cambridge. 1987.

SINGER, P. *Ética Prática*. Tradução de Jeferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vida Ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução de Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Tradução organizada por Ernildo S. e Ronai R.. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

VIDAL, M. *Bioética: Estudios de bioética racional*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A, 1989.

# A REFORMULAÇÃO DO UTILITARISMO CLÁSSICO NA ÉTICA DE HARE

Giovani Mendonça LUNARDI<sup>1</sup>  
(UDESC)

## RESUMO

Analisamos a proposta de reformulação do Utilitarismo clássico na Ética de Richard Hare. Além de uma teoria meta-ética, a saber, o Prescritivismo Universal, Hare vai buscar no Utilitarismo de Preferências a justificação substancial para nossas decisões morais. Sustentamos que Hare apresenta uma versão plausível do Utilitarismo.

**Palavras-chave:** Ética – Utilitarismo – Utilitarismo de Preferências

Richard M. Hare buscou através de sua meta-ética o esclarecimento da linguagem moral. Para ele a ética tem por objetivo responder à pergunta “Que devo fazer?”; assim, através do esclarecimento da linguagem moral sabemos que os juízos de valor acarretam imperativos

---

<sup>1</sup>) Mestre em Ética e Filosofia Política – UFSC.

Professor de Filosofia da Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC.

que orientam a conduta do agente (tese da prescritividade). E esses imperativos morais, que prescrevem uma ação, têm de garantir uma consistência e uma racionalidade, que é dada pela lógica da tese da universalizabilidade. Dessa forma, ao garantir a consistência da ação moral, estamos agindo racionalmente em conformidade com um procedimento formal, mas, não justificando por que escolhemos uma determinada ação. Hare vai buscar no Utilitarismo a justificação substancial para nossas decisões morais.

## I

Desde o livro *The Language of Morals*, Hare considera importante verificar os efeitos, ou seja, as conseqüências da ação moral. Segundo Hare, a justificação da decisão da escolha da ação moral, tem de ser a mais completa possível, mencionando os efeitos – para dar conteúdo à decisão – e mencionando os princípios observados.<sup>2</sup> Ele escreve:

A justificação completa de uma decisão consistiria em uma descrição completa de seus efeitos, juntamente com uma descrição completa dos princípios observados e dos efeitos de observar aqueles princípios – pois, é claro, são também os efeitos (aquilo em que efetivamente consiste obedecer a eles) que dão conteúdo aos princípios. Assim, se nos pedem que justifiquemos uma decisão completamente, temos de dar uma especificação completa do modo de vida do qual ela é parte.<sup>3</sup>

É claro que sua opção de justificação da validade dos princípios morais é pela consideração de suas conseqüências, ou seja,

---

(2) HARE, R. M. *The Language of Morals*. (8 ed.) Oxford: Clarendon Press, [1952], 1992, p.68-69. (Tradução Portuguesa, SP: Martins Fontes, 1996, p. 72).

(3) HARE, R. M. *The Language of Morals*. (8 ed.) Oxford: Clarendon Press, [1952], 1992, p. 69. (Tradução Portuguesa, SP: Martins Fontes, 1996, p.72).

pela fundamentação utilitarista. Hare, pretende, no entanto, fazer uma reformulação do utilitarismo clássico de Bentham e Mill. Para ele, o princípio da utilidade seria insuficiente para dar conta da completa justificação da ação moral. O princípio da utilidade enunciado por Bentham diz que:

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência em promover ou a comprometer a referida felicidade.<sup>4</sup>

Esse princípio, que leva em conta apenas à maximização imparcial da felicidade entendida em termos hedonistas, foi ampliado por Stuart Mill.<sup>5</sup> A centralidade da noção de felicidade para o utilitarismo de Stuart Mill vincula-se não só a uma visão hedonista do bem humano, mas também a uma visão teleológica do raciocínio prático. Assim, de acordo com essa visão teleológica, ao estabelecer que a felicidade é o fim humano por excelência, Stuart Mill pretende estar determinando também o critério de moralidade, isto é, essa instituição humana deve ser avaliada e, se necessário, aperfeiçoada, pelo propósito a que está destinada<sup>6</sup>. O utilitarismo, segundo Stuart Mill,

é a doutrina que aceita a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade como fundamento moral, que sustenta que as ações estão certas na medida em que elas tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade entende-se prazer e ausência de dor, por infelicidade, dor e privação de prazer.

(...) a teoria da vida na qual se funda esta teoria da moralidade, a saber, que o prazer e a ausência de dor são

<sup>4</sup> BENTHAM, J. *Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. In: Os Pensadores. SP: Abril cultural, 1979, p. 4.

<sup>5</sup> MILL, J. S. *O Utilitarismo*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2000, p.10.

<sup>6</sup> Idem.

as únicas coisas desejáveis como fins, e que todas as coisas desejáveis (que são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis, seja pelo prazer inerente a elas, seja como meios para promover o prazer e prevenir a dor.<sup>7</sup>

O utilitarismo de Stuart Mill pretende ser uma teoria da justificação moral, estabelecendo um critério do certo e do errado e não apenas uma teoria da deliberação moral que nos instruiria como decidir quais as ações a serem realizadas. Assim, no entender de Stuart Mill, o utilitarismo pode admitir qualquer motivação que maximize a felicidade, inclusive, as de ordem emocional e sentimental.<sup>8</sup> Mill admite também que virtudes podem ser desejadas por si mesmas, como partes ou ingredientes da felicidade.

Mesmo com as contribuições de Stuart Mill, o Utilitarismo sofre enormes críticas, dentre as quais podemos destacar a dificuldade da comensurabilidade de diferentes interesses, desejos e inclinações da mesma pessoa, bem como aqueles de pessoas diferentes; a tensão entre maximização e equalização; o aparente antagonismo entre, de um lado, a utilidade, e, de outro, o direito e a justiça; e a dificuldade de distinguir desejos superiores e inferiores.<sup>9</sup>

## II

A reformulação realizada por Stuart Mill não foi suficiente para Hare. Ele considera que a sua teoria ética (o Prescritivismo Universal) aliada a um utilitarismo reconstruído pode contribuir para uma melhoria nas tomadas de decisão moral. A primeira reformulação proposta por Hare foi: não se deve considerar a maximização da

---

(7) Ibidem, p. 30.

(8) Idem, Ibidem, p. 18.

(9) DALL'AGNOL, D. *Utilitarismo Kantiano?*. Filosofia Pré-Publicações no. 49, Florianópolis: UFSC, 2001. p. 5.

felicidade de todas as partes coletivamente (Utilitarismo Clássico), mas do que é fazer justiça aos interesses das diferentes partes.<sup>10</sup> O conceito de interesse é definido desta forma:

ter um interesse é, brevemente falando, haver algo que alguém quer, ou que ele provavelmente desejará num futuro, ou que é (ou provavelmente será) um meio necessário ou suficiente para obter algo que alguém quer (ou provavelmente desejará).<sup>11</sup>

Em *Freedom and Reason*, Hare estabelece uma relação direta entre sua teoria meta-ética - a Tese da Universalizabilidade - e o Utilitarismo. Ele escreve:

O princípio freqüentemente aceito pelos utilitaristas, "Todos contam por um, ninguém mais do que um" pode igualmente ser justificado por um apelo para a demanda pela universalizabilidade. Pois o que este princípio significa é que todos estão intitulados à igual consideração. E isto é o corolário do requerimento da universalizabilidade.<sup>12</sup>

Assim, Hare estipula que todos os envolvidos pela ação moral, estão intitulados a igual consideração.

Segundo Bonella:

Esta teoria meta-ética da lógica dos conceitos morais fornece a base para a teoria normativa propriamente dita. Para Hare, a idéia de prescrição universal implica em bases utilitaristas de raciocínio normativo, pois universalizar a prescrição implicaria em dar igual peso a todos os interesses afetados e dar peso igual implica no princípio utilitarista que manda escolher a ação que, dentre as alternativas, maximiza o interesse de todos os afetados. Este é o tipo de argumento racional que podemos oferecer para defender uma intuição

<sup>(10)</sup> HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p.129.

<sup>(11)</sup> Idem, p. 122. Ver também pg. 157.

<sup>(12)</sup> HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p.118.

diante de outra, para apoiar um princípio diante de outro, para escolher entre princípios em conflito.<sup>13</sup>

Hare, entretanto, percebeu que a satisfação de interesses possuía alguns problemas (por exemplo, os interesses estão baseados em inclinações e desejos conflitantes) e substituiu a noção de satisfação de interesses pela **satisfação racional de preferências**. Ele reconhece que a transição da formulação do utilitarismo de interesses para o de satisfação racional de preferências não é fácil. A primeira coisa que temos de nos perguntar é: o que significa ser racional? Para Hare, ser **racional** é deixar-se guiar pelos fatos e pela lógica.<sup>14</sup> Ele escreve, também, que:

São necessários quatro ingredientes em um argumento moral, (...) a lógica (na forma da universalizabilidade e prescritividade), os fatos, e as inclinações ou interesses das pessoas concernidas.<sup>15</sup>

Então, na explicitação da racionalidade das escolhas e prescrições temos: primeiro, deve-se esclarecer o significado dos termos usados; segundo, devem-se fazer predições factuais de suas possíveis conseqüências. Assim, o utilitarismo defendido por Hare pretende que ao analisarmos todos os afetados pela ação moral, que a escolha da decisão não seja em termos de prazer, felicidade ou dor, mas em termos de preferências.<sup>16</sup> Os envolvidos na ação moral deverão avaliar com base em uma satisfação racional de preferências. E essas preferências que podem ser os desejos de felicidade serão universalizadas somente aqueles inteiramente racionais que teria um homem perfeitamente prudente, uma vez considerados e comparados

---

(13) BONELLA, A.E. Intuições, Princípios e Teoria nas Filosofias Morais de Rawls e Hare. In: DUTRA, L. H. & MORTARI, C. A (EDS) *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis: Nel/UFSC, 2000. p. 356.

(14) HARE, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p.214.

(15) HARE, R. M., *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p.94.

(16) HARE, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p.214.

os pró e contra de suas preferências atuais e futuras em vista da soma total de sua felicidade.<sup>17</sup>

Segundo Hare, o requerimento **formal**, dado pela prescritividade e pela universalizabilidade, conciliados pelo elemento substancial (as preferências dos envolvidos na ação moral) do utilitarismo, consegue dar conta de muitos dilemas morais.<sup>18</sup>

No seu artigo, *Teoria Ética e Utilitarismo*, de 1989, Hare escreve:

Se eu estou tentando dar um peso igual aos interesses de todas as partes em uma situação, parece que devo considerar um benefício ou um prejuízo para uma das partes como possuindo um valor igual ou um não valor igual a um mesmo benefício ou prejuízo para qualquer das partes. Isto parece significar que eu vou promover de modo mais intenso os interesses das partes, mesmo concedendo um peso igual a todas elas, se eu maximizo os benefícios totais sobre toda a população, e isto é o princípio clássico da utilidade.<sup>19</sup>

O Utilitarismo de Hare abandona a tentativa do utilitarismo clássico de estabelecer uma fórmula geral para a felicidade e busca a satisfação das necessidades dos indivíduos.<sup>20</sup>

### III

Visando refinar sua versão reformulada de utilitarismo, Hare sustenta que, no caso de conflitos ou dilemas morais, em que tenhamos dificuldade de verificar a satisfação racional de preferências dos envolvidos

(17) Idem, p. 104-106.

(18) Ibidem, p. 5.

(19) HARE, R. M. *Essays in ethical theory*. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 215.

(20) BORGES, M. de L., DALL'AGNOL, D., DUTRA, D. J. V. *Ética. [o que você precisa saber sobre..]*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, p. 38.

na ação moral, fazemos usos de diferentes níveis de pensamento moral. Hare chama de 'nível intuitivo' e 'nível crítico'.<sup>21</sup> Esta graduação do pensamento moral, segundo Hare, já vem desde Platão (*Menon*, 98 b) e Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, Livro VI), identificada como reta opinião ou desejo e entendimento ou sabedoria prática (*phronesis*). No nível intuitivo, aplicamos aqueles princípios, regras, intuições e deveres que são transmitidos pela educação que se recebe. As questões morais do dia-a-dia são decididas no nível intuitivo, com deveres válidos *prima facie*, ou seja, não são deveres absolutos e incondicionais no sentido kantiano. Nos dilemas e conflitos morais em que razões do nível intuitivo não se sustentam, usamos o nível crítico. Apesar de sua crítica ao intuicionismo, Hare reserva

uma função metodológica para nossas intuições: enquanto em um *nível crítico* pensaríamos com cuidado em quais princípios específicos de ações são corretos, porque são melhores para o interesse geral, no *nível prático* (*nível intuitivo*) da atuação cotidiana, em razão de limitações psicológicas, apoiamos aqueles princípios gerais que temos recebido por educação moral, e que tendem a expressar economicamente (e isto é uma hipótese) nossas prescrições críticas. Em momentos de "stress" da vida prática, sem tempo e condições de ponderação detalhada, dotaríamos tais princípios gerais em nossa vida diária, sem nos perturbarmos muito, ou seja, de uma maneira intuitiva.<sup>22</sup>

Para Hare,

"o apelo a intuições possui uma vantagem prática, pois ele ressalta aquelas opiniões mais abalizadas que recebemos da tradição. Essas intuições são importantes por razões

<sup>(21)</sup> HARE, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p.25.

<sup>(22)</sup> BONELLA, A.E. Intuições, Princípios e Teoria nas Filosofias Morais de Rawls e Hare. In: DUTRA, L. H. & MORTARI, C. A (EDS) *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis: Nel/UFSC, 2000, p. 325.

psicológicas e práticas, ligadas ao ensinamento moral e à ação cotidiana, no qual a ação é realizada sem a oportunidade de uma reflexão cuidadosa e demorada sobre seus muitos aspectos. As intuições apontam para tipos de ação que em geral nos conduzem para as decisões mais acertadas, ou seja, aquelas que, quando analisadas criticamente, passariam no teste racional da universalização da prescrição de Hare, teste que implica na busca das melhores conseqüências para todos os envolvidos. As intuições não são fatos para adequarmos nossa hipótese, no caso, nossos princípios. As intuições são cursos de ação simplificada e generalizada em máximas para efeito de aprendizado e uso prático corriqueiro".<sup>23</sup>

No entanto, as intuições e princípios gerais precisam ser justificadas de um modo independente, ou seja, sem apelar para eles próprios e para um suposto consenso. Então, eles devem ser testados e desafiados pelo tipo de utilitarismo proposto por Hare, ou seja, pela lógica dos conceitos morais vinculadas a conhecimentos empíricos relevantes sobre a implicação da universalização da prescrição para os interesses dos seres afetados.<sup>24</sup> As implicações seriam avaliadas no nível de raciocínio crítico, no caso de conflitos morais.

Hare personifica esses níveis em duas figuras, como exemplos de casos extremos de pessoas: o **proletário**, que é unicamente intuitivo, e o **arcanjo** que é exclusivamente crítico.<sup>25</sup> O **arcanjo** é caracterizado da seguinte forma:

Considere um ser com poderes de pensamento super humanos, com conhecimentos super humanos e com nenhuma fraqueza humana. Ele vai precisar usar somente o

<sup>(23)</sup> Idem, p. 325.

<sup>(24)</sup> Ibidem, p. 356.

<sup>(25)</sup> HARE, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 44-45.

pensamento crítico. Quando ele está diante de uma nova situação, ele será capaz de procurar todas as suas propriedades, incluindo as conseqüências de ações alternativas e formar um princípio universal (talvez um altamente específico) que ele pode aceitar para agir não interessando o papel que ele vai ocupar nele.<sup>26</sup>

O **proletário** é imaginado dessa forma:

Não somente ele, assim como muito de nós, tem que confiar na intuição e em sólidos princípios “*prima facie*” e boas disposições a maior parte do tempo; ele é totalmente incapaz de pensamento crítico (muito menos pensamento crítico seguro) mesmo quando há tempo para isto. Tal pessoa, se ela consegue os princípios *prima facie* de que ela precisa, terá que obtê-los de outras pessoas por educação ou imitação.<sup>27</sup>

Hare caracteriza, assim, o modo como utilizamos o nosso pensamento moral em nossa vida. No pensamento crítico, agimos como um observador ideal ou prescritor ideal<sup>28</sup>. Para ele, não há prejuízo em dizer que o correto é o que seria prescrito por um observador ideal (imparcial) qualificado.<sup>29</sup> Esta idéia, de um observador ideal ou expectador imparcial, está presente em muitas teorias éticas que ele rejeita como insuficientes (para estes tudo seria aceitável).<sup>30</sup> Hare, considera ainda, que no nível intuitivo operamos com um utilitarismo de regras, que nos providencia princípios *prima-facie*. No nível crítico operamos com um utilitarismo de ação em casos de conflito. Os dois tipos de utilitarismo

<sup>(26)</sup> Idem, p. 44-45.

<sup>(27)</sup> Ibidem, p. 44-45.

<sup>(28)</sup> Idem, ibidem, p. 44.

<sup>(29)</sup> Idem, ibidem, p. 46.

<sup>(30)</sup> HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p.94-95.  
CARVALHO, M. C. M. de. Hare e os limites da discriminalidade racional entre normas em conflito. *Reflexão*, no. 51/52, Campinas: PUCCAMP, 1992, p.132.

podem coexistir em seus respectivos níveis.<sup>31</sup> Com essa sua versão do utilitarismo, que inclui a satisfação racional de preferências e os níveis intuitivo e crítico do pensamento moral, Hare aponta ser possível superar, teoricamente, algumas deficiências do utilitarismo clássico.

#### IV

Podemos, também, compreender a relação entre as teses metaéticas de Hare e o princípio utilitarista via a regra de ouro. Como sabemos, Mill diz, textualmente, que na regra de ouro, encontramos todo o espírito da ética da utilidade: “Proceder como desejaríamos que procedessem conosco e amar o próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista”.<sup>32</sup> Desse modo, podemos

<sup>(31)</sup> Os teóricos éticos dividem o utilitarismo em duas correntes consideradas, aparentemente, incompatíveis: o Utilitarismo de Ação e o Utilitarismo de Regras. O Utilitarismo de Ação diz que “cada indivíduo deve analisar a situação particular na qual se encontra e descobrir qual a ação que trará o maior benefício para todos os envolvidos. Uma vez que cada situação é única, não podemos determinar regras universais de ação – como, por exemplo, ‘dizer sempre a verdade’-, já que nem sempre essas regras trariam o maior benefício para os envolvidos”. O Utilitarismo de Regras estabelece “que devemos agir segundo regras que determinem o maior bem ou maior felicidade para todos a que diz respeito à ação”. Hare discorda que essas duas correntes sejam incompatíveis. O utilitarismo de Hare pode ser considerado como um utilitarismo de ação, mas aceitando que a universalizabilidade dos juízos morais é equivalente a um utilitarismo de regras. Um utilitarismo de regras, seguindo um absolutismo normativo, na busca do maior bem ou felicidade, em detrimento de outros, pode acarretar situações indesejáveis ou contra-intuitivas. Assim, as regras têm de ser aplicadas à luz dos casos particulares principalmente, os casos particulares e complicados. Em Hare, temos o utilitarismo de ação, - analisar a situação e escolher a ação que trará o maior benefício a todos os envolvidos; e o utilitarismo de regras, a tese da universalizabilidade,- agir de forma idêntica, nos casos idênticos considerando suas propriedades relevantes. Dessa forma, Hare considera ser possível compatibilizar as duas formas do utilitarismo. HARE, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p.43. BORGES, M. de L., DALL'AGNOL, D., DUTRA, D. J. V., *Ética. [o que você precisa saber sobre...]*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, p. 10. HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p.136. HARE, R. M. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 222.

<sup>(32)</sup> MILL, J. S. *O Utilitarismo*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2000, p.41.

dizer que a tese da universalizabilidade é a base lógica deste princípio moral. Peter Singer considera que a Tese da Universalizabilidade, de Hare, leva diretamente à regra de ouro.<sup>33</sup> Quando adotamos uma postura moral, devemos considerar as questões do ponto de vista de todos os que serão afetados. Isso significa, para Singer, que temos de nos colocar, imaginariamente, na posição deles, assim como na nossa, e decidir o que fazer, depois de considerar tanto as suas preferências quanto as nossas. E Singer ressalta que, não somente os interesses dos seres humanos, mas também, dos animais.

Ainda assim, Hare considera que essa normatização, originária do utilitarismo clássico, cobre apenas parte da moralidade. Aparentemente, algumas questões morais nada têm a ver com a felicidade. Além disso, Hare afirma que o conceito de felicidade está longe de ser um conceito empírico. Por exemplo, problemas de justiça, estão fora das questões relacionadas com a felicidade. Por isso, o princípio utilitarista “the greatest happiness of the greatest number” (a maior felicidade para o maior número) é problemático. É preciso reformular o utilitarismo nesse ponto. O princípio majoritário “the greatest happiness of the greatest number”,<sup>34</sup> sustentado por Hutcheson e posteriormente por quase todos os utilitaristas, traz uma série de problemas para o utilitarismo. Muitas das objeções, que se fazem ao utilitarismo, têm como pano de fundo os problemas que ele não resolve. Por exemplo, o médico que quer salvar cinco dos seus pacientes com lesões de órgãos não tem o direito de, passando pelo hospital, esquartejar um sexto que está saudável, embora, segundo o princípio utilitarista tivesse aparentemente que fazê-lo, pois a perda geral seria menor se cinco ficassem em vida e apenas um fosse morto.<sup>35</sup> Tugendhat considera que o erro básico do utilitarismo é que:

(33) SINGER, P. Entrevista. In: *O independente*. Lisboa: //centralcritica.tripod.com/entr\_os.html, Maio de 2000.

(34) TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, p.348-349.

(35) *Idem*, p.350.

ele reduziu à soma (adições e subtrações de felicidade e de miséria) as questões: como se deve agir em situações onde mais pessoas são afetadas e como se devem distinguir as correspondentes questões políticos-sociais.<sup>36</sup>

Tugendhat afirma, também, que o dito de Bentham: *Everybody to count for one, nobody for more than one*, pode ser considerado um tipo de princípio de justiça, no entanto, ele apenas tem o sentido de que, na soma da felicidade a ser calculada, o bem-estar de ninguém pode valer mais do que o bem-estar de outro. Ele não representa direitos iguais.<sup>37</sup>

Dessa forma, a proposta de Hare, com a tese da universalizabilidade, ao exigir que levemos em consideração **todos** os interesses, e que procuremos a satisfação racional de preferências de **todos** os agentes supera os problemas do utilitarismo clássico? Segundo Tugendhat, a teoria de Hare, fornece uma alternativa mais completa que o utilitarismo clássico. Na alternativa de Hare, quem julga moralmente precisa considerar primeiramente, que bens e males estão em questão para os diversos afetados, e, em segundo lugar, perguntar-se como poderá resolver o conflito de interesses e de normas que daí resulta, de modo a considerar, imparcialmente, o interesse de todos os afetados. Assim, por exemplo, o conflito entre a obrigação de não mentir e a de proteger alguém seria resolvido em favor da segunda. O critério, a ser usado por quem julga moralmente, é a pergunta: como poderá ser resolvido este conflito na perspectiva de um juiz qualquer e com a consideração dos bens e males que estão em questão para todos os afetados? Tugendhat considera que esse procedimento decisório de Hare, garante a consideração de interesses e a **imparcialidade** - e nada mais. Mas, esses dois fatores, para Tugendhat, não bastam para a solução de muitas questões morais.<sup>38</sup>

---

(36) Ibidem, p. 351.

(37) Ibidem, p. 352.

(38) TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, p.357.

Hudson também, pode-se afirmar, chega à mesma conclusão de Tugendhat. Ele considera que a tese da universalizabilidade, com seu princípio de **igualdade** utilitarista (todos contam por um, ninguém mais do que um), não resolve a questão, por exemplo, das minorias.<sup>39</sup> A máxima de Bentham, como vimos, está relacionada à garantia da igualdade no cálculo de felicidade. Segundo Hudson, temos comunidades nas quais a maioria das pessoas aceitaria medidas de segregação racial. Não haveria nada de ilógico na máxima: “Negros não devem ter direitos civis.” O problema do majoritarismo, no utilitarismo, estaria presente, mesmo com a tese da universalizabilidade. Assim, para Hudson, o Utilitarismo de Hare, é insuficiente e não resolve algumas questões do utilitarismo clássico, dentre elas, o majoritarismo. Na terminologia de Hare, a satisfação de preferências de muitos poderia justificar o desrespeito pelas preferências de poucos. O utilitarismo de Hare não pode justificar, adequadamente, os direitos e liberdades fundamentais. Segundo Hudson, ainda que a tese de Hare que parte do esclarecimento dos conceitos morais usados na linguagem cotidiana e exige considerar todos os interesses em jogo e em adotar o curso de ação que atenda ao interesse geral dos concernidos, seja considerado um avanço, em relação ao utilitarismo clássico, não dá conta dos dilemas morais acima enunciados.

No entanto, Peter Singer, apesar de fazer algumas críticas a Hare, concorda que podemos a partir da Tese da Universalizabilidade chegar a uma postura utilitária.<sup>40</sup> Singer admite que se os juízos éticos devem ser formados a partir de um ponto de vista universal, - estou aceitando que os meus próprios interesses, simplesmente por serem meus interesses, não podem contar mais que os interesses de uma outra pessoa. Assim, a minha preocupação natural de que meus interesses sejam levados em conta deve, quando penso eticamente, ser estendida aos interesses dos outros. Singer defende um utilitarismo semelhante ao de Hare, procurando na escolha das decisões morais,

<sup>(39)</sup> HUDSON, W. D. *Modern Moral Philosophy*. (2 ed.) London: Macmillan, 1983, p. 229.

<sup>(40)</sup> SINGER, P. *Ética Prática*. SP: Martins Fontes, 1993, p. 19-22.

aquela que favoreça as preferências de todos os afetados pela decisão.

## V

Apesar das críticas, fica claro que há princípios morais substanciais no Utilitarismo de Preferências de Hare. Como vimos, segundo sua teoria, devemos levar em consideração as preferências racionais dos agentes envolvidos na ação moral. E essas preferências racionais consideram, também, a felicidade como algo a ser preferido. Ele estabelece positivamente as condições de possibilidade de justificação das ações morais. Nas teses metaéticas de Hare, os julgamentos morais têm requisitos lógico-conceituais e as preferências racionais dos envolvidos são levadas em consideração. Em cada julgamento moral podem ser apresentadas justificativas racionais que amparem nossas decisões morais, nos aspectos relevantes. Quem faz um julgamento moral precisa estar preparado para aceitar quaisquer restrições aos interesses requeridos pelas razões pressupostas no julgamento, mesmo se essas restrições se aplicarem à própria pessoa que faz o julgamento. "Aceitar" significa "aceitar como moralmente justificado". Assim, Hare escapa do absolutismo de Kant e dos problemas do utilitarismo clássico, mantendo a racionalidade e as preferências dos agentes morais.

Hare, na nossa análise, faz uma importante reformulação do Utilitarismo clássico ao privilegiar as preferências (interesses e necessidades dos seres humanos) racionais dos envolvidos na ação moral. A justificação da ação moral se dá com base em razões que levam em consideração as conseqüências das ações sobre os agentes morais. Hare mantém e reconhece direitos *prima-facie*, que valem em circunstâncias normais podendo, com bases racionais, dar lugar à consideração de felicidade. Na sua reformulação, Hare mitiga a dicotomia entre utilitarismo de ação e de regras e abranda as críticas ao Utilitarismo clássico de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, na sua

versão hedonista/eudaimonista, circunscrita à busca do prazer e da felicidade. Mantém, ainda, o reconhecimento de prescrições morais universais, já que, por exemplo, racionalmente desejamos uma vida feliz e preferimos o viver ao não-viver.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Hare pode ser considerada como fundamental para a ética contemporânea. As suas teses sobre a linguagem moral, a sua reformulação do Utilitarismo e suas aplicações em questões de ética prática, apontam para a necessidade de um aprofundamento das mesmas. A análise das teses metaéticas desvela a relação entre razão e linguagem presente nos juízos morais. A justificação das decisões morais com base em razões, levando em consideração os interesses dos agentes, rompe com o determinismo de um reducionismo naturalista e com o irracionalismo presente em muitas teorias éticas atuais. Hare, dessa forma, permite que mergulhemos na investigação destas temáticas seguindo no desenvolvimento das pesquisas na Ética.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Obras de Hare

HARE, R. M. *The Language of Morals*. (8ed.) Oxford: Clarendon Press, [1952] 1992.

(Tradução Portuguesa, SP: Martins Fontes, 1996).

HARE, R. M. *Universalisability*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LV, 1955.

HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

HARE, R. M. *Moral Thinking. Its Level, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

- HARE, R. M. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- HARE, R. M. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- HARE, R.M. *El Prescriptivismo Universal*. In: SINGER, P. (ed.) *Compendio de Ética*. Madrid: Ed. Alianza, 1995.
- HARE, R. M. *Sorting out ethics*. Oxford: Clarendon Press, [1997] 2000.

## 2. Bibliografia Geral

- BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. *Princípios de Ética Biomédica*. Barcelona: Masson SA, 1999.
- BENTHAM, J. *Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. In: Os Pensadores. SP: Abril cultural. 1979, p. 4.
- BONELLA, A E. Intuições, Princípios e Teoria nas Filosofias Morais de Rawls e Hare. In: DUTRA, L. H. & MORTARI, C. A (EDS) *Princípios: seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis: Nel/UFSC, 2000.
- BONELLA, A E. *Linguagem e ética segundo Hare*. Anais do II Simpósio Internacional PRINCÍPIA. Florianópolis: NEL/UFSC, 2001.
- BONELLA, A E. *Ética e Filosofia da Linguagem*. Anais do I Simpósio Internacional de Ética. Uberlândia: UFU, 2002.
- BONELLA, A E. *Utilitarismo e Justiça*. Uberlândia: UFU, n/d.
- BORGES, M. de L., DALL'AGNOL, D., DUTRA, D. J. V., *Ética. [o que você precisa saber sobre..]*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- CARVALHO, M. C. M. de. Hare e os limites da discriminalidade racional entre normas em conflito. *Reflexão*, nº 51/52, Campinas: PUC-Campinas, 1992.
- CARVALHO, M. C. M. de. A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica a ética normativa. *Reflexão*, nº 64/65, Campinas: PUC-Campinas, janeiro/agosto/1996.
- CARVALHO, M. C. M. de. A Bioética Princípalista: um primeiro olhar. *Phrónesis*, v. 3, no. 2, Campinas: PUC-Campinas, jul./dez. 2001.

- DALL'AGNOL, D. *Utilitarismo Kantiano?*. Filosofia Pré-Publicações, nº 49, Florianópolis: UFSC, 2001.
- FRANKENA, W. K. *Ética*. (3ed.), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- GUARAGLIA, O *Moralid. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica de Argentina SA, 1996.
- HUDSON, W. D. *Modern Moral Philosophy*. (2 ed.) London: Macmillan, 1983.
- MILL, J. S. *O Utilitarismo*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2000.
- SEN, Amartya. Hume's Law and Hare's Rule. *Philosophy*, Jan. 1996.
- SINGER, P. *Ética Prática*. SP: Martins Fontes, 1993.
- SINGER, P. *Entrevista*. In: O independente. Lisboa: //centralcritica.tripod.com/entr\_os.html, Maio de 2000.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. (4 ed.) Petrópolis: Rio de Janeiro, 1996.

# A NEGATIVIDADE EM HERBERT MARCUSE

**Eduardo Barbosa LENZI**

(Mestrando em Filosofia Social pela  
PUC-Campinas/CNPq)

**Ich bin der Geist,  
Der stets verneint!**

(Mefistófoles, no *Fausto* de Goethe)

## RESUMO

O presente texto pretende, em linhas gerais, discutir a relevância da negatividade dialética nas reflexões de Herbert Marcuse, pois para este pensador uma efetiva crítica, tanto teórica quanto prática, da sociedade só pode ser elaborada quando fundada na negatividade.

**Palavras-chave:** negatividade, crítica social, teoria crítica.

## INTRODUÇÃO

A preocupação de Herbert Marcuse com a ameaça de desaparecimento da prática e da racionalidade crítica, essencialmente

negativa, pode se afirmar que é o principal motivo de boa parte de suas reflexões. Diante dos avanços de um mundo unidimensional, tanto no âmbito social, como no do pensamento, Marcuse insiste na necessidade de se reviver a força da negatividade, a qual se caracteriza por sua insubmissão ao dado e pela capacidade de demonstrar as potencialidades reprimidas.

A intenção deste trabalho é justamente apontar, de forma geral, o papel da negatividade na filosofia de Herbert Marcuse. Porém, para a realização desta tarefa acredita-se que seja necessário primeiramente apresentar, ainda que de forma sucinta, as relações entre o pensamento marcusiano e alguns de seus interlocutores, principalmente Hegel. Isto porque é na dialética hegeliana que Marcuse encontra a categoria de negativo absoluto, de negatividade do negativo. Assim, não há aqui a pretensão de apresentar um Hegel mais “verdadeiro” em contraposição à interpretação deste por Marcuse.

Também optou-se aqui por discutir a questão da crítica negativa desmembrando-a em dois momentos: social e intelectual. Para dizer melhor, a negatividade defendida por Marcuse como necessária é apresentada no presente artigo através da busca de novas forças sociais críticas e de seu combate ao positivismo. Sabe-se que outros pontos poderiam ser discutidos, como a crítica de Marcuse à abstração formal matematizante e quantificadora (que para Marcuse é tão anti-dialética quanto o positivismo), ou a arte como crítica ao universo da linguagem estabelecida, e tantos outros. Porém, insiste-se nestes dois momentos pelo fato de acreditar-se que eles sejam paradigmáticos para a abordagem da questão. Contudo, deixa-se claro desde o princípio que ambos os momentos estão, para Marcuse, estreitamente relacionados.

## A NEGAÇÃO EM HEGEL

Na filosofia de Herbert Marcuse uma presença é constante a de Hegel. É difícil encontrar uma obra de Marcuse que não faça

referência ao pensamento de Hegel, porém, duas obras do autor frankfurtiano foram mais diretamente dedicadas ao mestre de lena.

A primeira delas data de 1932 e recebeu o título de *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*<sup>1</sup> (A ontologia de Hegel e os fundamentos de uma teoria da historicidade) e foi elaborada originalmente como tese para o exame de *Habilitation* (que nunca ocorreu), orientada por Heidegger. A influência deste último é explicitada por Marcuse logo na introdução da obra e é confirmada ao longo do texto pelo uso constante dos conceitos existenciais heideggerianos. Apesar das dificuldades em se compartimentar o desenvolvimento intelectual de um autor, pode-se dizer que esta obra foi o último momento de uma primeira fase do pensamento marcusiano, a qual, de forma geral, é caracterizada por uma busca de concretude, de uma “filosofia concreta”, para usar um termo de Marcuse, a partir da mescla de elementos da fenomenologia de Heidegger e do materialismo histórico de Marx. Cronologicamente ela se estende de 1928 até 1932<sup>2</sup>.

A “superação” desta fase é marcada pela publicação dos *Manuscritos de Marx* em 1932, pois neles Marcuse encontra *claramente* uma fundamentação filosófica para o marxismo que é de grande relevância para resgatá-lo da vulgaridade e do economicismo. Esta

<sup>(1)</sup> A referência bibliográfica original é: MARCUSE, H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1932. Há uma tradução desta obra para o espanhol: MARCUSE, H. *Ontologia de Hegel y Teoria de la Historicidade*. Barcelona: Martinez Roca, 1970.

<sup>(2)</sup> Para uma periodização do pensamento de Marcuse ver: WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel e Vera Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002. p. 127 ss. Para uma visão geral da “tentativa de uma fenomenologia do materialismo histórico” por parte de Marcuse ver: MARCUSE, H. *Contribuições para a compreensão de uma Fenomenologia do Materialismo histórico*. In: MARCUSE, H. *Materialismo histórico e existência*. Introdução, tradução e notas de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro, 1968. pp. 55-101. Este texto data de 1928 e a forte influência de Heidegger nesta primeira fase do pensamento de Marcuse pode ser notada quando este afirma que *Ser e Tempo* é “o ponto onde a filosofia burguesa se dissolve por dentro de si mesma e abre caminho para uma nova ciência ‘concreta’”. p. 69.

fundamentação filosófica é dada, segundo Marcuse, pelo próprio Hegel, já que a “ontologia do trabalho” exposta por Marx poderia ser vislumbrada no conceito hegeliano de “ação transformadora”. Assim, Heidegger deixa de ser necessário como base filosófica para um pensamento “concreto”. Segundo Marcuse:

*“Hegel compreende ‘o trabalho como ato de produção do homem’, éle ‘compreende o trabalho como a essência, como a essência humana que se afirma’. Em relação a isso, Marx diz mesmo que ‘Hegel se coloca no ponto de vista da Economia Política moderna’ – afirmação paradoxal, na qual, porém, Marx resume a imensa e quase-revolucionária concreção da Fenomenologia. Se o trabalho aqui é determinado como a essência humana que se afirma, naturalmente não se trata do trabalho como simples categoria econômica, e sim como categoria ‘ontológica’ (...) Hegel compreendeu o trabalho como essência humana que se afirma – um fato que permanece por exemplo, em que, apesar da ‘espiritualização’ da história na Fenomenologia, o verdadeiro conceito diretor, no qual a história do homem é explicitada, é a ‘ação transformadora’”<sup>3</sup>*

<sup>3</sup> MARCUSE, H. Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico. In: MARCUSE, H. **Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade**. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972. pp. 09-55. p. 53. Excetuando as palavras “ontologia” e “espiritualização” os demais trechos entre aspas são citações de Marcuse dos *Manuscritos* e da *Fenomenologia do Espírito*, aos quais Marcuse dá referências das páginas, mas que aqui, por motivos de fluência do texto, foram suprimidas. Vale lembrar que este texto de Marcuse data de 1932 e foi um dos primeiros comentários publicados (originalmente em *Die Gesellschaft*) sobre os, então recém lançados, *Manuscritos*. O ponto dos *Manuscritos* que Marcuse ressalta é o de que neles fica claro que é no trabalho que se dá a relação entre o indivíduo e a Razão universal, fazendo-se uma distinção entre coisificação (objetivação “falsa”) e objetivação. Anos antes Luckács já havia elaborado o conceito de reificação a partir dos escritos de Marx, mas foi só com a publicação dos *Manuscritos* que se teve uma visão do próprio Marx sobre o tema. Para esta questão em Marx ver: MARX, K. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*. (Apêndice). In: FROMM, E. **Conceito Marxista de Homem**. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores. pp. 83-170. p. 94 ss.

E sobre as interpretações posteriores do pensamento de Marx que reduziram sua dimensão filosófica, Marcuse afirma:

*“Marx caracterizou com tãda precisão a conexão interna da teoria revolucionária com a filosofia de Hegel; e aparece como imensa, medida com essa crítica – que é a sedimentação de uma discussão filosófica – a queda representada pela interpretação posterior de Marx (já mesmo – sit venia verbo – a de Engels), que acredita poder reduzir a relação de Marx com Hegel à conhecida transformação da dialética “hegeliana” – por sua vez completamente esvaziada.”<sup>4</sup>*

Esta valorização, por parte de Marcuse, da fundamentação filosófica que Hegel dá ao pensamento de Marx demonstra uma relação mais complexa do que pode revelar uma rápida interpretação do filósofo frankfurtiano. Se é verdade que Marcuse faz uma leitura marxista de Hegel, não é menos verdade que ele faz também uma leitura hegelina de Marx. Esta relação complexa pode ser percebida ao longo de todo o percurso intelectual de Marcuse, porém é particularmente evidenciada em *Reason and Revolution: Hegel and the rise of Social Theory* (traduzida para o português como *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social<sup>F</sup>*), quando afirma que “todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, enquanto que tãdas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos.”<sup>6</sup>

<sup>(4)</sup> MARCUSE, H. *Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico*. Op. cit. p. 55.

<sup>(5)</sup> MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

<sup>(6)</sup> MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. Op. cit. p. 239.

*Razão e Revolução* poderia ser chamado de um livro denso,<sup>7</sup> sendo a segunda obra de Marcuse dedicada mais especificamente ao pensamento de Hegel. Escrita em 1941, ela se apresenta como ponto central de uma segunda fase do pensamento de Marcuse, que de forma geral é caracterizada por textos de maior profundidade teórica e filosófica<sup>8</sup>. A obra é dividida em três partes e na primeira delas Marcuse expõe a filosofia de Hegel, em suas diversas “filosofias” (política, da história, etc.), sem com isso negligenciar a totalidade na qual elas se relacionam, considerando também o cenário político-histórico e o filosófico em que Hegel a elabora. Na segunda parte do livro, Marcuse se dedica a estabelecer as relações entre a teoria social e a filosofia de Hegel, dito de outra maneira, Marcuse demonstra como a filosofia hegeliana leva a uma teoria dialética da sociedade, sobretudo em Marx, e como o positivismo, tanto na sociologia de Comte como na filosofia de Stahl, divergem da filosofia negativa de Hegel, ou melhor, divergem da própria Razão, na medida em que para Marcuse, Razão é Razão dialética, na qual a negatividade é fundamental. A terceira e conclusiva parte demonstra a impossibilidade de o pensamento de Hegel ser, de alguma forma, útil para o fascismo, sendo, na verdade, oposto a este.

O motivo imediato de *Razão e Revolução* era combater o fascismo, para o qual a filosofia negativa hegeliana apresentava-se como arma indispensável. Segundo Marcuse no prefácio:

---

<sup>7)</sup> Wolfgang Leo Maar adjetiva *Razão e Revolução* como “algumas das páginas simultaneamente mais esclarecedoras e profundas escritas sobre a filosofia do século XIX”. Ver: MAAR, W. L. Marcuse: em busca de uma ética materialista. (Introdução) In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Vol. 1. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. pp. 07-35. p. 10. Jorge Soares afirma que a reputação positiva de *Razão e Revolução* é quase unânime, sendo quebrada por poucas exceções, como a de Laszek Kalakowski, que afirma que “toda a crítica do positivismo realizada por Marcuse e a maior parte de sua interpretação de Hegel e Marx, são uma miscelânea de afirmações arbitrárias, tanto lógicas como históricas.” Ver: SOARES, J. C. *Marcuse: uma trajetória*. Londrina: Ed. UEL, 1999. p. 67.

<sup>8)</sup> Esta segunda fase se estende até 1955. Há ainda uma terceira fase, marcada muito mais por uma Teoria Crítica da Sociedade e por uma preocupação estética. Cf. SOARES, J. C. *Marcuse: uma trajetória*. Op. cit. p. 02 ss.

*“A ascensão do fascismo em nossa época exige uma reinterpretação da filosofia de Hegel. Esperamos que a análise aqui apresentada demonstre que os conceitos básicos de Hegel são hostis às tendências que levaram à teoria e à prática fascistas. (...) Os modelos críticos e racionais de Hegel, especialmente a sua dialética, tinham de entrar em choque com a realidade dominante [em 1941]. Por êste motivo, seu sistema poderia ser chamado, com propriedade, uma ‘filosofia negativa’, tal como o foi, naquela época [século XIX], por seus adversários. Para contrabalançar as tendências destrutivas dessa filosofia, surgiu uma ‘filosofia positiva’, na década que se seguiu à morte de Hegel, que encarregou de subordinar a razão à autoridade do fato consumado.”<sup>9</sup>*

Todavia, mesmo após o fim da Segunda Guerra Mundial o pensamento negativo dialético, e a dimensão crítica que ele carrega consigo, continua tendo uma importância basilar, isto porque, segundo Marcuse, se o fascismo havia sido derrotado, o totalitarismo de um entendimento positivista e instrumental ainda não, muito pelo contrário, ganhava força e expandia-se no pós-guerra pela e na organização tecnológica das sociedades avançadas. No epílogo, de 1954, acrescentado à segunda edição de *Razão e Revolução*, Marcuse, grafando Negatividade com a inicial maiúscula, assim como Razão, afirma:

*“Se o poder da Razão, que é contraditório e negativo, fôr destruído, a realidade passará a funcionar sob uma lei positiva própria, e, desamparada pelo Espírito, desenvolve sua força repressiva. Tal declínio do poder da Negatividade acompanha, de fato, o progresso da recente civilização industrial.”<sup>10</sup>*

<sup>9</sup> MARCUSE, H. **Razão e Revolução**: Hegel e o Advento da Teoria Social. Op. cit. p. 09.

<sup>10</sup> MARCUSE, H. **Razão e Revolução**: Hegel e o Advento da Teoria Social. Op. cit. p. 402.

Diante desta ameaça, o pensamento de Hegel, que para Marcuse é essencialmente negativo, continuava atual, assim como a sua própria obra *Razão e Revolução*. E em 1960, em um novo prefácio intitulado *A Note on Dialectic*, Marcuse insistia neste tema:

*"This book was written in the hope that it would make a small contribution to the revival, not of Hegel, but of a mental faculty which is in danger of being obliterated: the power of negative thinking. As Hegel defines it: 'Thinking is, indeed, essentially the negation of that which is immediately before us.'"*<sup>11</sup>

Aqui, se Marcuse afirma que não queria reviver Hegel, mas sim o poder do pensamento negativo, isto, de forma alguma, deve ser entendido como uma diminuição da importância de Hegel, até mesmo porque é nele que Marcuse busca a definição de negação. Na verdade o que está em jogo para Marcuse neste momento é a busca de uma negação absoluta, a negação da negação, que, teria desaparecido não apenas das faculdades intelectuais de pensamento (assunto ao qual este trabalho retornará mais adiante), mas também da esfera social. É esta última que interessa imediatamente aqui, contudo, lembrado-se que ambas estão estreitamente relacionadas.

---

<sup>(11)</sup> MARCUSE, H. **Reason and Revolution: Hegel and the rise of Social Theory**. Boston: Beacon Press, 1969. p. vii. Cabe aqui um esclarecimento: a edição em português de *Razão e Revolução* na qual se basearam as referências anteriores foi traduzida a partir da segunda edição em inglês de 1954 da Humanities Press, que além do prefácio original contém o epílogo já citado. Nesta edição da Beacon Press há, além do prefácio original, este novo prefácio; porém o epílogo é suprimido pelo próprio autor, pois "it treated in a much too condensed form developments which I discuss more fully in my forthcoming book, a study of advanced industrial society". p. xiv. O livro a que Marcuse se refere aqui é *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, que viria a ser publicado 1964.

## A NEGATIVIDADE NO ÂMBITO DA SOCIEDADE: A BUSCA DE NOVAS FORÇAS SOCIAIS NEGATIVAS

Se a negação absoluta para Marx, no século XIX, era representada pelo proletariado, para Marcuse esta classe já havia sido completamente integrada à ordem estabelecida da sociedade contemporânea, já havia se tornado afirmativa do primeiro momento negativo da dialética e não mais constituía uma força para superá-la, não podendo, assim, ser a realizadora da Razão, da Liberdade. A “libertação pressupõe liberdade”, e o proletariado, para Marcuse, há muito deixou de ser livre “das necessidades e dos interesses que pertencem à dominação”<sup>12</sup>.

Isto coloca Marcuse em uma posição ambígua, pois o leva à busca da negação absoluta “fora” da sociedade, devendo, porém, este “fora” ser buscado nas condições históricas. Esta ambigüidade expressa a dificuldade de Marcuse de se manter materialista diante de uma realidade em que o “todo é irracional”<sup>13</sup>, repressor. Na sua obra de 1964, *A Ideologia da Sociedade Industrial: O homem unidimensional*, Marcuse reconhece essa dificuldade:

*“A tentativa de recuperar o objetivo crítico dessas categorias [classe, sociedade, família, indivíduo] e de compreender como o objetivo foi cancelado pela realidade social parece, logo de início, uma regressão da teoria ligada à prática histórica para o pensamento abstrato e especulativo (...) Esse caráter ideológico da crítica resulta do fato de a análise ser forçada a partir de uma posição ‘externa’ às tendências da sociedade, tanto positivas como negativas, tanto produtivas como destrutivas. A sociedade industrial moderna*

<sup>(12)</sup> MARCUSE, H. *Razão e Revolução*: Hegel e o Advento da Teoria Social. Op. cit. p. 403.

<sup>(13)</sup> A expressão é de Adorno.

*é a identidade penetrante desses opostos—é o todo que está em questão. Ao mesmo tempo, a teoria não pode ser meramente especulativa. Deve ser um ponto de vista histórico no sentido de dever basear-se nas aptidões da sociedade em questão.*”<sup>14</sup>

Assim, Marcuse se vê diante da necessidade de repensar o conceito de todo, na medida em que a dialética pressupõe que a negação absoluta se desdobre do interior do todo antagônico. Deste modo, o filósofo frankfurtiano apresenta a possibilidade de se pensar a negação vinda de “fora”, todavia, como algo que apenas supostamente não faz parte do todo. Marcuse, nesta difícil tarefa, busca na filosofia do direito hegeliana autoridade argumentativa, afirmando que:

*“Apesar de todas as passagens dialéticas bastante elaboradas que ligam o Estado à sociedade civil, o decisivo é que Hegel impõe o Estado à sociedade civil de fora e, sem dúvida, com bastante razão em seu raciocínio, pois somente um poder que se encontra fora de todo sistema de interesses, do ‘sistema das necessidades’ da sociedade civil, pode representar o universal nessa sociedade inevitavelmente antagônica. O universal, nesse sentido, permanece fora do sistema da sociedade civil. Se só existe lugar histórico para um externo desse tipo, então é preciso que cada todo social determinado seja, éle mesmo, parte de uma totalidade mais ampla, a partir da qual possa ser atingido de fora. Por sua vez, essa totalidade mais ampla precisa ser concreta, histórica.*”<sup>15</sup>

Desta forma, o que Marcuse faz é uma “ampliação” do todo, o qual não pode significar apenas os antagonismos de interesses

<sup>(14)</sup> MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**: O homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 17.

<sup>(15)</sup> MARCUSE, H. **Sobre o Conceito de Negação na Dialética**. In: MARCUSE, H. **Idéias sôbre uma Teoria Crítica da Sociedade**. Op. cit. pp. 160-165. p. 163. Este texto foi redigido em 1966.

vigentes (como os de classe) na sociedade civil. A definição de todo deve considerar também os antagonismos entre interessados – forças cujas necessidades disputam dentro da sociedade civil – e não interessados, ou seja, forças e movimentos ainda não integrados por aquelas necessidades litigantes ou que se libertaram delas e de seu desenvolvimento. São estes não interessados que, para Marcuse, “têm a possibilidade histórica de percorrer um caminho de industrialização e modernização realmente distinto, um caminho humano de progresso”<sup>16</sup>. É neste sentido que a “libertação pressupõe liberdade”, como já citado, e a negação vinda de “fora” não significa algo ausente da totalidade, pois se assim fosse, não seria dialética.

De forma geral, a situação social com a qual Marcuse se depara e que lhe desperta uma imensa ansiedade é a seguinte: a sociedade industrial e tecnológica avançada desenvolveu grandes possibilidades, talvez mais do que nunca, de organizar a vida humana coletiva de forma racional e livre; mas as forças sociais internas capazes de realizar, de atualizar, estas possibilidades são cada vez mais escassas, o que ocorre justamente por causa dos avanços tecnológicos.

A sociedade tecnológica não possui apenas uma incrível capacidade de criar novas “necessidades”, mas também de atendê-las; diante deste fato qualquer pensamento ou prática negativa, crítica, apresenta-se como irracional. A Razão se transforma em “irrazão” e a irracionalidade da atual forma de organização social passa a ser vista como racional. O acesso a uma profusão de badulaques modernos parece ter provocado uma cegueira generalizada às suas conseqüências materiais e espirituais. O *stress* e o esforço psíquico, a destruição ecológica, as vidas humanas degradadas ou aniquiladas em conflitos bélicos não são percebidos em suas relações profundas com um novo modelo de automóvel lançado.

---

MARCUSE, H. Sobre o Conceito de Negação na Dialética. In: MARCUSE, H. **Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade**. Op. cit. p. 165. Estas considerações de Marcuse podem, talvez, ajudar a explicar os motivos que o levaram a apoiar os movimentos jovens, feministas, negros e outros que ganharam força nos anos 60.

A facilidade de se adquirir estes produtos foi trazida pelo próprio avanço tecnológico e se estendeu até mesmo à classe trabalhadora (lembrando-se que Marcuse fala das sociedades opulentas), o que fez com que esta classe não só passasse a desejar os produtos que o sistema lhe oferece, mas também a ter tais desejos atendidos. Segundo Marcuse, isto não significa que as classes tenham desaparecido mas indica “a extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do Estabelecimento é compartilhada pela população subjacente.”<sup>17</sup>

E Marcuse coloca até mesmo em questão a noção de alienação, na medida em que as pessoas se identificam com suas mercadorias, em que “as criaturas encontram sua alma em seu automóvel, *hi-fi*, casa em patamares, utensílios de cozinha.” Mas a superação da alienação não é verdadeira, ainda que a identificação seja real, pois a “realidade constitui uma etapa mais progressiva de alienação. Esta tornou-se inteiramente objetiva. O sujeito que é alienado é engolfado por sua existência alienada.”<sup>18</sup>

Para Marcuse, há muito a luta dos trabalhadores deixou de ter como finalidade a superação do sistema e passou a ser a luta por uma inclusão cada vez maior, basicamente para aumentar suas próprias capacidades de consumo. Mas se o acesso aos produtos expandiu-se, isto não quer dizer que tais produtos atendam às necessidades reais (autonomamente estabelecidas); ademais, o modo pelo qual estes são produzidos continua irracional, continua sendo uma atividade não-livre e não-criativa, no sentido mais substancial destas palavras.

Porém, esta situação social está ligada intrinsecamente à forma de razão que se tornou prevalecente, a saber, a razão instrumental,

---

<sup>(17)</sup> MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial: O homem unidimensional.** Op. cit. p. 29.

<sup>(18)</sup> MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial: O homem unidimensional.** Op. cit. p. 29 e 31.

na qual a substância da Razão desaparece, restando apenas um entendimento formal ou positivista.

## A NEGATIVIDADE NO ÂMBITO DO PENSAMENTO: A TEORIA CRÍTICA CONTRA O POSITIVISMO

Marcuse também utiliza a negatividade crítica dialética, principalmente como ela é expressa na ciência da lógica hegeliana, para combater o positivismo unidimensional, procurando mostrar que para a dialética “os fatos só o são se relacionados àquilo que ainda não é fato e, não obstante, se manifesta nos fatos dados como uma possibilidade real.”<sup>19</sup>

Os termos positivo e positivismo em Marcuse são utilizados de forma vaga, abrangendo áreas como a física, a sociologia e a filosofia e, dentro delas, autores muito distintos. O próprio filósofo admite que a sua forma de utilizar estes termos pode parecer um tanto arbitrária. Porém, de maneira geral, segundo Marcuse, por positivismo pode se entender:

*1) a validação do pensamento cognitivo pela experiência dos fatos; 2) a orientação do pensamento cognitivo para as Ciências Físicas como um modelo de certeza e exatidão; 3) a crença de que o progresso do conhecimento depende dessa orientação.*<sup>20</sup>

Desta forma, o positivismo pode ser resumido em dois pontos centrais: empirismo e neutralidade. Dito de outra maneira, o conhecimento positivo não deve implicar em juízos de valores sobre os dados, atuando, assim, de forma *imediata*. É, justamente, por abordarem as coisas como elas se apresentam (tanto o universo de locução, no

<sup>(19)</sup> MARCUSE, H. **Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social**. Op. cit. p. 146.

<sup>(20)</sup> MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Op. cit. p.165.

caso da filosofia lingüística neopositivista, quanto o universo da prática social, no caso da sociologia positivista), derivando disto a verdade, que este conhecimento, segundo Marcuse, milita a favor do *status quo*. Para isto, utiliza-se de uma linguagem “precisa”, purgada de toda transcendência, na qual as contradições são enganosamente reconciliadas. Os universais substantivos (Liberdade, Beleza, etc.) são expulsos pelo positivismo como fantasmas ou abstrações metafísicas, dissolvendo-os em uma analítica dos particulares<sup>21</sup>.

Assim, este positivismo reduz a racionalidade ao entendimento instrumental na medida em que retira da Razão sua dimensão crítica, a qual é dada pelos conceitos universais; subtraindo a capacidade racional de julgar o “que é” a partir do que ele “pode ser”. Segundo o exemplo de Marcuse: “um país pode ser livre (em comparação com os outros) porque seu povo tem certas liberdades [particular, o que é], mas não é a própria personificação da liberdade [universal, o que pode ser]”<sup>22</sup>. Para o filósofo frankfurtiano, o pensamento dialético é o único capaz de combater o positivismo, isto porque naquele a irredutibilidade do universal ao particular é mantida, as contradições entre o que é e sua potencialidade de ser não são anuladas. Assim, é nesta dialética que a negatividade do universal se revela, pois ao apresentar o que pode ser, apresenta também aquilo que o dado, o fato, a coisa não-é.<sup>23</sup>

Este pensamento dialético que mantém o universal substantivo como momento negativo é precisamente o fundamento filosófico de uma teoria crítica. Desse modo, esta teoria exige, diferentemente do positivismo, julgamentos de valor, os quais devem buscar seus critérios

---

(21) Cf. KANGUSSU, I. M. G. **Leis da Liberdade**: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (Tese de Doutorado). p. 43ss.

(22) MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Op. cit. p. 199.

(23) Segundo Marcuse: “A filosofia negativa luta pela potencialidade das coisas (...) Os fatos comuns que compõem a situação dada, quando observados à luz da razão [e seus conceitos universais] tornam-se negativos, limitados, transitórios – tomam-se evanescentes no interior de um processo compreensivo que os supera.” In: MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Op. Cit. p. 297.

precisamente nos universais, ou melhor, nas potencialidades reprimidas no e pelo que existe. Diferentemente da acusação positivista, o universal não é mera abstração metafísica, ele deve partir de condições também empíricas (como o positivismo), porém indo além delas. Deve transcendê-las historicamente<sup>24</sup> :

*“Os conceitos universais se tornam instrumentos de uma prática que modifica o mundo. Eles só podem surgir através desta prática, e seus conteúdos podem se alterar com o progresso; contudo eles não dependem do acaso. A abstração autêntica nem é arbitrária, nem é produto da imaginação livre; ela é estritamente determinada pela estrutura objetiva da realidade. O universal é tão real quanto o particular, só que ele existe de uma forma diferente, a saber, como força, dynamis, potencialidade.”*<sup>25</sup>

Desta forma, o empirismo por si só não é necessariamente afirmativo; ele só o é quando recusa a crítica que a potencialidade desperta, ou seja, quando o dado, o que é, o fato transforma-se ao mesmo tempo em seu ponto de partida e de chegada. Este é o empirismo do positivismo, o qual teórica e praticamente reduz o que pode ser, ao que é. Para Marcuse, a teoria crítica não pode prescindir da distinção entre essência e aparência, pois esta distinção é aquela mesma entre potencialidade e “realidade” dada. Contudo, tal essência deve ser mantida na concretude e ao alcance da existência humana; deve ser buscada historicamente, deve-se desdobrar socialmente. O homem (social) deve realizar sua possibilidade no mundo, apropriando-se ativamente dele, recusando toda atitude passiva diante dos objetos que o cercam, os quais, desta forma, também se abrem em

<sup>(24)</sup> O significado especificamente histórico de transcendência é dado pelo próprio Marcuse, segundo ele: “os termos ‘transcender’ e ‘transcendência’ são usados (...) no sentido empírico, crítico; designam tendências na teoria e na prática que, numa dada sociedade, ‘ultrapassam’ o universo estabelecido do discurso e ação no que concerne às suas alternativas históricas (possibilidades reais).” In: MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Op. cit. p. 15. Nota 1.

<sup>(25)</sup> MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Op. Cit. p. 234.

todas as suas dimensões possíveis. A teoria crítica da sociedade, assim, diferentemente do positivismo, leva a uma atitude prática concreta que busca os meios específicos de realizar as possibilidades dos seres. Esta prática encontra-se, desde o início, na própria fundamentação filosófica/dialética da teoria crítica da sociedade:

*“O pensamento dialético compreende a tensão crítica entre ‘é’ e ‘deve’ primeiramente como uma condição ontológica pertencente à própria estrutura do Ser – sua teoria – intenta, desde de o início, uma prática concreta. Vistos à luz de uma verdade que aparece neles falsificada ou negada, os próprios fatos em questão parecem falsos e negativos.”<sup>26</sup>*

Já o positivismo, na medida em que se recusa a julgar os dados que se apresentam à experiência, faz com que não haja mais na ciência uma dimensão crítica, levando a uma perda das rédeas de sua aplicação. O que é feito dos resultados do conhecimento científico passa a não mais dizer respeito à ciência. Porém, Marcuse afirma que as aplicações gerais dos resultados “neutros” da ciência já estão previstos e são decorrentes do próprio fato de a ciência se pretender como “pura”. A mensuração “neutra” da natureza e do universo (lingüístico e prático) social apartou “a realidade de todos os fins inerentes e, consequentemente, separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética, etc.”<sup>27</sup> Isto faz com que a racionalidade científica favoreça a aplicação de seus resultados a uma forma de dominação (da natureza e do homem) específica, a da dominação “racional”, tecnológica.

Enfim, a racionalidade positivista pode ser entendida como a transformação da Razão em meios, expressa na forma de tecnologia. A esta forma de racionalidade, Marcuse opõe uma Razão na qual os fins estejam presentes desde o princípio, uma Razão cuja atitude crítica possa ser desenvolvida em sua própria substância e na construção de seus próprios conceitos, implicando, assim, em uma prática

(26) MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Op. cit. p. 134.

(27) MARCUSE, H. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Op. cit. p. 167.

transformadora das coisas (incluindo o próprio homem). Esta é uma racionalidade ativa, que não se contenta com a mera descrição dos dados, dos fatos ou dos fenômenos, mas visa, desde o início, sua transformação, “destruição”, negação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ataque de Marcuse à organização tecnológica da sociedade já levou muitos a confundi-lo com um defensor do irracionalismo. Nada é mais enganoso. Marcuse é um autêntico defensor da Razão. Se esta defesa é a própria defesa de uma revolução, somente o é porque a Razão não está realizada. Há uma deficiência (*deficit*) entre a “realidade” e sua potencialidade, entre o que é e o que pode ser. A denúncia feroz de Marcuse à sociedade unidimensional é aquela de quem a acusa de uma tentativa de assassinato, através de uma paralisia da crítica, cuja vítima é o próprio vir-a-ser, a própria substância como sujeito do homem.

Havendo a possibilidade de uma existência mais livre e feliz e se essa possibilidade não se atualiza, a existência passa a ser irracional. Para Marcuse, “os processos tecnológicos de mecanização e padronização podem liberar energia para um domínio de liberdade ainda desconhecido, para além da necessidade”<sup>28</sup>, porém, os mesmos processos estabilizam a dominação. Isto é irracional. Assim, os fatos são a negação da verdade, a qual, para realizar-se precisa da negação dos fatos. Apreendê-los de forma *imediata* é permanecer sob a falsidade. Negá-los é papel de uma prática e uma filosofia crítica que é cônica “de que todas as formas de ser são perpassadas por uma negatividade essencial.”<sup>29</sup>

Como Stephen Bronner expressou muito bem:

*“Para Hegel e seus seguidores, o progresso sempre implicou uma capacidade de moldar o mundo nos termos de seu*

<sup>(28)</sup> MARCUSE, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Op. cit. p. 24.

<sup>(29)</sup> MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Op. Cit. p. 37.

*potencial não realizado para a liberdade, mantendo inteiramente uma conotação moral. Segundo Marcuse, o elemento ético corria um perigo cada vez maior de ser erradicado por uma sociedade industrial avançada que procura adequar o progresso à forma mercantil e à lógica alienante da racionalidade instrumental.*<sup>30</sup>

Moldar o mundo em direção à Liberdade é o mesmo que moldá-lo de forma racional, pois como diria Marcuse: “Razão e Liberdade convergem.”<sup>31</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRONNER, S. E. A ruptura antropológica: Herbert Marcuse e a imaginação radical. In: BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Campinas: Papius, 1997. pp. 287-314.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis/ Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KANGUSSU, I. M. G. *Leis da Liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (Tese de Doutorado).

KONDER, L. Razão Dialética. In: HÜHNE, L. M. (org.). *Razões*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994. pp. 45-66.

<sup>(30)</sup> BRONNER, S. E. A ruptura antropológica: Herbert Marcuse e a imaginação radical. In: BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Campinas: Papius, 1997. pp. 287-314. p. 288.

<sup>(31)</sup> MARCUSE, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Op. cit. p. 129.

MAAR, W. L. Marcuse: em busca de uma ética materialista. (Introdução)  
In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Vol. 1. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. pp. 07-35.

MARCUSE, H. *Idéias sôbre uma Teoria Crítica da Sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARCUSE, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial: O homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARCUSE, H. *Materialismo histórico e existência*. Introdução, tradução e notas de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro, 1968.

MARCUSE, H. *Ontologia de Hegel y Teoria de la Historicidade*. Barcelona: Martinez Roca, 1970.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARCUSE, H. *Reason and Revolution: Hegel and the rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1969.

MARX, K. Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844. (Apêndice).  
In: FROMM, E. *Conceito Marxista de Homem*. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Jahar Editores. pp. 83-170.

SALEMA, R. O. *Aspectos e Limites da Crítica de Adorno e Horkheimer à Razão Instrumental*. Campinas: PUC, 1996. (Dissertação de Mestrado).

SOARES, J. C. *Marcuse: uma trajetória*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel e Vera Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

# O BOM CIDADÃO E A OBEDIÊNCIA SOB O GOVERNO DE LEIS: TEORIA DA JUSTIÇA BENTHAMIANA

**Juscelino Vieira MENDES<sup>1</sup>**  
(PUC-Campinas)

*“For the habit of obedience, in whatever degree of perfection it be necessary it should subsist in order to constitute a government, may be conceived, it is plain, to suffer interruptions. At different junctures it may take place and case.”*

(Jeremy Bentham, *A Fragment On Government*, p. 45)

## RESUMO

Buscando respostas na Teoria da Justiça de Jeremy Bentham, este artigo objetiva analisar os fundamentos éticos da obediência civil e da crítica racional, destacando algumas formas de obediência civil e sua utilidade pública, notadamente no concernente à observância das leis, e sua importância na construção e reforma de sociedades abertas e democráticas, ou *sociedades políticas*, como denomina Bentham. As leis têm

---

<sup>(1)</sup> Mestre em Filosofia Social pela PUC-Campinas.

limitações. E mesmo quando corretamente aplicadas, podem ser instrumentos de injustiça em decorrência do anacronismo das instituições que, não raro, primam pela observância de informações determinadas pela história em suas ações, e, portanto, de caráter historicista. Com este artigo, pois, pretende-se demonstrar, da forma mais simples e objetiva possível, que só é possível construir sociedades abertas, democráticas, políticas, se fundamentadas na obediência civil, na tolerância e no racionalismo crítico, desdenhando as atitudes anacrônicas, dogmáticas e irracionais.

**Palavras-chave:** obediência civil, tolerância e racionalismo crítico.

## INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é o de analisar a questão da obediência à lei por um prisma singular, i. e., aquele proposto na Teoria da Justiça de Bentham, qual seja, o de que o bom cidadão, sob o governo de leis, deve obedecer pontualmente, censurar livremente. Pretende-se, portanto, identificar as razões por que Bentham considera importantes a obediência e a crítica, numa aparente contradição.

Serão verificados, outrossim, e de início, os argumentos de Hans Kelsen sobre o direito natural e discutidas outras formas de obediência de cidadãos às leis, cujos resultados na sociedade não são os mesmos daqueles propostos por Bentham de se obedecer às leis e censurar, concomitantemente, com a liberdade da crítica racional.

A análise dessa questão é importante, na medida em que se sabe o quão fundamental é a observância das leis numa sociedade que se pretende democrática e livre. Assim, serão delineados, neste trabalho, a obediência sob um governo de leis, com o intuito específico de se propor solução para o problema apresentado, qual seja: se há contradição na assertiva benthamiana de “sob o governo de leis qual deve ser o lema do bom cidadão: obedecer pontualmente, censurar livremente”.

## 1. LEIS DA NATUREZA E DO ESTADO – LIBERDADE E TOLERÂNCIA

Segundo Kelsen, a ilusão de um direito natural deve-se a uma objetivação de interesses subjetivos. Donde se segue que “A fonte extrema do Direito Natural é, pois, a vontade de Deus. As normas de Direito natural são o sentido de seus atos de vontade.”<sup>2</sup>

Na realidade, houve sempre uma profunda identificação entre leis do Estado e da natureza, o que de há muito vem sustentando opiniões sobre dedução de princípios básicos de justiça emanados de Deus, da razão ou da própria natureza, e que, por isso mesmo, são princípios absolutamente bons, certos, determinados e justos.

Por outro lado, argumentam outros, que as leis humanas, ou o direito positivo, são imperfeitas, requerem muito esforço para ser apreendidas como reais, e que não são imediatamente evidentes, mesmo porque emanam de uma ordem coercitiva e de autoridades muitas vezes arbitrárias.

Nesse sentido, o direito seria um fato social que, imposto às pessoas como algo externo, ou melhor, como tendências que só se tornam parte do ser humano se forem impingidas, adquire significação e se reproduz nas ações individuais, transformando-se em padrões de comportamento e condutas regulares.

Por sua vez, a idéia de leis naturais, eternas e imutáveis, dirigindo tanto o universo quanto as relações humanas, desponta como algo inerente à própria natureza dos seres humanos. A tendência é no sentido de se admitir tais concepções nas leis, ainda que se pretenda o contrário.

Corresponde à noção de um direito derivado da dignidade própria do ser humano beneficiário de uma ordenação divina, perfeita, anterior e superior ao poder temporal e suas leis arbitrárias. Vale dizer: um direito nascente e já determinado, cuja responsabilidade humana é posta em discussão.

---

<sup>(2)</sup> Hans KELSEN, *Teoria Geral das Normas*, p. 8.

Na realidade, cria condições para abstrair da vontade dos indivíduos a noção de responsabilidade por suas ações. Desligada do direito, a decisão jurídica opera no vácuo, e a própria relação da liberdade humana e da confrontação política por garantias perde o sentido de conquista.

Essa incoerência é particularmente evidente em vários documentos históricos. A Magna Carta, por exemplo, outorgada na Inglaterra por João Sem Terra, em 1215<sup>3</sup>, determinava a liberdade como um bem material transmissível aos descendentes. A conotação é, portanto, no sentido de algo determinado e perene, não sujeito a mudanças.

Mais realista, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)<sup>4</sup> admitia que os homens nascem e ficam livres e iguais em direitos, mas na realidade a utilidade comum justifica as distinções sociais.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) não desmentiu a tradição jus-naturalista; viu direitos de nascença em praticamente todas as esferas de atividade, até mesmo direito de igual remuneração por igual trabalho, descartando desempenho do ser humano e a sua qualificação.<sup>5</sup>

---

<sup>(3)</sup> Magna Carta, outorgada pelo Rei João Sem Terra, em Runnymede, perto de Windsor, em 15 de junho de 1215, sob pressão da nobreza feudal, Fábio Konder COMPARATO; *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*.

<sup>(4)</sup> "Artigo 1º – Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.", Assembleia Nacional de França, 26 de agosto de 1789. *Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo*.

<sup>(5)</sup> "Artigo 23: 1. Toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições equitativas e satisfatórias de trabalho e à proteção contra o desemprego  
2. Todos têm direito, sem discriminação alguma, a salário igual por trabalho igual.  
3. Quem trabalha tem direito a uma remuneração equitativa e satisfatória, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade humana, completada, se possível, por todos os outros meios de proteção social. (...)", *Declaração Universal dos Direitos Humanos da Assembleia Geral das Nações Unidas*, de 10 de dezembro de 1948.

Na realidade, é impossível definir relações biológicas fixas do ser humano com a liberdade e a igualdade, mesmo porque as relações do ser humano com o meio ambiente, natural ou social, são basicamente inadaptadas, imperfeitamente estruturadas, devido à sua própria constituição biológica e por força da variabilidade dos sistemas de ação social.

Ao pretenderem confundir-se com leis naturais, as históricas declarações mencionadas, quiseram tornar-se substantivas, virtualmente incontestáveis, enquanto, na verdade, moviam-se rigorosamente dentro do quadro tradicional de certas instituições fundamentais da civilização ocidental, como a herança, o contrato e a propriedade privada.

No oriente, Habacuque (cerca de 600 a.C.), o profeta-filósofo, que viveu num dos mais críticos períodos porque passava seu país, indignado, perturbou-se com a gravíssima iniquidade de Judá e pediu, desesperadamente, a intervenção de Deus em razão da destruição, da violência desenfreada, ruína do sistema legal pela falta de consideração pelas leis, assim:

*Até quando, Senhor, clamarei eu, e tu não me escutarás? Gritar-te-ei: Violência! E não salvarás? Porque me mostras a iniquidade e me fazes ver a opressão? Pois a destruição e a violência estão diante de mim; há contendias, e o litígio se suscita. Por esta causa, a lei se afrouxa, e a justiça nunca se manifesta, porque o perverso cerca o justo, a justiça é torcida<sup>6</sup>.*

Habacuque, que tinha a visão nos céus, e fazia imediata conexão com a terra, em virtude de sua fé, ainda que abalada momentaneamente, jamais concordaria com Kelsen e sua teoria de positivismo jurídico. A recíproca é verdadeira: Kelsen diria a Habacuque que não misturasse as concepções e que depurasse, purificasse,

---

<sup>(6)</sup> Livro de Habacuque - *Antigo Testamento*. Capítulo 1, vs. 2-4.

decantasse de seu Direito as contaminações ideológicas de valor moral ou político, social ou filosófico, e, sobretudo, religioso.

Kelsen diria a Habacuque, que o raciocínio jurídico não tem nada que ver com certo ou errado, perverso ou bom, justo ou injusto, mas se lícito ou ilícito, válido ou inválido, legal ou ilegal. Estes, sim, podem ser discutidos depois de formulada a lei, não se ela é justa ou injusta, boa ou má. Pressupõe-se, pois, para Kelsen, que tudo isto já se verificara no momento e no bojo da formulação da lei.

Parece que, pela teoria kelseniana, Habacuque deveria ter se preocupado não em orar a Deus, reclamando as mudanças necessárias para a sua Judá, mas criticado, nos moldes de Jeremy Bentham<sup>7</sup> e Karl Popper, o seu sistema legal vigente e buscado transformá-lo, por que direito posto pela vontade humana, expressa através do legislador, e não invocado a Justiça divina para a solução dos problemas morais e legais então vivenciados pela sua gente.

Kelsen, ainda demonstrando o seu positivismo em forma integral, separando Direito e Moral, Direito e Justiça, na pretensão de sua Teoria Pura do Direito argumenta:

*A exigência de uma separação entre Direito e Moral, Direito e Justiça, significa que a validade de uma ordem jurídica positiva é independente desta Moral absoluta, única válida, da Moral por excelência, de a Moral. Se pressupusermos somente valores morais relativos, então a exigência de que o Direito deve ser moral, isto é, justo, apenas pode significar que o Direito positivo deve corresponder a um determinado sistema Moral entre vários sistemas morais possíveis.<sup>8</sup>*

---

(7) “ (...) Bentham parece ter sido o Utilitarista Clássico que expressou o caráter mais marcante dessa escola de pensamento ao tentar, de maneira sistemática, propor a reforma do sistema legal da Gran-Bretanha entre os séculos XVIII a XIX. Contrariamente aos juristas mais destacados desse período, Bentham defendeu a idéia de que as leis são revogáveis e aperfeiçoáveis. (...)”. Luis Alberto PELUSO (Organizador), *Ética & Utilitarismo*, p.19.

(8) Hans KELSEN, *Teoria Pura do Direito*, p. 104.

Kelsen, a despeito de todas as críticas que recebeu<sup>9</sup> e recebe<sup>10</sup>, foi direto ao ponto e não titubeou no sentido de que, no concernente à Teoria do Direito, não há que se falar em justiça, moral, certo, errado, justo ou injusto, isto é, não fundamenta a sua doutrina na discussão do conteúdo depois da existência da lei, porquanto, em momento anterior ao positivado, tarefa da Ética<sup>11</sup>.

A sua teoria, portanto, se fundamenta na estruturalógica das normas jurídicas, as suas possibilidades, o seu enunciado jurídico de forma global. É a absoluta disparidade entre o ser e dever ser. Fala-se, na esteira de Kelsen, e semelhantemente ao que foi descrito por Beccaria<sup>12</sup>, que o julgamento é um silogismo cuja premissa maior está na lei, a menor na espécie de fato e a conclusão na sentença.

Para Kelsen, não há como se conceber uma justiça absoluta, pois que nascente num ideal irracional. A justiça em sua concepção só se dá de forma relativa<sup>13</sup>, visto que trata de interesses conflitantes dos seres humanos. Diz Kelsen:

<sup>(9)</sup> “A mais importante objecção que tem de consentir a “teoria pura do Direito” é a de que Kelsen não consegue manter “a disparidade absoluta entre ser e dever ser” que toma como ponto de partida”. Karl LARENZ, *Metodologia da Ciência do Direito*, p. 87.

<sup>(10)</sup> “Apesar da importância, desde há cerca de um século, das novas tendências doutrinárias, o positivismo legalista continua ainda muito vivaz, tanto no ensino do direito como na jurisprudência. Os juizes, sob o constrangimento moral dos supremos tribunais, procuram ainda basear sempre as suas decisões num texto legal, como condição essencial para a segurança jurídica. Para o eminente jurista austríaco, Hans Kelsen (1881-1973), a ciência do direito deve permanecer puramente jurídica (Reine Rechtslehre, 1927; 2a ed. 1960), depurada de influências sociológicas, políticas ou éticas; o direito é um conjunto de normas estabelecidas pelo Estado, deduzido de uma norma fundamental (Grundnorm) que implica a submissão à Constituição”, John GILISSEN – *Introdução Histórica ao Direito*, p. 518-519.

<sup>(11)</sup> “É impossível deduzir uma conclusão ética de premissas inteiramente não-éticas.” – Arthur N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, p. 18 – Nota de rodapé do tradutor de *Teoria Pura do Direito*, João Baptista Machado, p. 23.

<sup>(12)</sup> Cf. fls. 58, Capítulo I, de minha dissertação de mestrado: “Fundamentos Éticos da Obediência Civil e da Crítica Racional: Revisitando Karl Popper e Jeremy Bentham”.

<sup>(13)</sup> Hans KELSEN, *O que é justiça?*, p. 23-24.

*Uma vez que democracia, de acordo com sua natureza mais profunda, significa liberdade e **liberdade significa tolerância**, nenhuma outra forma de governo é mais favorável à ciência que a democracia. A ciência só pode prosperar se for livre; **ela será livre não somente quando o for externamente, ou seja, quando estiver independente de influências políticas, mas também quando o for interiormente, quando houver total liberdade no jogo do argumento e do contra-argumento.** nenhuma doutrina pode ser reprimida em nome da ciência, pois a alma da ciência é a tolerância. Não consigo definir o que é justiça? Posso satisfazer-me apenas com a justiça relativa que, para mim, é a justiça da liberdade, da paz, da democracia, da tolerância.<sup>14</sup>*

A posição kelseniana é objetiva e em favor da democracia, da liberdade e da tolerância sob todos os aspectos. Para Kelsen, a liberdade está intimamente ligada à disposição de tolerar. Ser livre significa tolerar o outro e vice-versa. Sugere que fazer justiça significa a inclusão desses pressupostos na vida em sociedade. Sugere ainda mais: a liberdade na ciência se dará por uma tolerância que seja o cerne de todas as discussões. Diz Kelsen:

*Qual é, porém, a moral dessa filosofia de justiça relativista? Será que ela possui alguma? Será que o relativismo não é amoral, ou até imoral, como pensam alguns? Não é essa minha opinião. O princípio moral que fundamenta – ou do qual se pode deduzir – uma doutrina relativista de valores é o princípio da tolerância: é a exigência de compreender com benevolência a visão religiosa ou política de outros, mesmo que não a compartilhemos, e, exatamente porque não a compartilhamos, não impedir sua manifestação pacífica. Obviamente, de uma visão de mundo relativista não resulta*

---

(<sup>14</sup>) *Ibid.*, p. 25 (Os grifos são meus e não constam do original).

*o direito à tolerância absoluta, somente a tolerância no âmbito do ordenamento jurídico positivo, que garanta a paz entre os submetidos a essa justiça, proibindo-lhes qualquer uso da violência, porém não lhes restringindo a manifestação pacífica de opiniões.*<sup>15</sup>

E a respeito da intolerância, que não apenas impede o crescimento, mas destrói e corrobora, com o seu irracionalismo, com a degenerescência humana, argumenta Kelsen:

*Os mais altos ideais morais foram comprometidos pela intolerância daqueles que os defenderam. Nas fogueiras acesas pela Inquisição espanhola em defesa da religião cristã não foram queimados somente os corpos dos hereges, mas também sacrificado um dos ensinamentos mais notáveis de Cristo: não julgues, para não seres julgado. Já nas terríveis lutas religiosas do século XVII, nas quais a igreja perseguida só estava de acordo com a perseguidora na vontade de destruir a outra, Pierre Bayle – um dos grandes libertadores do espírito humano – fazia objeção àqueles que acreditam poder melhor defender uma ordem religiosa ou política vigente por meio da intolerância aos heterodoxos: ‘Toda desordem surge não da tolerância, mas da intolerância.’<sup>16</sup>*

Considerando a relevância da tolerância, Monna Abousenna, *in Arabic Culture and Secularization*<sup>17</sup>, dando enfoque em seu ensaio

<sup>(15)</sup> Hans KELSEN, *O que é justiça?*, p. 23-24.

<sup>(16)</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>(17)</sup> Secretária geral da Associação de Filosofia Afro-Asiática, chefe do departamento da faculdade de educação e diretora do Centro de Desenvolvimento de Língua Inglesa – Professora Egípcia. “Arabic Culture and Secularization”, pp. 15/27, da obra: *Chandel, Bhuvan & Kuçuradi, Ioanna, Cultural Traditions and the idea of secularization, Delhi, Center for studies in Civilizations/International federation of Philosophical Societies, 1998. Tradução de Juscelino Vieira e Maristela Vieira MENDES, 2002.*

sobre a separação que deve haver entre as coisas da terra e as do céu (como diz Popper, "...the attempt to make heaven on earth invariably produces hell. It leads to intolerance. It leads to religious wars..."<sup>18</sup>), argumenta, citando Farah Antun, sobre a importância de se desvincular totalmente as ações religiosas das ações civis<sup>19</sup>. Vai dizer que, quando se concebe tal separação, as bases para que se estabeleça a tolerância são firmadas. E o são exatamente em razão de que não devem ser estabelecidos princípios sociais com base na fé religiosa. Diz Abousenna:

*A base da tolerância, de acordo com Antun, é a secularização no sentido da separação das autoridades temporais e espirituais. Nessa base Antun procurou a estabilidade de um Estado secular no qual Muçulmanos e Cristãos podem participar de uma caminhada em equidade completa. Isto se sustenta numa premissa na qual todas as religiões são essencialmente as mesmas porque elas se apóiam num corpo de princípios de acordo com cada natureza humana,*

<sup>(18)</sup> Karl POPPER, *The Open Society...*, vol. II, p. 237 – ("... a tentativa de trazer o céu para a terra invariavelmente produz o inferno. Leva à intolerância. Leva às guerras religiosas...", *A Sociedade Aberta...*, vol. II, p. 245).

<sup>(19)</sup> Luiz Paulo Rouanet, comentando a questão da tolerância no âmbito religioso em Rawls e Walzer, parece admitir que se tenha tolerância até com os intolerantes. Escreve: "Em nome da tolerância, não se deve chegar a uma aceitação de toda e qualquer prática religiosa. Isso não significa, porém, ser intolerante com os intolerantes. Pois se deve ser tolerante até mesmo com os intolerantes. Como mostra Michael Walzer, a maior parte das religiões é de fato intolerante com as outras, e se fossemos ser intolerantes com elas, isso seria equivalente, na prática, a ser intolerante pura e simplesmente...", Luiz Paulo ROUANET, *Rawls e o Enigma da Justiça*, p. 58. Discordo de Rouanet, e concordo com o que Popper chama de "o paradoxo da tolerância", pois ser tolerante com os intolerantes significa por em risco a própria tolerância. Embora paradoxal, esta posição de Popper indica fazer o possível em prol da sobrevivência das pessoas. Mesmo no âmbito religioso, ser tolerante com os intolerantes pode significar o favorecimento de catástrofes totalitárias como a pseudo-cristã e denominada *Santa Inquisição*, sendo que melhor seria a denominação de *Maldita Inquisição*.

*direitos humanos e deveres são fundamentalmente os mesmos.*

*Antun considera secularização, no sentido de separação de autoridades civis e religiosas, como base significativa para realização de tolerância em todas as religiões. Isto também é a base da civilização contemporânea. Há cinco razões por que isto se faz necessário de acordo com Antun. Primeiramente, e mais importante de todas, é a liberação da razão humana de qualquer autoridade restrita para benefício da civilização. Segundo, absoluta igualdade entre 'filhos da mesma nação' independentemente de suas crenças ou ideologias. Terceiro, as autoridades religiosas não têm nenhum direito de interferir nos propósitos governamentais, porque preceituam com uma visão antecipada do mundo vindouro, não para este mundo, como é o propósito da legislação governamental. Quarto, Estados controlados pela religião são fracos: autoridades religiosas são fracas por natureza uma vez que estão submetidas à compaixão dos sentimentos das massas e são causa de fraqueza na sociedade pela sua ênfase naquilo que divide o homem. Misturar religião com política torna-a ainda mais fraca porquanto trazida a uma arena e exposta a todos os perigos e intrigas da vida política. Finalmente, é impossível haver unidade religiosa porque, por mais verdadeira que ela seja, os diferentes interesses religiosos são sempre hostis entre si, e é por isso que governos religiosos estão sempre a guerrear.*

*Por isso Antun defende a identidade nacional ao invés da identidade religiosa num Estado onde o poder secular é livre de controle. Ele também sugere que isto só pode ser*

*realizado através da ciência e filosofia, que são os únicos meios que podem acabar com o fanatismo religioso.*<sup>20</sup>

A questão, apresentada em cinco pontos por Abousenna, tem, na razão humana, livre de vínculo com a figura da autoridade, o fator propulsor para a tolerância. Deste fator propulsor, os demais são conseqüentes, tais como: respeito recíproco entre as diversas crenças; entendimento de que as denominadas autoridades religiosas têm, ou devem ter, a sua visão de fé no além, e não neste mundo, principal e

---

<sup>(20)</sup> "The basis of tolerance, according to Antun, is secularization in the sense of the separation of the temporal and spiritual authorities. On this basis Antun sought the establishment of a secular state in which Muslims and Christians can participate on complete equal footing. This rests on the premise that all religions are essentially the same because they rest on a body of principles according to which human nature, human rights and duties are fundamentally the same.

Antun considers secularization, in the sense separation of civil and religions authorities, as the sole means for the realization of tolerance in all religions. It is also the basis of contemporary civility. There are five reasons why this is necessary according to Antun. Firstly, and most important of all, is the liberation of human reason from any restrictive authority to the benefit of human civilization. Secondly, absolute equality between 'sons of the same nation' irrespective of their beliefs or ideologies. Thirdly, the religious authorities have right to interfere with the purposes of government because they legislate with a view anticipated to the next world and not to this world, which is the purpose of government legislation. Fourthly, states controlled by religion are weak: religious authorities are weak by their nature since they are at the mercy of the feelings of the masses and are a cause of weakness in society for they emphasize on what divides men. To mix religion with politics even weakens religion itself because it is brought down into the arena and exposed to all the dangers and intrigues of political life. Finally, religious unity is impossible because although true religion is one, the different religious interests are always hostile to each other, and that is why religious governments often takes on to war. That why Antun advocates national identity instead of religious identity in a state where the secular power is autonomous of control. He also suggests that this can only be realized through science and philosophy, which are the only means to drive out religious fanaticism." Mona ABOUSENNA, *Arabic Culture and Secularization*, pp. 15-27 (Tradução minha e de Maristela Vieira Mendes). O trecho é longo, mas importante para se compreender o pensamento completo da autora sobre o ponto focado na referida dissertação de mestrado.

único objetivo das leis<sup>21</sup>; Estados controlados pela religião são fracos e irracionais<sup>22</sup>, na medida que é próprio das autoridades religiosas a absorção do sentimento das massas em suas ações, o que inviabiliza quaisquer atitudes racionais. Ao contrário, as atitudes irracionais são cada vez mais fortalecidas pela intolerância que lhes dá sustentação, promovendo, assim, um verdadeiro círculo vicioso.

A liberação da razão humana de qualquer autoridade, que venha a restringir, de qualquer forma, o desenvolvimento das ações em benefício de todos os seres humanos, parece ser o caminho para se obter avanço neste sentido. Há que se promover sempre, depois do senso de realidade, o de possibilidade. “Quem o possui não diz, por exemplo: aqui aconteceu, vai acontecer, tem de acontecer isto ou aquilo; mas inventa: aqui poderia, deveria ou teria de acontecer isto ou aquilo...”<sup>23</sup>

Etienne La Boétie, questiona, no seu discurso, que:

*A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome*

<sup>(21)</sup> Quando as visões se confundem, o reflexo, não raro, se reflete diretamente nas leis, que são denominadas até de racionais. Na verdade, são irracionais. Al-Jabri, no trecho seguinte diz: “Quanto às intenções do Legislador, elas representam a ‘causa final’ que ordena a racionalidade da Lei (...). As prescrições legais são, com efeito, permanentes e imutáveis: o que é prescrito como imperativo (wajib) permanece assim, o que é prescrito como ilícito (harām), também. O que é dado como causa (sabab) permanece causa; o que é dado como condição (shart) permanece condição.”, Mohammed Abed al-JABRI, *Introdução à crítica da razão árabe*, pp. 147,148.

<sup>(22)</sup> Como afirma Rand, “Uma sociedade irracional é uma sociedade de covardes morais – de homens paralisados pela perda de critérios, princípios e diretrizes morais. Mas já que os homens têm de agir enquanto vivem, esta sociedade está pronta para ter seu comando assumido por qualquer um disposto a estabelecer uma direção. A iniciativa só pode vir de dois tipos de homens: do homem que está disposto a assumir a responsabilidade de estabelecer valores racionais – ou de um facinora que não está preocupado com questões de responsabilidade.”, Ayn RAND, *op. cit.*, p. 96.

<sup>(23)</sup> Robert MUSIL, *O Homem Sem Qualidades*, p. 14.

*soubesse, se lhe propusessem ser servos ou viver livres, com que leis concordaria?*

As respostas – bem assim os argumentos – de La Boétie, são taxativas no sentido de que a liberdade é inerente ao ser humano, ao contrário da servidão que é irracional:

*Não há dúvida de que prefeririam somente à razão obedecer do que a um homem servir; (...). Portanto, resta à liberdade ser natural do mesmo modo que, no meu entender, nascemos não somente de posse de nossa franquia mas também com afeição para defendê-la. (...). Dizem que Licurgo, o governante de Esparta, criara dois cães irmãos, ambos amamentados com o mesmo leite, um engordado na cozinha, o outro acostumado pelos campos ao som da trompa e do cornetim, querendo mostrar ao povo lacedemônio que os homens são como a criação os faz, pôs os dois cães no meio do mercado e entre eles uma sopa e uma lebre; um correu para o prato e o outro para a lebre embora, diz ele, fossem irmãos. Portanto, com suas leis e seu governo, ele criou e formou tão bem os Lacedemônios que cada um deles preferiria morrer mil mortes a reconhecer outro senhor que a lei e a razão.<sup>24</sup>*

Estes argumentos de La Boétie, parecem concluir que todas as pessoas nascem livres, mas algumas delas aceitam a servidão voluntariamente pelo costume e pelo ensino a que se submetem; outras, preferem se submeter apenas aos ditames da lei e da razão. Fazem-no de tal forma, que dispostas estão a entregar as suas próprias vidas, a se submeterem à servidão.<sup>25</sup> E isto se constitui no verdadeiro esclarecimento.

E ‘que é esclarecimento’? Kant responde de forma a eliminar qualquer dúvida que possa surgir a respeito do que se entende por livre pensar. Diz Kant:

<sup>(24)</sup> Etienne La BOÉTIE, *Discurso da Servidão Voluntária*, pp. 19-21.

<sup>(25)</sup> Cf. exemplo de Sócrates nas notas de rodapé às pp. 69-70, Capítulo II, de minha citada dissertação de mestrado.

*Esclarecimento ['Aufklärung'] é a saída do homem de sua mediocridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa mediocridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento ['Aufklärung'].*

*A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (naturaliter maiorenes), continuam no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo*

*e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro.*<sup>26</sup>

Kant, portanto, é enfático ao responsabilizar o ser humano por suas próprias decisões (ou indecisões). Não concebe Kant a idéia de um ser humano ser dominado por outro, no sentido de ser guiado, subjogado, a não ser pela falta de entendimento. A preguiça e a covardia são os fatores determinantes, segundo Kant, para que o ser humano se permita subjugar-se a outrem. Esta resposta de Kant parece explicar a existência dos regimes totalitários, ditaduras, pseudo-democracias e submissão de toda ordem.

Os conflitos entre as pessoas serão sempre inevitáveis, em virtude de que alguns indivíduos, que são de espírito livre, e de pensar crítico, “espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo.”<sup>27</sup>

## 2. OBEDECER E CRITICAR LIVREMENTE: A APARENTE CONTRADIÇÃO

Diante da conhecida posição de Jeremy Bentham, em seu *Fragment on Government*, a respeito de pontos contidos na Introdução da obra *Commentaries on British Laws*, de William Blackstone, sobre a origem da sociedade política e do Direito, tem-se, sob análise, destacada a seguinte questão: “Under a government of Laws, what is the motto of a good citizen?”. A resposta de Bentham à sua própria pergunta é imediata e categórica: “To obey punctually; to censure freely.”<sup>28</sup>

<sup>(26)</sup> Immanuel KANT, *Textos Seletos, Resposta à Pergunta: ‘Que é Esclarecimento?’*, pp. 100-102.

<sup>(27)</sup> *Ibid*, p. 102. Cf. K. Popper, no mesmo sentido, in *The Open Society...*, pp. 213 e ss. (*A Sociedade Aberta...*, pp. 220 e ss.).

<sup>(28)</sup> Jeremy BENTHAM, *Fragment on Government*, p. 10. – (Na tradução de Luis Alberto Peluso: “Sob o governo de leis, qual deve ser o dever de um bom cidadão? Obedecer pontualmente, censurar livremente”, In *Utilitarismo Clássico & Teoria da Justiça: O ético como superação do banal*, p. 6 —.

Diante disto, impõe-se a seguinte questão:<sup>29</sup> Há contradição na afirmação de Bentham, ao dar resposta à sua própria pergunta, de que, sob o governo de leis, o dever de um bom cidadão é o de obedecer pontualmente e criticar livremente?

A crítica de Bentham a Blackstone, consiste no fato de que este, em sua obra, não teria sido construtivo, porquanto limitado naquilo que a lei é de fato, isto é, circunscrita ao que está posto, presente, acabado pelo legislador. Refere-se Blackstone a uma simples narrativa ou expositiva de fatos, e, de conseguinte, circunstancial e não no que deve ser, ou seja, na discussão das razões, na crítica a partir dos fatos, indicando, inclusive, ao legislador, o que se deve fazer no futuro<sup>30</sup> na construção de novas leis, como entende e expressa Bentham no prefácio de *A Fragment on Government*:

*There are two characters, one or other of which every man who finds anything to say on the subject of Law, may be said to take upon him; – that of the Expositor, and that of the Censor. To the province of the Expositor it belongs to explain to us what, as he supposes, the Law is: to that of the Censor, to observe to us what he thinks it ought to be. The former, therefore, is principally occupied in stating, or in enquiring after facts: the latter, in discussing reasons. The Expositor, keeping within his sphere, has no concern with any other faculties of the mind than the apprehension, the memory, and the judgment: the latter, in virtue of those sentiments of pleasure or displeasure which he finds occasion to annex to the objects under his review, holds some intercourse with the affections. That which is Law, is, in different countries, widely different: while that which ought to be, is in all countries to a great degree the same. The Expositor, therefore, is always*

<sup>29</sup> Luis Alberto PELUSO, *Utilitarismo Clássico & Teoria da Justiça: O ético como superação do banal*, p. 6.

Cf. Jeremy BENTHAM, *Teoria das Penas Legais e o Tratado dos Sofismas Políticos* (Capítulo V, *Sofisma das leis irrevogáveis*), pp. 280 e ss.

*the citizen of this or that particular country: the Censor is, or ought to be the citizen of the world. To the Expositor it belongs to shew what the Legislator and his underworkman the Judge have done already: to the Censor it belongs to suggest what the Legislator ought to do in future. To the Censor, in short, it belongs to teach that science, which when by change of hands converted into an art, the LEGISLATOR practises.*<sup>31</sup>

Bentham é deveras claro em sua exposição, tornando difícil, paradoxalmente, qualquer exegese que se queira fazer sobre seu texto. Contudo, podem ser destacados alguns pontos que são importantes sobre o que ele denomina de *expositor* e *ensor*. A visão do expositor é meramente a de explicar, no caso, o que diz a lei. É o exegeta, que não cuida de resolver os problemas éticos que lhe possam aparecer no texto jurídico sob sua análise. Nada faz além disso. Diz apenas o que a lei é (*Ita lex scripta est*), motivo porque se restringe o expositor ao seu próprio país, limitando-se às suas próprias fronteiras. Esta é a posição, digamos, de cunho dogmático e positivista de Blackstone.

<sup>(31)</sup> Jeremy BENTHAM, *A Fragment on Government*, pp., 7-8. — Na tradução espanhola: “Hay dos posiciones, una de las cuales ha de ser asumida por quienquiera que tenga algo que decir sobre una cuestión jurídica: la de *expositor* y la de *ensor*. Al *expositor* corresponde explicarnos lo que la ley es, tal como la entiende; al *ensor*, indicamos lo que él cree que *debe ser*. Por eso, el primero se ocupa, principalmente, de determinar o inquirir los hechos; el segundo, discutir las razones. El *expositor*, manteniéndose en su esfera de competencia, no tiene relación con otras facultades de la mente que la percepción, la memoria y el juicio; el *ensor*, en virtud de los sentimientos de placer y disgusto que le producen los objetos sometidos a su examen, se halla influido por sus *afecciones*. El *ser* del Derecho es, en los diferentes países, enteramente distinto, mientras que lo que *debe ser* es, en todos los países, muy semejante. Por eso, el *expositor* es siempre ciudadano de uno u otro país en particular, en tanto que el *ensor* es o debe ser ciudadano del mundo. Al *expositor* corresponde exponer lo que el *legislador* y su subordinado, el *juez*, han hecho *previamente*; al *ensor* le corresponde indicar lo que el *legislador* debe hacer *en el futuro*. Al *ensor*, en suma, le corresponde enseñar esa ciencia que al cambiar de manos se convierte en un *arte*, el arte de legislar.”, J.B., *Fragmento sobre el Gobierno*, pp. 8-9.

Por outro lado, temos a posição do  *censor*. Este, cuja visão é mundial, segundo Bentham, isto é, serve para todos e em quaisquer países, tem fundo ético e se fundamenta na crítica livre e construtiva. Diz o que a lei *deve ser*, pois discute as razões. E quando se discutem as razões, os reflexos vão além das fronteiras. Extrapolam, portanto, as necessidades de um determinado povo, de um determinado país.

A posição do censor é a de analisar o que está posto e propor, pela crítica racional, novas idéias que favoreçam as mudanças que se façam necessárias, inclusive indicando novos rumos para o legislador seguinte. Esta é a posição de Bentham, razão porque critica, sem meias palavras, a doutrina de Blackstone (“His professed object was to explain to us what the Laws of England *were*. *Ita lex scripta est*, was the only motto which he stood engaged to keep in view.”<sup>32</sup>), que discute e se limita aos fatos, ou seja, ao que está pronto e acabado.

No concernente a obediência à lei, na mesma linha de pensamento a respeito do censor, faz-se relevante uma breve reflexão sobre qual seria o sentido de obedecer pontualmente na sentença benthamiana.

Parece ser o de sujeitar-se à lei no sentido de observá-la pontualmente, a fim de se evitar o caos que se instalaria, caso não se obedecesse, gerando a anarquia e legitimando o indivíduo como única realidade nos moldes da teoria anarquista de Henry Toureau.

Bentham, ao deixar clara a sua posição no sentido de que o que faz a diferença é a obediência seguida da livre crítica, evidencia a sua discordância pela observância pura e simples de uma lei (a obediência passiva), de um lado, e, de outro, da sua inobservância (a desobediência) deliberada e consciente, ou não.

A propósito, Bentham identifica dois tipos de desobediência: consciente e a inconsciente. No primeiro tipo, a desobediência, que

---

*Ibid.*, p. 8. – Na tradução espanhola: “Su declaración propósito consistía en explicarnos lo que *eran* las leyes de Inglaterra. *Ita lex scripta est* fue él único lema que se comprometió a tener presente.”, J.B., *Fragmento...*, p. 9.

se distingue em secreta (fraudulenta) e pública (violenta), se constitui numa rebelião; no segundo, isto é, na desobediência inconsciente, supõe-se que todos estarão de acordo, de que não se trata de uma rebelião. Em ambos os casos, a referência é tanto em relação ao fato, quanto ao direito. Diz Bentham:

*Disobedience may be distinguished into conscious or unconscious: and that, with respect as well to the law as to the fact. Disobedience that is unconscious with respect either, will readily, I suppose, be acknowledged not to be a revolt. Disobedience again that is conscious with respect to both, may be distinguished into secret and open; or, in other words, into fraudulent and forcible. Disobedience that is only fraudulent, will likewise, I suppose, be readily acknowledged not to amount to a revolt.*<sup>33</sup>

Não se trata, certamente, o tipo de obediência proposto por Bentham, do mesmo tipo prescrito no direito muçulmano, por exemplo. Esta forma de sujeição, proveniente de uma comunidade de crentes, é determinada por um tipo de obediência e observância de preceitos, que se dão no presente e alcançam o futuro, buscando a proteção das coisas más aqui na terra, bem assim o auferir vantagens eternas no além. Pode-se examinar isto nesta análise de René David:

*O direito muçulmano é, até nos seus pormenores, uma parte integrante da religião islâmica; participa do caráter revelado desta; por consequência, não existe nenhuma autoridade no*

<sup>(33)</sup> Jeremy BENTHAM, *A Fragment on Government*, pp. 47-48. ("La desobediencia puede distinguirse en *consciente* e *inconsciente*, respecto al hecho o al derecho. En cuanto a la desobediencia que es inconsciente, tanto respecto al hecho como al derecho, supongo que todo el mundo estará de acuerdo en que no constituye una rebelión. La desobediencia consciente con respecto *al hecho y al derecho* puede distinguirse en secreta y pública, o, en otras palabras, en *fraudulenta* y *violenta*. Por lo que se refiere a la desobediencia que es solo fraudulenta, se convendrá igualmente, supongo, que no equivale a una rebelión."), J.B., *Fragmento sobre el Gobierno*, pp. 56-57.

*mundo que seja qualificada para o alterar. Aquele que não obedece ao direito muçulmano é um pecador, que se expõe ao castigo no outro mundo; o que contesta uma solução do direito muçulmano é um herético, que deve ser excluído da comunidade do islã. A vida social não comporta, para um muçulmano, outras regras que não sejam as da sua religião, da qual o direito muçulmano constitui uma parte integrante.*<sup>34</sup>

A profundidade na prescrição da obediência no direito muçulmano é considerável e é irracional. Não há como compatibilizar ações que desconsiderem a tolerância como fator preponderante e muito menos que se admita e até se faça apologia da violência como nestes versículos, sob a alegação de estar fazendo a vontade divina:

*5. Terminados que sejam os meses sagrados, matai os idólatras onde os encontrardes. Apanhai-os! Preparai-lhes todas as espécies de emboscadas! Se se arrependem, cumprem a oração e dão esmolas, deixai livre o seu caminho. Deus é indulgente, misericordioso.*<sup>35</sup>

Acreditar que nessas sociedades, fundamentadas na intolerância, possam ser encontradas formas de vida livre, é engano e insensatez.

Parece que para Bentham, o verdadeiro sentido da obediência está na razão direta da ordem estabelecida nas sociedades políticas. Este entendimento, aliado ao da atitude crítica, permitirá o fortalecimento das instituições em última instância, não deixando margem para que se viabilizem anacronismos e interesses momentâneos, próprios das sociedades denominadas *naturais*. Como tais, segundo Blackstone, aquelas sociedades que se originariam de um *contrato*, de um convênio, cujos indivíduos elegeriam pessoas ou grupos, com autoridade, e com

<sup>(34)</sup> René DAVID, *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, p. 417.

<sup>(35)</sup> ALCORÃO, *O Arrependimento*, Parte 1, Cap. IX, p. 155.

o deverdelhes prestarobediência. Daí, surgiria um governo. Argumenta Bentham:

*10. The idea of a natural society is a negative one. The idea of a political society is a positive one. 'Tis with the latter, therefore, we should begin.*

*When a number of persons (whom we may style subjects) are supposed to be in the habit of paying obedience to a person, or an assemblage of persons, of a known and certain description (whom we may call governor or governors) such persons altogether (subjects and governors) are said to be in a state of political SOCIETY.*

*11. The idea of a state of natural SOCIETY is, as we have said, a negative one. When a number of persons are supposed to be in the habit of conversing with each other, at the same time that they are not in any such habit as mentioned above, they are said to be in a state of natural SOCIETY.*

*12. If we reflect a little, we shall perceive, that, between these two states, there is not that explicit separation which these names, and these definitions might teach one, at first sight, to expect. It is with them as with light and darkness: however distinct the ideas may be, that are, at first mention, suggested by those names, the things themselves have no determinate bound to separate them. The circumstance that has been spoken of as constituting the difference between these two states, is the presence or absence of an habit of obedience. (...) Governments accordingly, in proportion as the habit of obedience is more perfect, recede from, in proportion as it is less perfect, approach to, a state of nature: and instances may present themselves in which it shall be difficult to say whether a habit, perfect, in the degree in which, to constitute*

*a government, it is deemed necessary it should be perfect, does subsist or not.*<sup>36</sup>

Uma sociedade racional para Bentham, parece ser aquela denominada política. Nesta, ao contrário daquela imaginada por Blackstone, acima descrita, as pessoas têm o hábito da obediência, isto é, optam por obedecer por lhes ser mais conveniente e não por dever. Em razão disto, segundo Bentham, quanto maior for o hábito da obediência das pessoas, quanto mais perfeito será o governo; e, o contrário, quanto menor for esse hábito, menos perfeito será o governo. Neste caso, ou seja, quanto menor o hábito da obediência, haverá uma aproximação para o estado de natureza.

Estado de natureza este que tem, inclusive, servido para dissimular muitas idéias ortodoxas e autoritárias, sob as justificativas mais atraentes e aparentemente benéficas. Sob o pretexto de se

---

<sup>36</sup> Jeremy BENTHAM, *A Fragment on Government*, p. 40. (Na tradução espanhola: “10. La Idea de sociedad natural es una idea negativa. La idea de sociedad política es positiva. Por ello debemos empezar con esta última. Cuando cierto número de personas (que podemos denominar *súbditos*) tienen el *hábito* de *obedecer* a una persona o a una asamblea de personas que reúnan ciertas características (a quienes podemos llamar *gobernante* o *gobernantes*), el conjunto de todas (*súbditos* y *gobernantes*) vive en estado de *sociedad política*. 11. La idea de un estado de sociedad *natural* es, como hemos dicho, negativa. Cuidado cierto número de personas tiene el hábito de relación *recíproca* y, al mismo tiempo, no tiene el hábito a que arriba nos hemos referido, se dice que se halla en un estado de *sociedad natural*. 12. Si reflexionamos un poco, nos daremos cuenta de que entre ambos estados no hay esa neta separación que tales denominaciones y definiciones nos hubieran permitido, a primeira vista, esperar. Ocurre lo mismo que con la luz y la oscuridad; por distintas que puedan parecernos tales ideas, al oír sus nombres, las cosas en sí mismas no tienen límites precisos de separación. La circunstancia que ha sido mencionada como constitutiva de la diferencia entre ambos estados es la presencia o ausencia de un *hábito de obediencia*. (...) Por consiguiente, el gobierno es más perfecto cuanto mayor sea el hábito de obediencia, apartándose de esta perfección cuanto menor sea dicho hábito, hasta aproximarse al estado de naturaleza; pueden presentarse casos en los que sería difícil decir si un hábito de obediencia es lo suficientemente perfecto para constituir un gobierno, y hasta qué punto *debe considerarse* perfecto para que *subsista* o *no* tal gobierno.”), J.B., *Fragmento Sobre el Gobierno*, pp. 47-48.

rechaçar as idéias marxistas, e em favor do capitalismo, foram feitos argumentos por Richard Cumberland, bispo de Peterborough, no sentido de deduzir o direito da propriedade privada a partir da natureza: “A mesma razão e a mesma lei da natureza, que ordenam se estabeleça um domínio distinto sobre coisas e pessoas, ordenam também, mais evidentemente, que estas últimas sejam preservadas invioláveis...”<sup>37</sup> A seguir, a análise positivista de Kelsen:

*A lei da natureza não estabelece apenas o direito da propriedade individual; ela ordena também a inviolabilidade desse direito: (...). A distribuição de bens estabelecida em conformidade com o direito natural pela lei positiva da propriedade é justa; ela assegura a maior felicidade possível. Conseqüentemente, qualquer tentativa de mudá-la e substituí-la por outro sistema econômico é contrária à lei natural e, portanto, injusta: ‘Portanto, aprovo sobremaneira (juntamente com Grotius) a sentença de Tucídides: ‘é justo que todos preservem a forma de governo do Estado que lhes foi legada’.*<sup>38</sup>

Há neste trecho uma mistura de jusnaturalismo com positivismo jurídico. Há, sobretudo, uma aparente proposta<sup>39</sup> de liberdade e a favor do liberalismo econômico e respeito às leis. Contudo, desde que submetido a uma forma de governo imutável, bem ao estilo hegeliano. Vale dizer: as palavras proferidas parece que vão de encontro aos princípios de uma sociedade política, porquanto apresenta, sob a aparente liberdade, a idéia em desfavor da mudança e a favor do respeito e obediência servil à autoridade e ao Estado.

O aperfeiçoamento das instituições e a obediência proposta por Bentham – ao contrário do que possa numa análise apressada parecer –, seguida da crítica racional, contribuirá para propiciar o

<sup>(37)</sup> Hans Kelsen, *O que é justiça?*, p. 156.

<sup>(38)</sup> *Ibid*, p.156.

<sup>(39)</sup> Talvez caiba melhor a palavra *imposição*, se é que se pode sequer aventar-se a idéia de se poder impor a liberdade.

surgimento de indivíduos fortes, livres e não servis, não sujeitos a governantes déspotas e ditaduras de plantão.

Aristóteles faz a distinção de mando despótico ou não, dependendo do interesse: “O mando, como já tivemos ocasião de expor nos livros precedentes, liga-se ou ao interesse de quem manda ou ao do que é mandado; o primeiro é despótico, o segundo é liberal”.<sup>40</sup>

Será, portanto, a obediência, irmã gêmea da atitude crítica para que se demonstre “de forma eficaz o valor intrínseco das instituições”<sup>41</sup>. Uma será necessária à outra para que as instituições se estabeleçam e tenham razão de ser na Teoria da Justiça benthamiana.

No mesmo diapasão, Hart diz:

*Hobbes, repetido neste ponto por Bentham e Austin, disse que “o legislador não é aquele sob cuja autoridade as leis foram feitas primeiramente, mas aquele por cuja autoridade elas continuam agora a serem leis”. Não é imediatamente claro, se prescindirmos da noção de uma regra em favor da simples idéia de hábito, o que possa ser a “a autoridade”, como algo de diferente do “poder”, de um legislador. Mas o argumento geral expresso por esta citação é claro. Consiste ele em que, embora historicamente a fonte ou origem de uma lei tal como a Lei sobre a bruxaria tenha sido o acto legislativo de um soberano do passado, o seu estatuto presente, como direito na Inglaterra do século XX, é devido ao seu reconhecimento como tal pelo soberano actual.*<sup>42</sup>

Verifica-se aqui neste conceito de Hobbes, seguido por Bentham, a importância do legislador, que desfruta de confiança e reconhecimento, ainda que governando sob leis feitas no passado. Em razão disto, poderá ser maior o hábito da obediência que possibilitará a aproximação da perfeição de um governo de que fala Bentham.

<sup>(40)</sup> ARISTÓTELES, *Tratado da Política*, p. 134.

<sup>(41)</sup> Luis Alberto PELUSO, *Utilitarismo Clásico & Teoria da Justiça: O ético como superação do banal*, p. 6.

<sup>(42)</sup> L. A. Herbert HART, *O Conceito de Direito*, p. 72.

A atitude crítica proveniente da Teoria da Justiça de Bentham, cujas bases parecem estar fundadas na própria obediência, considerando que é exatamente por causa desta, a obediência, que a crítica se fortalece, em absolutamente nada se assemelha com o tipo de crítica anárquica, e conseqüente desobediência civil, proposta e defendida por Henry David Thoreau.

Na concepção de Thoreau, cada um deve fazer o que melhor lhe convier, pois afirma que, "...uma corporação de homens conscienciosos é uma corporação com consciência..."<sup>43</sup>. Todavia, cabe a pergunta: como poderia haver uma corporação com consciência, em que cada um pudesse fazer o que melhor lhe conviesse?

Parece, pelo trecho que se segue, ser a resposta de Thoreau meramente tautológica, porque sua tese consiste em afirmar o mesmo de formas variadas, i. e., o que faz sentido na sua doutrina é a desobediência civil e o individualismo levado às últimas conseqüências. Afirma Thoreau:

*Deve o cidadão desistir de sua consciência, mesmo por um único instante ou em última instância, e se dobrar ao legislador? Por que então estará cada homem dotado de uma consciência? (...) Não é desejável cultivar o respeito às leis no mesmo nível do respeito aos direitos. A única obrigação que tenho direito de assumir é fazer a qualquer momento aquilo que julgo certo. Costuma-se dizer, e com toda a razão, que uma corporação não tem consciência; mas uma corporação de homens conscienciosos é uma corporação com consciência. A lei nunca fez os homens sequer um pouco mais justos; e o respeito reverente pela lei tem levado até mesmo os bem-intencionados a agir cotidianamente como mensageiros da injustiça. Um resultado comum e natural de um respeito indevido pela lei é a*  
*visão*

<sup>(43)</sup> Henry David THOREAU, *Desobedecendo – A Desobediência Civil & Outros Escritos*, p. 37.

*de uma coluna de soldados – coronel, capitão, cabos, combatentes e outros – marchando para a guerra numa ordem impecável, cruzando morros e vales, contra sua vontade, e como sempre contra seu senso comum e sua consciência; por isso essa marcha é muito pesada e faz o coração bater forte. Eles sabem perfeitamente que estão envolvidos numa iniciativa maldita; eles têm tendências pacíficas. O que são eles, então? Chegarão a ser homens? Ou pequenos fortes e paióis móveis, a serviço de algum inescrupuloso detentor do poder? (...).<sup>44</sup>*

A extremada posição de Thoreau parece indicar uma completa preferência pela tese do solipsismo. O fato de que cada um seja dotado de uma consciência, e assim aja, significa que cada qual possa agir apenas de acordo com o que melhor lhe aprouver em detrimento dos demais indivíduos, consequência provável da teoria de Thoreau. Cultivar o desrespeito às leis, com a única preocupação de preservar os próprios direitos, não parece ser a forma aceitável de se conviver em sociedade.

Entender, também, que os que combatem numa guerra o fazem, necessariamente, contrariados, parece ser uma incongruência, visto que muitos soldados até fariam esforço para se alistar como integrantes de uma corporação de livre vontade. E, ao contrário da tese thoreauana, para essas pessoas, as dores sofridas pelas circunstâncias de uma guerra poderiam ser menores que os prazeres recebidos na defesa de uma determinada causa ou posição política.

No que se refere à lei, a sua aversão a que se lhe obedeça parece ser incorreta, na medida em que a considera um fim em si mesma, e não um mero instrumento, razão de sua existência. Não a compreende como uma escolha racional baseada no mero interesse. Bentham, em sentido contrário ao de Thoreau, vai dizer:

*Nor in this is there any thing that need surprize us. The consequences of any Law, or of any act which is made the*

---

<sup>(44)</sup> *Ibid.*, pp. 37, 38.

*object of a Law, the only consequences that men are at all interested in, what are they but pain and pleasure? By some such words then as pain and pleasure, they may be expressed: and pain and pleasure at least, are words which a man has no need, we may hope, to go to a Lawyer to know the meaning of.*<sup>45</sup>

A teoria de Bentham é distinta e no sentido oposto ao de Thoreau<sup>46</sup>, porque demonstra que as leis devem ser um aparelho útil para a sociedade manter o equilíbrio entre recompensa e punição, pela vantagem da obediência e desvantagem da rebelião. Trata-se, portanto, de uma avaliação e decisão de interesses. Argumentando sobre a razão que leva os seres humanos a respeitar as suas promessas, diz Bentham:

*But, after all, for what reason is it, that men ought to keep their promises? The moment any intelligible reason is give, it is this: that it is for advantage of society they should keep them; and if they do not, that, as far as punishment will go, they should be made to keep them. It is for the advantage of the whole number that the promises of each individual should be kept: and, rather than they should not be kept, that such individuals as fail to keep them should be punished. If it be asked, how this appears? The answer is at hand:—Such is the benefit to gain, and mischief to avoid, by keeping*

---

<sup>(45)</sup> Jeremy BENTHAM, *Fragment on Government*, p. 28. — Cf. a tradução espanhola de Julian Larios Ramos: “Y no hay en ello nada que deba sorprendemos. las consecuencias de cualquier ley o de cualquier acto que constituye el objeto de unaley, las únicas consecuencias que a los hombres, en realidad, les interesan, ¿ no son, acaso, el dolor y el placer? En efecto, pueden expresarse con palabras tales como dolor y placer; dolor y placer son términos, creo yo, cuyo significado ningún hombre necesita preguntar a un jurista.” [Sic], *Fragmento Sobre el Gobierno* p. 33.

<sup>(46)</sup> Diz Thoreau, no seu ensaio *Andar a pé*, que: “Há algo de servil no hábito de invocar uma lei que devemos obedecer. Podemos estudar as leis por conveniência própria mas uma vida vitoriosa não conhece leis. É decerto uma descoberta infeliz a de uma lei que nos obriga, sabendo-se que antes ignorávamos que éramos obrigado in *Ensaístas Americanos*, vol. XXXIII, p. 323.

*them, as much more than compensates the mischief of so much punishment as is requisite to oblige men to it.*<sup>47</sup>

Verifica-se, neste contexto, que o benefício é repartido em face da escolha de se respeitar a promessa de todos com as suas decisões racionais. Caso contrário, a punição<sup>48</sup> serve como mediadora para assegurar o devido respeito. Tem-se, na objetiva análise de Luis Alberto Peluso, o seguinte comentário:

*Nesse sentido, os governantes devem, e de fato exercem, seus governos dentro das leis estabelecidas, da mesma forma que os governados devem obedecer, e de fato o fazem, aos governantes, desde que o provável prejuízo da obediência seja menor do que o provável prejuízo da resistência. Assim, a razão pela qual os seres humanos possuem o dever de obedecer é precisamente porque é de seu interesse fazê-lo e nada mais.*<sup>49</sup>

A idéia, portanto, é sempre no sentido de se averiguar o que é mais interessante, o que é mais conveniente. Resulta daí, que o objetivo a ser perseguido pelo governo deve ser o de conseguir a maior cidade (*"The business of government is to promote the happiness of*

*ibid.*, p. 55. – Cf. a Tradução de Luis Alberto PELUSO: "Contudo, por que razão os seres humanos devem respeitar suas promessas? No momento em que uma razão inteligível fosse dada ela seria a seguinte: as promessas devem ser respeitadas devido à **vantagem** da sociedade; se elas não forem respeitadas, elas devem ser feitas obedecidas pelos seres humanos associando-se **punição** a elas. É para a vantagem de todos que as promessas feitas por cada um devem ser respeitadas, então que cada indivíduo que não as respeite seja necessariamente punido. Se for perguntado o sentido de tudo isso, então a resposta seria a seguinte: Tal é o benefício a obter e o prejuízo a evitar, ao se respeitar as promessas, de tal forma que seja compensado o prejuízo significado pela quantidade de punição que é necessária para fazer os seres humanos respeitá-las". In *Utilitarismo Clássico & Teoria da Justiça: O ético como superação do banal*, p. 14 —. Maquiavel sugere que o príncipe deva preferir ser temido a ser amado, uma vez que os seres humanos "... hesitam menos em ofender aos que se fazem amar, do que àqueles que se tornam temidos, por ser o amor conservado por laço de obrigação, o qual é rompido por serem os homens perversos sempre que lhes aprouver, enquanto o medo que se infunde é alimentado pelo temor do castigo, que é sentimento que jamais se deixa.", Niccoló MACHIAVELLI, *O Príncipe*, p. 95. Luis Alberto PELUSO, *Op.cit.*, p. 14.

the society, by punishing and rewarding.”<sup>50</sup>) para o maior número de governados, de *obedientes*, a fim de se manter a calma sob todos os aspectos e, buscando a perfeição, o próprio governo goze de estabilidade.

Eis, pois, em sua essência, o princípio da utilidade a influenciar tanto governantes quanto governados. Diz Bentham:

*Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognises this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light.*<sup>51</sup>

<sup>50</sup>) Jeremy BENTHAM, *The Principles of Morals and Legislation*, p. 70 – (Tradução brasileira in os Pensadores: “A missão dos governantes consiste em promover a felicidade da sociedade, punindo e recompensando.”, *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, p. 19).

<sup>51</sup>) *Ibid.*, pp. 1-2. – (Na tradução brasileira: “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles computa apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façam para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão demonstrá-lo e confirmá-lo. Através das suas palavras, o homem pode pretender abjurar tal domínio, porém na realidade permanecerá sujeito a ele em todos os momentos da sua vida. O princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz.”), J.B., *uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, p. 3. Phrónesis, Campinas, v. 6, nº 1, p.153-187, jan./jun., 2004

Bentham afirma que o ser humano é governado por esses dois senhores: a dor e o prazer. Diz, sobretudo, que somos determinados por eles em tudo que fazemos. Terá Bentham querido incluir nesta sua teoria até os sentimentos ligados à religião? Mesmo porque, ele diz que o ser humano está sujeito a esses dois senhores, a dor e o prazer, “em tudo que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos”.

Parece que não se pode fazer essa inferência. Este entendimento parece que seria despropositado<sup>52</sup>, ainda que o sentimento daquele que crê, seja o desejo de não sofrer e o de obter também mais felicidade e se se pudesse concluir algo nesse sentido. Desejo este que, muitas vezes, se manifesta tão intenso, que, pela fé, crê naquilo que não vê, mas deseja e espera.

O princípio da utilidade, pelo contrário, parece presente naquelas ações “que consistam em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei”, como diz Bentham. Princípio este que se coaduna com um tipo de obediência e, paradoxalmente, com o livre pensar crítico, cuja finalidade seja “...a maximização das conseqüências positivas de uma ação ou regra de ação.”<sup>53</sup>

Destarte, pelas suas considerações, e no tocante ao dever da obediência, interesse e censura livre para o aprimoramento das instituições, não há que se falar em contradição na sua argumentação

---

<sup>(52)</sup> Estes comentários de Weber, parece, vão, de alguma forma, ao encontro das posições benthamianas, vez que evidente a mudança de rumo daqueles que optaram pela ‘secularidade utilitária’ em lugar da fé que diziam professar: “Como salienta Wesley, obtiveram plenos resultados econômicos aqueles grandes movimentos religiosos, cujo significado para o desenvolvimento econômico estivesse, em primeiro lugar, na atuação ascética de sua educação, que geralmente aparecia depois do entusiasmo inicial, puramente religioso, quando a intensidade da procura do reino de Deus gradualmente começa a transformar-se em sóbria virtude econômica, quando lentamente desfalecem as raízes religiosas, dando lugar à secularidade utilitária. (...). Já Calvino tivera a opinião, muitas vezes citada, de que somente quando o ‘povo’, isto é, a massa de operários e artesãos, fosse mantida pobre, é que ele se conservaria obediente a Deus.”, Max WEBER, *op. cit.* pp. 126-127.

<sup>(53)</sup> Maria Cecília M. DE CARVALHO, *A Filosofia Analítica no Brasil*, p. 232.

de que *sob o governo de leis o lema de um bom cidadão deva ser o de obedecer pontualmente, censurar livremente*. Outro caminho que não este – proposto por Bentham, e na mesma linha de pensamento ensinada por Popper – teríamos a obediência cega, servil; ou o caos, a anarquia, numa vivência isolada e sem construção efetiva de convivência em sociedade.

Importante a observação de Bentham sobre a censura que se deve fazer normalmente num sistema para que ele viabilize o progresso da sociedade. Se o sistema estiver atendendo às necessidades, sob as críticas, tanto melhor; se se detiver a crítica, sob justificativas quaisquer, sem a disposição de desaprovação para que se modifiquem e se corrijam as coisas que se fizerem necessárias para melhor, haverá barreiras para todo aumento de felicidade que se possa desejar. Além disso, perder-se-á o que já for objeto de usufruto no presente. Diz Bentham:

*Thus much is certain; that a system that is never to be censured, will never be improved: that if nothing is ever to be found fault with, nothing will ever be mended: and that a resolution to justify every thing at any rate, and to disapprove of nothing, is a resolution which, pursued in future, must stand as an effectual bar to all the additional happiness we can ever hope for; pursued hitherto would have robbed us of that share of happiness which we enjoy already.*<sup>54</sup>

Bentham argumenta de maneira categórica sobre o seu entendimento em relação à forma como um sistema pode progredir. Sugere que se se submeta-o à censura, a fim de crescer e ser útil para o maior número possível. Compatibiliza-se com o entendimento de

<sup>(54)</sup> Jeremy BENTHAM, *Fragment on Government*, p. 10. (Cf. tradução espanhola de Julian Larios Ramos: “Una cosa es cierta: un sistema que nunca es objeto de censura, nunca progresará; si no se encontra nada defectuoso, nada se emendará; si se está decidido a justificar cualquier cosa en cualquier caso y a no desaprobair ninguna, tal resolución constituirá en el futuro una eficaz barrera para todo aumento de felicidad a que pudiéramos aspirar, y en el presente nos habrá de robar aquella parte de felicidad de que ya gozamos.”), J.B. *Fragmento sobre el Gobierno*, p. 11.

Popper sobre a crítica racional. Ambas as teorias, neste aspecto, se assemelham. Evidentemente, não se pode avançar construtivamente nas reformas sociais de uma sociedade sem esses pré-requisitos fundamentais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma sociedade democrática, ainda que para Bentham isto não seja o mais importante sob análise, uma vez que para ele o relevante é proceder-se às reformas seja qual for o regime constitucional existente, não poderá ser construída com indivíduos acrílicos e que se limitem a obedecer de forma passiva, ou seja, por mero respeito à autoridade estabelecida.

A obediência, proposta por Bentham, é a que se fundamenta no interesse dos governados que escolhem essa via por lhes ser mais vantajoso. Essa escolha consciente, dá-se por uma decisão pensada, racional e não por qualquer ação motivada pelas emoções ou por quaisquer outros motivos semelhantes, como, especialmente, é o da servidão.

Os governantes, por outro lado, devem buscar a maior felicidade do maior número de seus governados, a fim de que possam gozar de estabilidade. Vale dizer, ocorre também aí o interesse de sua parte, que nada tem que ver com o manter-se no poder por outros meios que não este, i. e, o de ser um meio construtivo e eficaz, e não um fim em si mesmo.

Esses argumentos são importantes e demonstram que a solução para o problema exposto na introdução deste capítulo, bem como nos itens anteriores, no concernente à obediência, está também na doutrina de Bentham. A obediência dos governados e a sua crítica racional constante, são os fatores fundamentais para que ocorram reformas sociais construtivas. Reformas sociais racionais estas, oriundas do livre pensar crítico, que não sejam circunscritos a um determinado

país, mas que tenham alcance em todos os povos, dada a sua postura ética fundamentada na liberdade, na obediência consciente e na tolerância. Eis, parece, para Bentham, o que se constitui numa sociedade política.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABED AL – JABRI, Mohammed. *Introdução à Crítica da Razão Árabe*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

ABOUSENNA, Monna. *Arabic Culture and Secularization*. Chnadel Bhuvan; Kukuradi Ioanna. Delhi: Center of Studies in Civilizations/ International Federation of Philosophical Societies, 1998, pp. 15-27.

ALCORÃO. Partes 1 e 2. 2ª ed. Portugal: Publicações Europa-América, 1989.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: Edipro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Política*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

BENTHAM, Jeremy. *A Fragment on Government*. New York: Cambridge University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Prometheus Books, 1988.

\_\_\_\_\_. *Uma Introdução aos Princípios da Morale da Legislação*. In Os Pensadores 2ª ed, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Fragmento Sobre El Gobierno*. 1ª ed. Madrid: Aguilar, 1973.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Editora Saraiva, 1999.

DAVID, René. *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

HART, Hebert L. A. *O Conceito de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: Os Pensadores, 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Edição bilingüe. *Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"?*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6ª ed. Coimbra: Armênio Amado – Editora, 1984.

\_\_\_\_\_. *Teoria Geral das Normas*. Porto Alegre: Fabris Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. *O Que é Justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. 4ª edição (2ª reimpressão), edição bilingüe. São Paulo: Editora brasiliense, 2001.

LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. 5ª ed. revista, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

\_\_\_\_\_. *Teoria Geral das Normas*. Porto Alegre: Fabris Editor, 1986.

M. DE CARVALHO, Maria Cecília (Org.). *A Filosofia Analítica no Brasil*. Campinas: Papirus, 1995.

PELUSO, Luis Alberto. (Organizador). *Ética & Utilitarismo*. Campinas: Editora Alínea, 1998.

\_\_\_\_\_. *Utilitarismo Clássico & Teoria da Justiça: O ético como superação do banal* (Artigo sobre a Teoria da Justiça de Bentham). Campinas, 2001.

POPPER, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. 5. ed. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1971. 2 v.

\_\_\_\_\_. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. São Paulo: Ed. Itatiaia; Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. 2 v.

RAND, Ayn. *A Virtude do Egoísmo*. Porto Alegre: Ed. Ortiz/IEE, 1991.

ROUANET, Luiz Paulo. *Rawls e o Enigma da Justiça*. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.

THOREAU, Henry. *Desobedecendo: Desobediência civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2ª ed., 1986.

# O DESESPERO DO FIM

**Atanásio MYKONIOS**  
(PUC-Campinas)

## RESUMO

O presente artigo tem o escopo de promover uma análise crítica sobre o processo de mudança e a conseqüente perspectiva da decadência do atual processo produtivo de mercadorias, tendo como horizonte a superação da sociedade do trabalho-abstrato. Nesse sentido faz-se mister refletir e pensar sobre as contradições experimentadas pelos que não admitem o fim do trabalho como força tautológica de determinação moral dos indivíduos, seja pelo lado esquerdo ou pelo lado dos conservadores do sistema, ambos submetidos à própria imanência da abstração sistêmica que define o mundo do trabalho e das mercadorias e que se vêem diante de um fim iminente – o fim do atual modelo.

**Palavras-chave:** Trabalho – Abstração Sistêmica - Contradição - Esquizofrenia

## A METAFÍSICA DO TRABALHO-ABSTRATO COMO ABSTRAÇÃO SISTÊMICA

Em países como o Brasil, cujas características são de dependência ao modelo mundial de produção de mercadorias, a mentalidade é toda voltada para a moralidade do trabalho.

A tríade Trabalho-Dinheiro(Capital)-Mercadoria nos parece uma perfeição metafísica. Todos esperamos, de uma forma ou de outra, que esse sistema seja eterno “enquanto dure”. Em outras palavras, sonhamos com um mundo em que haja trabalho para todos, salário para todos e mercadorias baratas para todo mundo.

Ao mesmo tempo em que acreditamos nessas verdades metafísicas, somos compelidos pelo sistema a uma saudável competição, na qual os indivíduos devem interiorizar a idéia e até a certeza de que são melhores, uns em relação aos outros. Nossas preocupações ditas sociais são sempre voltadas nas relações determinadas pelo Trabalho-Dinheiro(capital)-Mercadoria.

Acreditamos que esse tripé é a solução exata para a justiça. Ele deve ser bom para todos, eterno, acessível, controlável, na medida do possível, extremamente confiável, eficiente, complacente, humano, e se possível deve conter valores religiosos.

Dentro do sistema, muitos o aceitam por completo. Mas uma parte considerável das pessoas encontra problemas relativos a um dos três pés da sociedade das mercadorias. Alguns não conseguem trabalhar, ou não encontram trabalho; os que encontram geralmente não satisfazem suas próprias necessidades. Muitos têm dificuldade com as mercadorias. Estes não aceitam a moral da mais-valia, entendem que o processo social não comportaria mais a imoralidade das mercadorias sendo expostas como carnes suculentas em açougues de luxo. É por isso que alguns querem distribuir as mercadorias como se fossem bens de uso e não bens de troca.

Mas parece haver um consenso quanto aos conflitos. Estes se alojam, na sua maioria, entre o capital e o trabalho. Os trabalhadores “honestos” (Kurz)<sup>1</sup>, são unânimes em dizer que o capitalista é o grande vilão da história, pois ele explora a mão-de-obra a ponto de enriquecer e até promover guerras a fim de manter o próprio sistema. esses

---

(1) KURZ, Robert. **A honra perdida do trabalho**. Grupo Krisis, Alemanha, 1991.

trabalhadores querem se libertar dos capitalistas e não admitem superar a sociedade da máquina-trabalho.

Por outro lado, os capitalistas aceitam a mercadoria, não encontram nenhuma dificuldade com ela, aceitam-na de bom grado e até constroem teologias que dão sustentação ao sistema produtor de bens de troca.

Os dois lados, no entanto, ainda nutrem o mesmo sistema esquizofrênico. Ambos acreditam no valor do trabalho, determinado pela sua abstração recorrente, pois cada vez mais, como um moribundo, essa abstração se desordena em torno do desespero de sua própria sobrevivência.

É interessante observar a capacidade humana em construir grandes e complexos sistemas sociais que, por conta de sua evolução temporal, são atribuídos a uma metafísica, como se fossem eternos e eternizantes. A ontologia dos sistemas se confunde com as perspectivas estruturalistas e platônicas que dão uma explicação da totalidade existencial humana. Na verdade, podemos entender esses sistemas como promotores de uma dose elevada de desumanização. O homem perde sua capacidade de determinação, é apenas mais um que só pode ser explicado pela excelência do sistema. Tudo passa a ser o sistema. Algo que pode ser e não ser e que engendra de tal forma uma mentalidade ontológica da qual ninguém é capaz, por si, escapar ao domínio coletivo de grandes abstrações sistêmicas.

É certo, no entanto, que as coletividades não dão o suporte para a sobrevivência. Dão-nos a certeza de que somos herdeiros de uma determinada linguagem. É com os grupos que nos vemos culturalmente. Mas é preciso reconhecer que a sociedade das mercadorias, existente no processo da sociedade da Máquina-Trabalho foi organizada e se cristalizou como uma sociedade de massas e massificante, cujos paradigmas se estabeleciam pela ordem de abstração sistêmica. Os grandes sistemas explicavam toda a existência, até mesmo como herança positivista da sociedade do progresso e da sociedade científica.

As abstrações sistêmicas são como determinações ontológicas, criam sua própria lógica e sua tautologia. São como fins em si mesmos. A grande ilusão que as abstrações sistêmicas produzem em seus opositores é o fato de que estes imaginam superar o sistema com o próprio antídoto sistêmico. Isto é, quase todas as ações que se opõem à abstração sistêmica têm por escopo, inconscientemente, a manutenção mesmo do sistema. Isso se deve ao fato de que a abstração sistêmica é de tal dimensão que abarca os pólos contrários dentro do próprio sistema.

As sociedades organizam-se em torno de grandes e pequenos sistemas abstrativos. É possível reconhecer como notória a organização de muitos sistemas menores em um grande sistema. São instituições das mais diversas, algumas fechadas, outras mais sintonizadas com as demais instituições. Quanto mais abarcante a abstração sistêmica, mais a tendência é de considerá-la como ontologicamente sensata e que deve apenas sofrer ajustes de rumo.

É por essa razão que no interior das abstrações sistêmicas, os opositores são ferozes e se digladiam para obterem o poder que lhes confere a ontologia do sistema. Não sem razão é que capitalistas e comunistas se enfrentaram, tendo como objetivo a conquista do poder sobre o sistema total.

Nos parece que as sociedades não conseguem prescindir da construção de abstrações sistêmicas. São como um fungo que cresce na história humana. Na verdade, trata-se de um conflito histórico entre as forças do indivíduo e as forças coletivas.

Essa realidade diz respeito a um corte histórico. No auge de um sistema abstrato, que controla a vida e o cotidiano, os paradigmas são de tal ordem e dimensão que pouco ou quase nada se tem a fazer a não ser refletir sobre aspectos conjunturais que determinam a própria abstração sistêmica. No auge do sistema, os valores pregados por ele são, de certa forma, cristalinos, por isso é mais fácil encontrar opositores, também muito bem definidos.

Os paradigmas que sustentam os sistemas abstrativos não se sustentam por muito tempo, uma vez que são criados e legitimados por premissas históricas determinadas pela limitação da experiência humana. A experiência humana é limitada por causa da construção de hipóteses que, mesmo sendo de probabilidades infinitas, ainda assim são limitadas, pois o infinito é, por si, limitado.

Como fruto dessa experiência, tendendo quase que naturalmente a uma racionalização ideal ou, como queiram, perfeita, as premissas e, por conseguinte, os paradigmas, têm seu declínio determinado pela sua limitação. No processo de declínio, os paradigmas não são mais capazes de sustentar e explicar a realidade. A crise se instaura, e com a crise, é possível que o desespero tome conta das instituições que compõem o sistema.

Por outro lado, o desenvolvimento de hipóteses, em uma escala progressiva, nos dá uma perspectiva inusitada aos meandros das abstrações sistêmicas. Da mesma forma que as hipóteses criam e impulsionam sistemas, no interior dos processos, é possível observar que as hipóteses apontam para possibilidades, tantas quantas forem possíveis de serem construídas a partir de combinações que têm como referência às hipóteses anteriores. Isto significa que nenhuma hipótese se funda unicamente em um corte sem passado, sem uma estrada anterior. Significa dizer que todos os modelos de hipóteses percorrem um caminho construtivo que nos lança para frente, modelos esses que se realizam na gama de probabilidades, uma vez que a história e a trajetória do seu edifício das hipóteses podem advir de uma adversidade sem paralelos.

Uma das características prováveis é a fragmentação social. Em algum momento da história da abstração sistêmica, há um ponto de mutação em que o declínio se instaura com tal intensidade que as forças institucionais não são capazes de barrar a mutação. O ponto de mutação se instaura e com ele o processo de lança para o futuro, como um projeto que deve realizar hipóteses.

Pode parecer um processo relativamente determinista. A lógica do sistema de abstração entra em conflito, talvez não previsto de forma determinista, mas porque exatamente entram em cena novos elementos impostos pela realidade e pela experiência, que apontam incompatibilidades existenciais e essenciais com os paradigmas atuais. Dessa forma, o conflito se deflagra.

Agora, é possível compreender com mais clareza que o sistema abstrato, que gerou e nutriu a sociedade do trabalho, está no processo de conflito ainda não totalmente deflagrado. O ponto de mutação está em alta voltagem, isto é, o elemento que determina a mudança do modelo social está posto de forma inexorável. Esse elemento é constituído pela sociedade da informação e pela tecnologia que está à frente da ciência, como testa-de-ferro, potencialmente mais ativa e rápida como um rastilho de pólvora.

A realidade é uma relação contínua entre o humano e o mundo. Não há, necessariamente, um primado. A tecnologia, determinada pela cientificização dos modelos abstrativos como reflexo que toma forma na presença das máquinas, é um fator que localiza o ponto de mutação.

## A IMANÊNCIA

Em um trocadilho insípido, podemos dizer que a imanência se torna um imã quando atrai opostos. Os opostos devem ser considerados com identidades próprias, mas vistos sob o foco da imanência, sua oposição é apenas horizontal, ou como queiramos, linear, não há, entre as oposições a perspectiva de furar o sistema ou o bloqueio determinado pelo sistema. Os opostos nem sempre levam em conta que a conflagração de conflitos entre ambos pode apenas representar, não uma superação do sistema, mas simplesmente a sua manutenção.

Custa a uma das partes ou a ambas, compreender que sua oposição sincera nada mais é que a reprodução “sincera” do próprio sistema que a oposição pensa combater com tanto afincos.

Sob um mesmo teto, os defensores da máquina-trabalho e os opositores do sistema capitalista, nem sempre lutam por causas antagônicas. Muito frequentemente, são faces de uma mesma moeda.

Por outro lado, quando um sistema está no seu ápice, a imanência atrai decisivamente um número maior de simpatizantes. Exatamente porque em seu auge, o sistema se torna hegemônico, institucional, uma ABSTRAÇÃO-SISTÊMICA, determinando as relações sociais e sendo explicado – o sistema – pelos paradigmas que se cristalizam. É mais que determinar as relações entre indivíduos, determina, em certos aspectos, remodela a cultura.

O poder, que procura gerir o sistema, torna-se o poder que não ousa destruir a ABSTRAÇÃO-SISTÊMICA, mesmo que seja um poder exercido com uma certa autoridade opositora; se esse poder se mantiver com a perspectiva imanente, será fatalmente tragado pelo sistema, em todas as suas determinações e configurações. Nesse sentido, as contradições apontadas pelas oposições, quando eram oposições, são vividas na sua totalidade quando assumem o poder.

A imanência a que todos se submetem, pode ser um aspecto interessante a ser assumido por parte de quem deseja apenas manter o poder. Se as oposições viverem, sobretudo, sob a ótica institucional da ética política, defendendo valores como honestidade, igualdade, justiça, probidade, respeito às leis, mas, contudo, permaneceram na imanência do sistema, inevitavelmente são atraídas pelo poder e quando lá se instalam, são um arremedo de poder, são uma colcha de retalhos e não espelham mais o ideário que as levou ao poder, sepultando o que fizeram no passado. Daí os conflitos sociais, éticos, morais, que advêm da necessidade de conquistar ou, mais objetivamente, tomar o Estado.

Uma parte dos grupos políticos, de outra forma, assume o sistema e atua em favor dele. São grupos que atuam com todas suas

forças para mantê-lo, fortalecê-lo, para fazer com que seja capaz de progredir e que tenha legitimidade social e política, a fim de que sobreviva. A imanência, para esses grupos, talvez não tenha qualquer sentido. Para eles, o mundo se explica no sistema e sem ele o que existe é a relação da não-identidade.

Em certos aspectos, na relação entre o poder do sistema e seus detratores, cabe mais aos opositores encontrarem formas para furar o sistema e propor algo novo. Contudo, certos paradigmas que permeiam o sistema são, muitas vezes, considerados como antecedentes ao sistema, como formas ontológicas que perpassariam esse ou aquele sistema e em particular, o sistema que vige no momento histórico contemporâneo.

Nesse sentido, alguns são capazes, mesmo estando em posições antagônicas, admitirem e concordarem, meio a contra-gosto, que alguns valores são transcendentais ao sistema e que devem ser preservados a todo custo.

Outros grupos consideram que alguns valores, possivelmente, tenham sido subvertidos pelos controladores do sistema. Para esses grupos, a oposição teria o papel de recolocar os valores no sistema e, dessa forma, eles (os valores) teriam o poder de transformar o sistema em alguma coisa melhor, resgatando a idéia inicial da teleologia destinada aos valores e que foram substituídos pelos grupos de poder que gerem o sistema.

Então, há uma idéia de que os valores, transcendentais, metafísicos, existem e que foram, de alguma forma, manipulados pelos que ora estão no poder.

Outra idéia comum é a de que os detentores do poder são os “donos” do sistema, e que são eles que, ao exercerem o poder, manipulam os valores e os distorcem, fazendo com que os súditos sejam enganados e convencidos de que devem obedecer aos ditames do sistema. Nesse aspecto, os opositores que pensam assim, têm

como objetivo tomar o sistema no seu todo, já que este é manipulado pelas elites dominadoras.

Alguns, também, e por outra parte, acreditam que o sistema é capaz de criar novos valores. Os defensores do sistema crêem que esses valores, em sendo criados, são definitivos, positivos, necessários e fruto da evolução inexorável que o sistema traz para a coletividade. Nesse aspecto, outrossim, os opositores são firmes em afirmar que, de fato, o sistema cria valores próprios, mas estes são contrários ao que defendem e por isso sentem-se legitimados a tomarem o poder e reverter os valores. Aqui, é importante perceber que, de alguma forma, se os opositores, consciente ou inconscientemente, fazem a crítica ao sistema, tendo em conta a sua imanência, serão tragados, inevitavelmente.

Mesmo com tantos entraves, é possível perceber que há valores que antecedem a um sistema, e estes entram nele e convivem com a formação de novos paradigmas; há outros valores que são criados e nutridos no interior do sistema, quando da sua evolução.

Em última instância, todos esses valores - que aqui não importa o seu conteúdo - são o resultado da determinação e construção de hipóteses, que se desenvolvem a partir da experiência anterior, do passado, e progridem como em forma de espiral, aumentando o seu foco e seu horizonte. Ao se lançarem para frente, como a necessidade inevitável em busca de respostas, o futuro se coloca na sua esplêndida possibilidade. São as hipóteses que nos dão os valores quando projetam o homem e sua coletividade para o futuro.

## **OS VALORES DA IMANÊNCIA DA MÁQUINA-TRABALHO**

Ao pensar nos valores da imanência, no que concerne ao sistema da Máquina-Trabalho, o que rege as mentes comuns como determinação abstrata é o Trabalho, a Mercadoria e o Capital.

Nesse sistema, muitas são as formas de compreendê-lo. Os valores que permeiam a sociedade e que se tornaram uma tautologia, um axioma eterno, foram assumidos tanto pelos defensores do Capitalismo quanto pelos movimentos operários, movimentos de oposição sindical, pelos movimentos populares, que são uma realidade no contexto periférico do cenário global.

Esses valores são tão fortes que o que importa para os grupos de oposição é transformar o sistema e manter tais valores. Ironicamente, parte desses valores também é compartilhada pelos detentores do poder.

Trabalho e mercadorias. Para os opositores, a mercadoria deve permanecer controlada por uma entidade supra-individual, mantendo intacta a virgindade e a santidade do trabalho, pois, com ele, o homem, acreditam os opositores, será conduzido radicalmente à sua própria realização. E a realização da existência individual e coletiva determinada pelo Trabalho, organizando os tempos, as medidas, a cultura e o futuro do homem.

Em certa medida, as oposições são vítimas de um processo de armadilhas. O que fazer? Para muitos, o que resta é lutar ferozmente contra os capitalistas e arrancar-lhes toda forma de poder e todos os recursos para promover a igualdade.

Mas para ambos, detratores e situação o que deve permanecer incólume é o Trabalho, na sua forma mais abstrata. Essa abstração atinge vários níveis das relações sociais, do ponto de vista da categoria material da produção de bens de consumo, até a ABSTRAÇÃO, como uma imagem concebida em forma de nuvem a pairar pela mente coletiva, controlando as consciências.

Esse valor, mais arraigado que a Mercadoria, é trazido como um totem que explica a vida humana, que dá sentido à história do homem, que dá o primado do sujeito sobre o mundo, na sua forma mais acabada que é o esclarecimento. A BATRAÇÃO-SISTÊMICA absorve a idéia do Trabalho e a contemporiza de tal forma que permanece atual e com força renovada.

O que causa um ponto de mutação nesses valores é a máquina. A máquina gerida pela informação. O Trabalho-Abstrato é desordenado. Tudo se transforma em uma grande confusão.

A tautologia do Trabalho gerou outra, tão intensa e profunda quanto o Trabalho. Gerou a tautologia das MERCADORIAS. Não se pode adquirir mercadorias sem o trabalho, sem o salário, sem o ganho “justo” do “trabalho” realizado como FORÇA SOCIAL ABSTRATA.

Eis aí um valor surpreendentemente novo para a humanidade. As mercadorias se tornaram mais fortes e poderosas que até mesmo o próprio Trabalho. Em certa medida, fica a idéia de que as Mercadorias são mais socializantes que o Trabalho em Abstração, porém, a imposição ideológica do sistema nos dá a certeza de que o Trabalho é o começo e o fim de tudo.

Mas o Trabalho começa a ser extinto. Não para os países da periferia. Para estes, ainda haverá uma legião de escravos a explorar: faxineiros, guardadores, vigias, pedreiros, digitadores, etc.

Mesmo com a extinção notória do Trabalho em forma de ABSTRAÇÃO-SISTÊMICA, os países da periferia, dependentes, não conseguem encontrar alternativas que não as de melhorar o “sistema” por meio de paliativos sociais, como o esforço de dar forças ao Estado a fim de que este promova a “cidadania” para os pobres, por meio de Trabalho, Dinheiro, Mercadorias, em resumo, tendo como perspectiva a sociedade do Desenvolvimento e Crescimento. Isto significa azeitar a arquitetura social a fim de garantir os valores mais caros ao sistema, ou seja, manter o capitalismo controlado por meio de um ordenamento que leve em conta uma certa igualdade, um controle ambiental e uma falsa certeza de que tudo será devidamente projetado em favor da sociedade das igualdades. Assim, as mercadorias são de toda ordem, até mesmo recursos e atendimento assistencial.

Os valores da imanência estão enraizados a tal ponto que os opositores não percebem que a tautologia construída em torno do Trabalho e das Mercadorias apenas fortalece um sistema que está prestes a desmoronar.

Mesmo que o sistema desmorone, os valores ultrapassarão as fronteiras do tempo histórico e em forma de possibilidade entrarão em diálogo, em conflito, em contradição com os sistemas que serão construídos. As hipóteses se lançarão novamente para o futuro.

É dessa forma que não se pode pensar em um sistema futuro, seja ele qual for, apenas como uma não-identidade do passado, recusando-se a olhar para as hipóteses anteriores. O sistema, ou os sistemas futuros, passará por aquilo que hoje existe. Haverá uma superação e não simplesmente uma negação. Numa construção dialética, a força do processo será sempre ambígua e reveladora, de tal forma que tudo está por ser feito e, ao mesmo tempo, tudo é determinado pela força das contradições e das relações das hipóteses.

## OS MOVIMENTOS POPULARES

No entanto, ainda nos parece difícil empreender ou inserir um debate sobre o fim da sociedade do Trabalho, especialmente no ambiente dos chamados movimentos populares organizados, em um contexto de países e coletividades periféricas, do ponto de vista do centro das decisões da globalidade do capitalismo. Essa dificuldade é inerente ao processo que ainda se vê engajado na crítica do sistema capitalista, contudo, tendo em vista a própria imanência da sociedade do Trabalho e das Mercadorias. Dessa forma, é compreensível que as organizações de inspiração marxista ou, simplesmente de oposição ao sistema, ainda tenham resistência em compreender a necessidade de superar a sociedade da ABSTRAÇÃO SISTÊMICA determinada pelo Trabalho e Mercadoria.

Ao ver o sistema a partir da ótica periférica, os movimentos, ao mesmo tempo querem a mudança mas não vislumbram-na de forma clara, também em virtude da necessidade de auto-afirmação em relação à sua própria condição social, política e econômica.

Constrói-se no seio desses movimentos, toda ordem de preconceitos, principalmente contra os defensores do fim desse modelo que morre a cada dia. Ora, sem que percebam, são tragados pela imanência do próprio sistema. Seu autoritarismo se confunde com sua boa-vontade. São membros de uma confraria que quer mudar e salvar o mundo. Como bons samaritanos, estão sempre alerta, prontos para lutar pela causa dos pobres e desvalidos.

Todo sistema em seu interior percebe conflitos. As partes embatem-se continuamente. Uma parte das partes não entende o sistema. Outras partes querem a hegemonia do sistema. Poucas partes conseguem conceber o que de fato é o sistema. Dentre essas partes, algumas, ao conhecerem o sistema, fazem-no com o propósito de utilizá-lo conforme os seus interesses. E há os que ainda se tornam antagonistas, querem que alguma parte do sistema sobreviva, exatamente aquela na qual acreditam. Todas essas partes, muitas ou poucas, digladiam-se constantemente, mas não são capazes de furar o sistema. Entendem que há algo de metafísico nele que deve ser preservado. De certa forma, crêem que alguns valores são trazidos de outro lugar, de um lugar (tempo e espaço) que guarda verdades ontológicas e que foram subvertidas pelos oportunistas (vide tópico anterior). Assim é que esses grupos se mantêm mobilizados, uns contra os outros, apenas com o intuito de fazer prevalecer suas determinações, que também acreditam serem metafísicas.

Mas há uma minúscula parte que enxerga o sistema e o entende como é e percebe que é preciso furá-lo e superá-lo. O fato é que essa parte também – e sempre – corre o risco de se tornar um balão de ensaio ou, pior que tudo, tornar-se um farol para cegos e mais: um punhado de autoritários e esquizofrênicos.

Como Nietzsche<sup>2</sup> observava, quando as coisas estão ruins na sociedade, a filosofia se torna necessária. E é com a filosofia que é possível furar o sistema. Na verdade é preciso frisar que não só com a

---

<sup>(2)</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Obras incompletas. **Os Pensadores**, 1996.

filosofia, mas ela é um poderoso instrumento para a compreensão do sistema.

Mesmo com todos os instrumentos de análise crítica a favor dessa minúscula parte, para furar o sistema, ainda será preciso compreender que nada se faz sem liberdade. A liberdade é o caminho para a verdade, exatamente com a perspectiva de que pode haver alguma verdade. É possível que ela não esteja em lugar algum, talvez nem mesmo no fim do caminho<sup>3</sup>.

Os opositores e mobilizadores das massas acreditam em Platão. Talvez a sua imensa maioria sequer tenha ouvido falar de Platão. É provável que tenham muito boa-vontade para “transformar”, de forma “radical”, o mundo em que vivem. Não admitem a realidade, ou, aliás, admitem-na para mostrá-la aos outros, a fim de que suas teses se configurem como mantenedoras de um caminho que deve ser, forçosamente, seguido pelos platônicos. A realidade, para os platônicos, como dizia Popper<sup>4</sup>, não passa de suspeição, tudo é corrupção, tudo é passível de mudança, tudo precisa mudar para encontrar o reino da verdade.

Há algo no fim que deve ser realizado. Por isso, os movimentos com essa inspiração não são livres. Estão presos ao começo e ao fim. Há uma ontologia que os persegue cegamente, transformam-se em perseguidores intransigentes da verdade. Esquecem que a verdade está em tudo e em nada, ao mesmo tempo, mas ela só deve ser vivida tendo como fundamento a liberdade, pois a verdade só existe fundada na LIBERDADE.

Tudo isso tido acima não significa que não haja a necessidade de mudança. A mudança, para os platônicos, deve ser vista com suspeita, ela deve, inexoravelmente, caminhar para o que a verdade do mundo da idéias determina.

---

(3) HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In **Os Pensadores**, 1973.

(4) POPPER, Karl. R. A sociedade aberta e seus inimigos. In **Clássicos Liberais**.

É verdade que há um mal-estar presente na sociedade. Aliás, sempre houve esse mal-estar, a ponto de todos se sentirem profundamente incomodados com o que existe. Os fatos que se apresentam aos homens são dados, mas as relações sociais na atualidade

O mal-estar também deve ser compreendido a partir da busca dos paradigmas dessa sociedade capitalista e apontá-los em sua determinação equívoca.

## AS CONTRADIÇÕES E OS ESQUIZOFRÊNICOS

Em momentos de transição, todos se sentem incomodados. Há um mal-estar profundo que acomete a todos. Nesse sentido, sintomas são observados e experimentados. A crise se instala. Movidos pela idéia platônica da realização das verdades, as esquerdas se põem em movimento, com o objetivo de retorcer a ferro o capitalismo. Pouco resta a ser feito? Não sabemos. Há temas que devem ser postos na mesa das necessidades? Sim. Há campo para a mobilização social? Talvez. O meio-ambiente está ameaçado. O capitalismo industrial de exploração destruiu quase todo o planeta. Os ecologistas, parte considerável deles, se vêm às turras com a preservação e os modelos capitalistas de inspiração light, tentando manter a natureza e a estrutura capitalista de sobrevivência social. Muitos querem repercutir o caos que se apresenta.

Os esquizofrênicos sociais, os mecânicos de manutenção da sociedade, os projetistas, os planejadores, os controladores, estão com medo. Muitos têm saudades da bi-polarização do mundo, quando todos tinham, ao menos, uma referência para combater a outra. Hoje não se encontram espaços sociais para discutir a superação dessa sociedade.

Quanto mais se aproximam as contradições, mais se explicitam os paradoxos, mais perplexos todos ficam, em torno da fogueira, imaginando um futuro que não existe, projetando no futuro algo

do passado que pode sobreviver. É certo que haverá coisas que deverão sobreviver. Haverá a construção de novas hipóteses que levarão em conta o cabedal do passado. Mas o pavor também nos toma e as incertezas são tamanhas que tudo parece girar, sem um centro, sem um ponto de referência.

O mais incrível é a capacidade que o capitalismo teve em submeter a humanidade, em tão pouco tempo, a uma determinação imanente que se tornou uma tautologia absurda e inconseqüente. Se é fruto de minorias; se é conseqüência natural do processo evolutivo, como queriam Hegel e Marx<sup>5</sup>, além de Darwin; se é o resultado da submissão das massas; se foi uma realização das mentes perversas; se foi um constrangimento inexorável; se foi uma falha originada pela psicose humana ou se foi a boa-vontade dos arquitetos sociais, talvez não importa. É possível que todas essas causas sejam verdadeiras. Provavelmente haverá outras e tantas que não seremos capazes de identificar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A CAMINHO DO FIM

O fim está próximo? De que fim podemos falar? Dizemos do fim de um sistema. O sistema determinado pela ABSTRAÇÃO. O que podemos denominar uma ABSTRAÇÃO-SISTÊMICA. O sistema que impõe uma escravidão planetária. A história pode nos mostrar que os sistemas se transformaram, mudaram, expiraram. Outros sistemas se moldaram e tornaram-se, eles mesmos, em fator de superação. É possível, que no sistema capitalista atual, ainda convivam elementos das relações pré-capitalistas, relações estas encarnadas pelo sistema de produção manufatureira. Ainda há bolsões feudais que convivem com relações pós-industriais. Nos países da periferia do sistema, esses elementos são mais visíveis e motivo de riso por parte dos chamados países desenvolvidos.

<sup>(5)</sup> KURZ, Robert. *As leituras de Marx no século XXI*. Grupo Krisis, 2001, ([www.krisis.org](http://www.krisis.org)).

Em todos os lugares, talvez não seja possível viver o sistema em sua pureza. O capitalismo puro, também em si mesmo, se transforma. Relações de dependência se verificam em todos os níveis e graus. O mundo é um grande mosaico. Contudo, parece haver em todos os quadrantes, uma abstração que permanece sobre a cabeça de todos. Uma nuvem que paira soberana e que dita a conformidade da vida e do cotidiano, a ponto de submeter a todos ao modelo das relações contemporâneas.

O fim nos lança para o que podemos imaginar como o NADA. Assim, é melhor manter o que se tem, mesmo em um sistema obscuro e explorador que o NADA. Com a proximidade do FIM, o NADA parece ser um estigma que persegue a todos. O pavor diante do FIM é imaginar que não será possível nem mesmo manter o mínimo do que se tem.

O sistema vive nas pessoas, elas se submetem a ele de tal modo, que suas vidas perdem sentido. Em qualquer momento da história, os sistemas se tornam coercitivos. Por um lado parece ser normal que isso ocorra. Nos parece ser o conflito infundável entre o coletivo e o indivíduo, entre o ideal e real. Em muitos casos, o sistema se arvora a determinar, até de forma desumana, a existência humana. O sistema se converte em síntese. A síntese do começo e a síntese do fim. É a síntese que permanece insólita, incólume, como uma esfinge a nos observar e a conduzir o cotidiano.

Aqui, o FIM pode representar a extinção de uma SÍNTESE.

Esse sistema não pode durar muito tempo. Nada dura uma eternidade. Nada pode ser uma eternidade. Mesmo que o sistema produtivo com base no TRABALHO e nas MERCADORIAS fosse perfeito, não duraria indefinidamente. Em algum momento, os processos internos desenvolvidos pelas hipóteses criadas, pressionariam o sistema e os seus grandes e aparentemente duradouros paradigmas, gerando conflitos que se expressam em suas contradições.

Diferentemente da natureza, a mente humana comporta uma gama de possibilidades que se configuram em construções infundas. Como dito anteriormente, as hipóteses nos lançam para o

futuro, projetando-nos para frente. Essa projeção nos coloca diante de nossas próprias relações.

No entanto, temos sempre a idéia de que o sistema, como o fruto da SÍNTESE COLETIVA, não muda, ou melhor, não deveria mudar. A mudança nos parece algo complicado e doloroso. Os sistemas são concebidos por meio de uma relação intensa entre coletivo e indivíduos, de tal forma que as tensões se conflagram constantemente. A imanência dá aos indivíduos uma certa impotência diante da magnitude do que está para ser transformado.

Em outras palavras, talvez seja possível conceber uma mudança por si, como uma natureza estrutural das coisas, como todas as coisas assim são. É possível, por outro lado, que a mudança seja uma provocação, uma determinação dos indivíduos. Mais que isto, a mudança do sistema pode advir pela habilitação platônica que se instala na realidade e procura transformá-la conforme os seus ditames.

Para muitos, a mudança significa, por si, o FIM.

Sempre haverá, no entanto, um conflito velado entre os que defendem a mudança do sistema por meio de uma intervenção maciça dos indivíduos que se convertem em sujeitos, diante do mundo (sistema) que deve ser mudado. Há outros que compreendem a mudança do sistema como algo inevitável, fruto da histórica luta entre contrários e contradições, que se manifestam no bojo do processo que cria as antíteses, vislumbrando o fim como uma trajetória forçosamente delineada, realizando uma determinação histórica esperada.

Também se encontram os que observam o andar da carruagem e percebem que mesmo com a passividade dos indivíduos, o mundo caminha e muda, e por conseguinte, os sistemas mudam inexoravelmente. De fato, há uma mudança que se verifica. Mas os indivíduos nela se encontram e nela atuam constantemente.

Mas a mudança pode não significar que o fim esteja próxima. Por outro lado, o fim sempre acontece e sempre é o que se verifica na

história. O fim que se torna um determinado começo e que determina o caminho para o fim.

Também não parece possível que o homem apenas seja um ente passivo na natureza. Ele é um ser que age em virtude da construção de suas próprias hipóteses, já em um processo de distanciamento do que podemos chamar de experiência originária. Visto do ponto em que se encontra o homem, agora, ele foi capaz de elaborar e acumular um volume tal de hipóteses que sempre o lançam para o futuro, e que nos parece difícil elaborar um caminho de volta às chamadas origens até consideradas ingênuas.

O mundo criado pelo homem é o mundo de sua consciência e também mesclado pelo mundo em que se encontra. Ao dar um valor excessivo à sua razão, como mentora do mundo exterior, e ao criar o primado da consciência do sujeito do conhecimento distante do mundo e da natureza, esse homem encontra dificuldades em promover um diálogo entre o movimento e a sua consciência, entre suas hipóteses e as fragmentações determinadas pelo tempo, pela mutabilidade.

O fim esperado pelo homem pode ser a ânsia de vislumbrar uma SÍNTESE ESTÁTICA, perfeita, ideal, iluminada. O fim pode ser, por outra forma, uma tentativa honesta de incluir a consciência no mundo e não fazê-la um primado para a chamada transformação com o princípio da razão. Os ditames sociais não são esclarecidos exclusivamente pela noção da razão e das luzes. É preciso compreender o homem em um emaranhado de relações e relatividades.

O fim dos sistemas é um processo que, de uma forma ou de outra, será um processo que irromperá na história, como irromperam as mudanças, apesar da tentativa de compilar os movimentos e projetar as sociedades conforme modelos ideais.

Há um FIM que espera a todos. Mas os fins estarão conforme as relações determinadas pelos indivíduos e pelas coletividades.

Contudo, é possível que o sistema vigente, o sistema que determinou a dependência de muitos povos e de milhões de pessoas esteja a caminho do FIM. Em que medida se dará o fim? O problema de muitos é como acelerar a chegada do FIM. Para outros, trata-se de antever o que virá após o FIM. Assim como as religiões tentam explicar a pós-morte, cabe aos futuristas determinar o que será um outro modelo social após o FIM do capitalismo.

Apesar de todas as considerações anteriores, o fato é que há uma imensa vontade de fazer com que o Capitalismo seja superado. A superação desse sistema não pode deixar de levar em conta a superação do TRABALHO e das MERCADORIAS, em sua determinação das relações sociais.

Com o sistema claudicante, tendo um dos pés em franco processo de amputação clara, o outro extremo não poderá ser mantido por muito tempo. O FIM virá. O pé amputado é o do TRABALHO EM SUA ABSTRAÇÃO, e o outro pé são AS MERCADORIAS que entrarão em sua própria contradição, no momento em que não houver como defini-las como tal.

O fim do capitalismo pode estar próximo ou até mesmo a perder de vista. Mas há condições para sua superação, como antes não eram possíveis. A passos largos, observa-se que os paradoxos do sistema se colocam cada vez mais à vista. O chamado neo-liberalismo apresenta as claudicantes determinações do capitalismo. Em meio à turbulência social, que varre os continentes em busca de desempregados, em busca de mercados, em torno de ESTADOS desesperados que anseiam por investimentos, num jogo de cartas marcadas, o valor dado às mercadorias, simplesmente dado pelo incremento da tecnologia, numa insistência platônica de manter o sistema, revela, por mais incompreensível que possa parecer, o começo do fim, o DESESPERO DO FIM.

Talvez não seja o caso de se discutir com mais exaustão se o sistema tem consciência de que o fim se encaminha ou se apenas ele (o sistema) caminha com a ingenuidade de que está cumprindo com o

seu destino, acreditando cumprir com o vaticínio do progresso a todo custo.

Não se teme pelo que não se conhece. Os que se agarram ao sistema ou à sua imanência e se desesperam com o FIM ou com o que pode haver ale do fim, temem, em verdade, o que já experimentaram e o que conhecem, vêem e sentem. Por isso submetem a crítica, sempre, às mesmas perguntas infantis: como se dará isto; como será aquilo; o que fazer; como fazer; o que será.

Como bons fariseus, querem respostas e os que sabem que não podem dá-las, são desqualificados e amedrontados pela incapacidade de se submeterem à realidade e à proposta de uma construção da história.

O sistema de abstração planetário, determinado pela MÁQUINA-TRABALHO, está à deriva, mas muitos e por muito tempo ainda permanecerão a bordo com o firme propósito de salvarem o que resta ou o que imaginam ser aquilo que vale a pena ser salvo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 - KURZ, Robert. ***A honra perdida do trabalho***. Grupo Krisis, Alemanha, 1991, ([www.krisis.org](http://www.krisis.org)).
- 2 - NIETZSCHE, Friedrich. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In ***Os Pensadores***, São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- 3 - HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In ***Os Pensadores***, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- 5 - KURZ, Robert. ***As leituras de Marx no século XXI***. Grupo Krisis, Alemanha, 2001, ([www.krisis.org](http://www.krisis.org)).
- 4 - POPPER, Karl. R. Sociedade aberta e seus inimigos. In ***Clássicos Liberais***, Trad. Roberto Fendt Jr., Vol. I e II.

**REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES**

FREUD, Sigmund. ***O Mal-estar na Civilização***. Edição Standard Brasileira das Obras Completas. Vol.XXI. Rio de Janeiro: Imago, sd.

GRUPO KRISIS. ***Manifesto contra o trabalho***. São Paulo: EDUSP, Departamento de Geografia, Labur, 1999.

HEIDEGGER, Martin. ***Ser e tempo***. 9. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

HORKHEIMER M. & ADORNO T.W. O Conceito de Esclarecimento. ***Dialética do Esclarecimento***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1997.

# O PROBLEMA DO *COGITO*: DESCARTES, NIETZSCHE E RICOEUR

Rui Teixeira RANDI<sup>1</sup>  
(PUC-Campinas)

## RESUMO

O presente artigo tem como finalidade apresentar três considerações acerca do *cogito*: a primeira é apresentar seu nascimento, em Descartes; a segunda é a de Nietzsche, que decretou a sentença de morte ao *cogito* da fórmula cartesiana; e a terceira consideração é um confronto entre o *cogito exaltado* por Descartes e o *cogito demolido* por Nietzsche, apresentado no prefácio da obra *O si-mesmo como um outro* de Paul Ricoeur.

**Palavras-chave:** cogito, consciência de si, corpo, sujeito.

## 1. DESCARTES: O *COGITO* EM SUA ORIGEM

No *Discurso do Método* e nas *Meditações*, Descartes aponta caminhos que nos levam à fundamentação do conhecimento. É nesse percurso que se funda o *cogito*.

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Filosofia, área de concentração em Ética, pela PUC-CAMPINAS – Bolsista CAPES - PROSUI.

O ponto de partida no *Discurso do Método* para se alcançar o *cogito* é a dúvida. Mas em que consiste essa dúvida. Trata-se, precisamente, de um exercício metodológico que tem como mira aniquilar as fontes do erro no processo do conhecer. O exercício da dúvida, por sua vez, se faz através de quatro regras para a direção do espírito ou regras do método, a saber: 1ª) regra da evidência: *“nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente e meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele”*<sup>2</sup>; 2ª) regra da análise: *“repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fosses possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las”*<sup>3</sup>; 3ª) regra da síntese: *“conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, com galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros”*<sup>4</sup>; 4ª) regra da enumeração: *“efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir”*<sup>5</sup>

Posto as regras para se obter um conhecimento verdadeiro, Descartes, na quarta parte do *Discurso do método*, inicia sua análise gnoseológica. Primeiro, com referência aos sentidos ou conhecimento sensível, depois sobre as certezas matemáticas e por fim o próprio pensamento é passado pelo crivo da regra, e conclui: *“ao considerar que os nossos sentidos as vezes nos enganam (...) e por existirem homens que se enganam ao racionar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria (...) e considerando que quaisquer pensamento que ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer*

---

(2) DESCARTES, R. *Discurso do Método*, segunda parte § 7.

(3) Id., *ibid.*, § 8.

(4) Id., *ibid.*, § 9.

(5) Id., *ibid.*, § 10.

*enquanto dormimos (...) decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado em meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos*<sup>6</sup>.

Assim sendo, continua Descartes; *“(...)ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava*”<sup>7</sup>. Eis aqui, portanto, a primeira certeza cartesiana: o *cogito*.

Nas *Meditações*, Descartes também aborda a questão da dúvida e do *cogito*. Com argumentos semelhantes ao do *Discurso do Método*, Descartes acrescenta a hipótese de um gênio maligno para levar a dúvida ao extremo, a chamada dúvida hiperbólica, que até as idéias claras e distintas são postas em xeque. Mesmo assim, como no *Discurso do Método*, essa dúvida e essa hipótese do *malin génie* também levam à certeza do *cogito*: *“Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. (...) se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio e a concebo em meu espírito.*”<sup>8</sup> Nesse sentido, somente sou algo porque penso, porque sou um ser pensante: Descartes mesmo diz: *“se deixasse de pensar, deixaria de existir”*.

Examinando em que consiste esse algo, Descartes analisa o corpo e a alma<sup>9</sup>: conclui que esse algo é uma coisa que pensa. Mas o que é uma coisa que pensa? Segundo ele, é uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina, sente.

<sup>6</sup> Id. *ibid.*, quarta parte, § 1.

<sup>7</sup> Id., *ibid.*

<sup>8</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira.*, segunda meditação., § 4.

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, §§ 6-7.

A partir dessa primeira verdade tenho a possibilidade de conhecer as coisas através do entendimento - que é a ferramenta por excelência do pensamento – como, por exemplo, o corpo e sua natureza, bem como aquilo que está fora do pensamento, ou como Descartes nomeia, a *res extensa*.<sup>10</sup>

Todavia, ao aplicar seu espírito na pesquisa das coisas extensas, Descartes se questiona se as faculdades cognitivas são adequadas o suficiente para conhecer aquilo que não é identificável na consciência. Traçando uma ontologia da idéia, Descartes recorre ao princípio de causalidade<sup>11</sup> para posteriormente comprovar a existência de uma idéia perfeita “*infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são foram criados e produzidos*”<sup>12</sup>, isto é, a idéia de Deus como garantia segura da existência das coisas extensas.

Examinado as questões mais relevantes no que concerne ao *cogito* em Descartes, nosso próximo passo é apresentar a crítica nietzscheana.

## 2. NIETZSCHE E A DESCENTRALIZAÇÃO DO *COGITO*

Se em Descartes encontramos um *cogito* senhor do conhecimento e da verdade, um primado da consciência transparente para si mesma – em Nietzsche encontramos uma estrita rejeição e inversão do pensamento cartesiano.

A obra de Nietzsche é apresentada por aforismos e também através de poemas, o que já caracteriza de início sua recusa pela filosofia tradicional. Além de filósofo, Nietzsche também era filólogo, o que o faz defender uma filosofia não mais alicerçada na procura de um

---

(10) Cf. §§ 11-18 da segunda meditação., Famoso exemplo do pedaço de cera

(11) DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira.*, terceira meditação., §§ 6-21.

(12) Id., *Ibid.*, § 22.

conhecimento verdadeiro, de certezas últimas, mas um “interpretar” e um “avaliar” do que já se conhece. Todavia, esse interpretar não pode ser exclusivamente obra da razão pura, como veremos adiante.

Selecionamos os *Fragmentos Póstumos de 1882 e 1884*, e a obra *Para Além de bem e Mal* como uma opção para estudarmos a crítica nietzscheana ao cogito cartesiano. Tal escolha se deve ao curso *cinco aulas sobre Nietzsche* do prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior – IFCH – UNICAMP, especificamente a 2ª aula em que trata da “unidade do sujeito em Nietzsche” sob a ótica do corpo.

Nos *fragmentos* Nietzsche toma como ponto de partida o corpo:

*“Ponto de partida: do corpo e da fisiologia: por quê? Nós obtivemos a correta representação da espécie de nossa unidade subjetiva, a saber, como governantes à testa de uma comunidade, não como ‘almas’ ou ‘forças vitais’; do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições da hierarquia e divisão do trabalho como possibilitação simultaneamente das singularidades e do todo”<sup>13</sup>*

Para Descartes, o ponto de partida era a unidade da consciência entendida como intelecto. Assim sendo, na metafísica tradicional, a simplicidade, a unidade e a imaterialidade eram os atributos que caracterizavam a teoria tradicional do sujeito. Nesse fragmento ocorre uma inversão da metafísica tradicional, pois ao invés de unidade, temos a multiplicidade; ao invés de imaterialidade, temos a questão física do corpo. Daí entendermos a metáfora da unidade subjetiva entendida como corpo e como polis, como comunidade organizada: a idéia de uma organização política é uma unidade, todavia é composto de uma multiplicidade. Com referência à hierarquia e divisão do corpo, podemos entender a possibilitação simultânea das partes e do todo (cabeça e membros). Metaforicamente, o governante

<sup>(13)</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos.*, § 40.

de um Estado é a consciência: ela governa, traça direção, dá as pautas mais gerais da vida em comum, mas não é onipotente. A consciência, portanto, não é onipotente em relação ao corpo.

Nietzsche exacerba na sua descentralização do *cogito* quando valoriza até o não-saber, isto é, a ignorância. Ela toma o governo como metáfora da unidade do sujeito:

*“Pertence às condições segundo as quais pode haver governo uma certa incerteza em que o governante deve ser mantido a respeito das disposições particulares e até das perturbações da comunidade”<sup>14</sup>*

A consciência, ao contrário da posição iluminista tradicional, não deve possuir transparência completa, pois assim não seria possível exercer sua função adequadamente. Diz Nietzsche:

*“Em resumo: obtemos uma apreciação também para o não-saber, o ver por alto, o simplificar, o falsear, o perspectivo. O mais importante, porém é: que nós entendemos o comandante e seus subalternos como sendo de idêntica espécie, todos sensíveis, volitivos, pensantes e que por toda parte onde vemos ou adivinhamos movimento no corpo, nós aprendemos a ‘inferir’ uma vida complementar, subjetiva e invisível. Movimento é uma simbólica para o olho; ele indica que algo foi sentido, querido, pensado”<sup>15</sup>*

Para Nietzsche, o comandante (a consciência, razão) e os subalternos (os impulsos, afetos) são da mesma espécie: existe razão nos sentimentos e existem sentimentos na razão. De modo similar à idéia de mônada em Leibniz, mas vista como uma unidade.

Um outro ponto que Nietzsche ataca é a questão das “certezas imediatas”, tal como o “eu penso” de Descartes ou o “eu quero” de Schopenhauer.

---

(14) *Id.*, *ibid.*

(15) *Id.*, *ibid.*

*“Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito e nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação”<sup>16</sup>*

Segundo Nietzsche há uma *contradictio in adjecto* nesses termos (“certeza imediata”, “conhecimento absoluto” e “coisa em si”), isto é, uma contradição nos próprios termos, no adjetivo. Para haver certeza é necessário mediação, o conhecimento não pode ser absoluto, mas somente relativo, e a “coisa em si” só se pode falar de fenômeno. Vamos nos deter no termo “certeza imediata” no exemplo do “eu penso” cartesiano:

*“que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decompouho o processo que está expresso na preposição ‘eu penso’, eu obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, se sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente, que já está estabelecido firmemente o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar”<sup>17</sup>*

O povo aqui é para Nietzsche a tradição da história da filosofia moderna: ele refere-se aqui a Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Fichte, Schopenhauer. Nesse aforismo Nietzsche quer dizer que estes filósofos foram seduzidos pela gramática da linguagem. Para Nietzsche, a filosofia moderna nada mais é do que uma consagração teórica da credence popular. O filósofo que ele se refere nesse aforismo é aquele que vai examinar novamente a proposição “eu penso”. A

<sup>(16)</sup> Id., *Para além de bem e mal*. § 16.

<sup>(17)</sup> Id. Ibid.

pretensão de Nietzsche em última análise é colocar em questão o valor da verdade:

*“o que é então a verdade? Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações poética e retoricamente erguidas, transpostas, enfeitadas, e que depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas, e constrangedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam seu cunho e que a partir de então entram em consideração, já não como moeda, mas apenas como metal”<sup>18</sup>*

Nosso próximo passo é apontar a análise que Paul Ricoeur faz de Descartes e Nietzsche na sua jornada a uma hermenêutica do si.

## UM BALANÇO CRÍTICO ENTRE O *COGITO* CARTESIANO E A CRÍTICA NIETZSCHEANA A PARTIR DE PAUL RICOEUR

Ricoeur é um dos filósofos que se insere no debate contemporâneo sobre a crise da subjetividade. A crise da subjetividade consiste precisamente em pôr em questão as certezas do *cogito* na expressão da “consciência de si” com a certeza imediata do “eu”. Da fenomenologia husserliana e pontyana à ontologia heideggeriana encontramos um afastamento da concepção cartesiana do *cogito*. Na obra *O si-mesmo como um outro*, essa crise é analisada a partir do confronto entre o *cogito* exaltado por Descartes e o *cogito* demolido por Nietzsche. O intento desse confronto reside precisamente da necessidade de uma superação da divergência das posições (positivas e negativas) do *cogito*. Vejamos primeiro a análise do *cogito* exaltado.

<sup>(18)</sup> Id., *Sobre a verdade e a mentira no Sentido Extra-Moral.*, § 7.

Ricœur diz que o *cogito* não tem nenhuma significação filosófica forte se sua posição não é ocupada por uma ambição de fundação última. Ele diz que:

*“essa ambição é responsável pela formidável oscilação sob o efeito da qual o “eu” do “eu penso” parece alternativamente exaltado fora de toda a medida e primeira verdade e rebaixado à ilusão excepcional.”*<sup>19</sup>

Essa ambição fundadora referente ao *cogito* é reconhecida no caráter hiperbólico da dúvida. Dramatizando essa dúvida, Descartes elabora a hipótese de um gênio maligno. Todavia, se o *cogito* pode preceder dessa condição extrema da dúvida, é que alguém conduz a dúvida. Ricœur diz que *“certamente, este assunto da dúvida é radicalmente desancorado, já que o próprio corpo é arrastado no desastre dos corpos.”*<sup>20</sup>

A hipótese de um gênio maligno é uma ficção que eu crio. Mas quem é esse eu.

*“Mas esse “eu” que duvida, assim desancorado a respeito de todas as inclinações espaço-temporais solidárias do próprio corpo, quem é ele?(...) o “eu” que leva a dúvida e que se reflete no cogito é essencialmente tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida o é em relação a todos seus conteúdos. Não é, para dizer a verdade, ninguém”*<sup>21</sup>

Vimos que, em Descartes, esse questionamento nos leva a uma certeza, a saber, a de nossa existência, que somos algo e que esse algo se restringe ao entendimento, que por sua vez, afirma, nega, quer, não quer, imagina, sente, duvida, etc. Para Ricœur:

<sup>(19)</sup> RICOEUR, P., *O si-mesmo como um outro*. p., 15.

<sup>(20)</sup> Id., *ibid.*

<sup>(21)</sup> Id., *ibid.* Cf. nota 8 [“Razão pela qual ao “quê” da dúvida não falta nenhum outro, uma vez que ele saiu, perdendo todo ancoradouro, das condições de interlocução do diálogo, nem se pode mesmo dizer que ele monologue, uma vez que o monólogo marca uma contração relativamente a um diálogo que ele pressupõe interrompendo-o”].

*“essa enumeração coloca a questão da identidade do sujeito mas num sentido completamente diferente da identidade narrativa de uma pessoa concreta. Só pode tratar-se de identidade, por assim dizer, pontual, a-histórica do ‘eu’, na diversidade de suas operações; essa identidade é a de um mesmo que escapa à alternativa de permanência e da mudança no tempo, já quer o cogito é instantâneo”<sup>22</sup>*

A certeza do cogito dá sobre a verdade uma versão somente subjetiva. Aprova da existência de Deus procura resolver esse problema, todavia, diz Ricœur,

*“destrói a ordem da descoberta, ou ordo cognoscendi, que deveria, ele somente, se o cogito fosse em todos os aspectos verdade primeira, conduzir do ego a Deus, depois às essências matemáticas, depois às coisas sensíveis e aos corpos; e ela destrói em benefício de uma outra ordem, a da ‘verdade da coisa’, ou ordem essendi: ordem sintética segundo a qual Deus, simples elemento na primeira ordem, torna-se o primeiro elo.”<sup>23</sup>*

Na terceira meditação podemos perceber a subordinação da certeza cogito à verdade divina. Nesse sentido, eu só sou na medida que reconheço um Outro que causa a presença em mim de sua própria representação. O cogito passa para a Segunda ordem ontológica.

A crítica ricœuriana ao cogito envolve a questão da ipseidade, a qual veremos adiante. Sob o título “Cogito partido”, Ricœur avança sua análise tendo como referência Nietzsche.

Nietzsche, ao pôr em dúvida o cogito, abre espaço para um sujeito como multiplicidade. Ricœur diz que o “anti-cogito de Nietzsche não é o inverso do cogito cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual considera-se que o cogito traga uma resposta absoluta”<sup>24</sup>

<sup>(22)</sup> Id., *ibid.*, p. 18.

<sup>(23)</sup> Id., *ibid.*, p. 19.

<sup>(24)</sup> Id., *ibid.*, p. 26.

Ricœur não é contra o cogito cartesiano nem a favor da crítica nietzscheana, na medida em que supera essas duas posições ao elaborar uma filosofia em direção a uma *hermenêutica do si*.

O ponto de partida da hermênica do si é a dialética entre o mesmo e o outro. Tanto é que sua obra tem o título de *O si-mesmo como um outro*. Nessa obra ele trabalha a dualidade da identidade dividida entre identidade-*idem* (mesmidade, ser idêntico a si e imutável através do tempo) e identidade-*ipse* (ipseidade, identidade pessoal e reflexiva, talhada pela alteridade). As implicações das análises ricœuriana em torno do problema da identidade, alteridade, desemboca numa ética.

A questão do sujeito, tanto em seu aspecto exaltado (Descartes), em seu aspecto humilhado (Nietzsche), quanto no aspecto reflexivo (Ricœur), talvez sempre será objeto de uma profunda análise, seja do ponto de vista antropológico ou gnoseológico. Ricœur aponta uma via reflexiva que dá acesso a uma ética, em última análise, da reciprocidade, da amizade, do respeito pelo outro como um si-mesmo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Col. Os pensadores: SP, ed. Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Col. Os pensadores: SP, ed. Nova Cultural, 1999.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *cinco aulas sobre Nietzsche*. IFCH/UNICAMP;

RICŒUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, ed. Papirus, 1991.

RIGACCI Jr., Germano, *Descartes: o problema da vontade*. Revista reflexão nº 69. Set/dez 1997. PUC-Campinas.

# MICHEL FOUCAULT E O ESPAÇO DO MUNDO A ÉTICA DO CUIDADO DE SI COMO PRÁTICA DA LIBERDADE

**Rodolfo de Freitas JACARANDÁ<sup>1</sup>**  
(UNICAMP)

## RESUMO

O presente artigo pretende explorar alguns conceitos essenciais na obra do filósofo francês Michel Foucault em torno de uma perspectiva ética desenvolvida, sobretudo, ao longo dos últimos anos em que lecionou no prestigioso Collège de France, em Paris, antes de sua morte, em 1984. Tratar-se-á, especialmente, de demonstrar como os conceitos de repressão e liberação foram desconsiderados em suas pesquisas sobre a formação do sujeito na modernidade e, como o retorno aos autores clássicos gregos e romanos o auxiliou a construir uma alternativa estética para proposição de novas formas de liberdade para o indivíduo na atualidade.

**Palavras-chave:** Foucault – Ética – Estética – Prática da liberdade.

Para Michel Foucault a modernidade pode ser entendida através do projeto de inclusão total da vida dos indivíduos em relações

---

<sup>(1)</sup> Mestre em Filosofia Social, pela PUC-Campinas. Doutorando em Filosofia na Universidade de Campinas, UNICAMP. rfjacaranda@uol.com.br

de força intrinsecamente políticas. De 1961 a 1976 ele publicou uma série de livros dedicados a demonstrar, através de pesquisas historiográficas, como o problema moderno por excelência do sujeito de conhecimento fora moldado por relações de poder socialmente estruturantes. Em *Vigiar e Punir*<sup>2</sup>, livro publicado no ano de 1974, ele propôs um bem sucedido tipo de análise política denominado *microphysique du pouvoir*<sup>3</sup>, cujo cerne era o conceito de *discipline*. As disciplinas seriam a forma especial de captura da vida dos indivíduos nos aparelhos e instituições modernas, contendo um fundamento político, sem estarem, obrigatoriamente, legitimadas pela soberania estatal. A tese da microfísica do poder obteve bons resultados.

A crítica norte-americana Nancy Fraser aponta que o conceito de disciplinas oferecia conclusões originais sobre uma nova concepção do poder. Foucault estabelecia com as disciplinas que o poder moderno é mais produtivo do que negativo. O que bastava para negar as políticas liberacionistas que pressupunham que o poder é essencialmente repressivo. Conseqüentemente, a tese de Foucault demonstrou que o poder moderno se desenvolve de forma capilar na sociedade, operando nas menores extremidades do corpo social em práticas do cotidiano. O que é suficiente para abandonar as críticas da política centrada no Estado desde que essas práticas pressupõe que o poder é localizado essencialmente na economia. Finalmente, completa Fraser, a genealogia do poder moderno empreendida por Foucault estabelece que um tal poder toca a vida das pessoas mais fundamentalmente através de práticas do que de suas crenças. Isso, por sua vez, é suficiente para contradizer as orientações políticas conduzidas primariamente pela desmistificação dos sistemas ideologicamente distorcidos de crenças, que procuram aperfeiçoá-los<sup>4</sup>.

(2) FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

(3) *Ibidem*, p. 163.

(4) FRASER, N. *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*. In: *Critical Assessments*, Edited by Barry Smart, v. V. New York: Routledge – London, 1995. p. 133.

Para complementar o trabalho, iniciado com as disciplinas, ainda na década de 1960, com a publicação de *Histoire de la folie à l'âge classique*<sup>5</sup>, Foucault desenvolve no Collège de France – onde lecionava na cadeira de Histórias dos Sistemas de Pensamento desde 1970 – uma série de estudos sobre desdobramentos das microfísicas do poder. Utilizando o mesmo estilo de análise foi possível estabelecer um vínculo entre técnicas de objetificação dos indivíduos e práticas de Governo das coletividades. Não haveria, portanto, descontinuidade metodológica ou material entre as aproximações da micro e macro-política.

O primeiro livro a ser publicado demonstrando os resultados dessa pesquisa foi *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, em 1976, em especial, no último capítulo de título *Droit de mort et pouvoir sur la vie*<sup>6</sup>. Tais estudos tiveram continuidade ao longo dos cursos proferidos no Collège de France, que foram devidamente organizados e estão sendo publicados desde 1994.

O Governo, dessa forma, passou a ser o conceito central de seus trabalhos que tinham por objetivo fazer a história da noção e dos procedimentos utilizados para garantir, numa sociedade, o *governo dos homens*<sup>7</sup>. O governo dos homens encerra o capítulo do interesse de Foucault pela operação de inclusão da vida nos cálculos do poder político, com resultados férteis mas com lacunas normativas, em razão do abandono do modelo jurídico da soberania, que provocaram a perseguição de críticos como o filósofo alemão Jürgen Habermas<sup>8</sup>. O ambiente universitário norte-americano, onde os dois ensinaram durante o fim dos anos 70 e início dos anos 80 favorecia esse tipo de confronto

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Colection Tel. Paris: Gallimard, 2001.

<sup>6</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2001. p. 175.

<sup>7</sup> FOUCAULT, M. *Securité, Territoire et population*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001. p. 719 e ss.

<sup>8</sup> Cf. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

reducionista entre as tarefas crítica e normativa, o que aborrecia Foucault que enxergava nesse movimento uma grande limitação da filosofia.

Freqüentemente ele se deparava com questões sobre o que havia de opressivo nesses regimes de poder que ele havia identificado e que perpassavam toda a sociedade e porque se deveria opor a eles, já que também foram responsáveis pelos ganhos históricos evidentes da política e dos direitos no Ocidente. Habermas insistiu muito nesse ponto, e consagrou na pergunta normativa “porquê lutar?” a base da maior parte das críticas feitas à obra de Foucault. Com os últimos cursos que proferiu no Collège de France, de 1976 a 1983, e a publicação dos últimos volumes da *Histoire de la sexualité*, em 1984, Foucault esperava dar uma resposta a esses questionamentos, no entanto, sem ceder à preocupação de produzir uma ética prescritiva, ou de propor parâmetros universais para fundamentação de normas morais.

Seu objetivo era fechar o ciclo que havia iniciado na década de 1960 estudando a formação da alma moderna, e tentar explorar um espaço onde a subjetividade pudesse enfim encontrar uma possibilidade para o exercício de sua liberdade, sem recair, no entanto, nas armadilhas da política que a tinha gerado. Suas conclusões apontaram para a Grécia e Roma antigas, mas para entender melhor esse processo é preciso analisar porquê o conceito de poder como repressão o incomodava tanto, sendo incapaz de definir com propriedade o fenômeno das relações sociais de poder (I), e observar em decorrência o quanto a idéia de resistência ao poder e conseqüente liberação deste fazia para Foucault tão pouco sentido (II); o objetivo é verificar de que modo ele concluiu seus trabalhos ao se deparar com a idéia de uma ética do cuidado de si como exercício da liberdade (III) que, como proposta ética e estética, possui muito pouco da ascese descompromissada da política que é o motivo de críticas acirradas por parte dos autores que acusam a atualidade de ser despolitizada e representar uma permanente sociedade de espetáculo.

## I – O PROBLEMA DA REPRESSÃO

Para Foucault a repressão é o qualificativo homérico do poder. Para toda uma extensa tradição o poder é aquilo que reprime, o que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos. No curso de 1975-1976 no Collège de France, "*Il faut défendre la société*"<sup>9</sup>, Foucault ressalta a importância de se livrar dessa concepção para entender como as relações de poder se desenvolvem e através de procedimentos múltiplos e fragmentados fomentam as relações sociais.

O sistema da repressão, de acordo com Foucault, deriva de uma compreensão do homem como um possuidor de direitos substanciais originais, que reúne na figura do contrato a matriz da soberania. O contrato originário da tradição liberal que desde Hobbes fundamenta a estatalidade ocidental pressupõe, dessa forma, como livre contratante, um sujeito de direitos capaz de cedê-los em nome de uma representatividade que é, em seu lugar, o soberano do Estado. Quando o soberano, no uso dos direitos de que se fez representante, ultrapassa a si mesmo, abusando de suas funções, ele vai além dos próprios termos do contrato, ou seja, passa a ser opressor e não mais representante. O problema para Foucault é que a definição de poder como opressão-repressão pressupõe e reivindica um sujeito natural que possuiria uma realidade substancial de múltiplas representações desde o homem da teologia cristã ao sujeito de conhecimento cartesiano e o autônomo kantiano.

A *hipótese repressiva*, como Foucault chamou em *História da Sexualidade I, A vontade de saber*, levanta dúvidas sobre seu modo de funcionamento como discurso sobre o sujeito, mas agrupa um grande mecanismo que desvinculado dos privilégios que se atribuem normalmente a economia da escassez e aos princípios de rarefação, pode, ao contrário, ajudar a compreender as instâncias de produção discursiva que, mais do que reprimir, trabalham na organização de

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, M. "*Il faut défendre la société*". Cours au Collège de France – 1975-1976. Paris: Éditions Gallimard, Seuil, 1997.

discursos que acabam funcionando com potencial produtivo<sup>10</sup>. Ou seja, sem uma entidade substancial à qual se referir acabam por engendrar o próprio sujeito sobre o qual se detém.

Essa confirmação é, talvez, a mais polêmica tese que já se encontrava em *Vigiar e punir*, de 1974, a tese de que o poder é produtivo, mais que repressivo ou destrutivo, o que somente é possível em função de que ao lado de todos os processos sociais que acompanham a evolução do poder e sua conseqüente difusão no tecido social – como o discurso sobre a repressão –, há sempre a formação de um campo de saber que lhe é correspondente. Não havendo uma origem à qual resgatar, como a natureza perdida do selvagem de Rousseau e do direito natural, não havendo uma essência primeira a reconstituir o indivíduo é, dessa forma, em vez do sujeito por trás de todos esses processos, o seu resultado.

Foucault nomeou, em *“Em defesa da sociedade”*, por comodidade, a hipótese repressiva de *hipótese Reich*, em oposição à *hipótese Nietzsche*, que representava a possibilidade de analisar a sociedade a usando a guerra como princípio de inteligibilidade. Na primeira o mecanismo básico do poder seria a repressão, e na segunda o fundamento das relações de poder seria o enfrentamento belicoso de forças que perpassam a sociedade e que lhe são constitutivas<sup>11</sup>. A hipótese repressiva foi algo que Foucault desconsiderou rapidamente, ao menos em 1976 ele registrou pela última vez uma análise mais detalhada do assunto, mesmo assim, prometendo ainda dedicar algumas aulas sobre o tema que nunca aconteceram. A *hipótese Nietzsche* concentrara suas atenções por propiciar conceitos como “estratégia” e “relações de força” cuja neutralidade normativa o permitiu livrar-se do esquema binário da luta de classes, ao mesmo tempo em que propunha um modelo de análise diverso daquele da soberania. Contra o direito da soberania e a mecânica das disciplinas que tipo de recurso seria

<sup>(10)</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2001. p. 23 e ss.

<sup>(11)</sup> *“Il faut défendre la société”*. op. cit. p. 17.

direcionado contra a ascensão de um poder que é vinculado ao saber científico correspondente?

Foucault afirma que, nesse tipo de situação, quando uma submissão imposta por uma coerção é tomada por inevitável a única saída que se encontra é recorrer à soberania contra a disciplina para limitar os efeitos do próprio poder disciplinar. Nesse sentido a noção de repressão surge novamente no discurso de Foucault como inaceitável porque ela tem um duplo inconveniente no uso que se faz dela de

(...) se référer obscurément à une certaine théorie de la souveraineté qui serait la théorie des droits souverains de l'individu, et de mettre en jeu, quand on l'utilize, toute une référence psychologique empruntée aux sciences humaines, c'est-à-dire aux discours et aux pratiques qui relèvent du domaine disciplinaire<sup>12</sup>.

As genealogias de Foucault sobre a alma moderna discorreram sobre a realidade histórica de uma alma que nasce, não da falta ou merecedora de punição, mas de procedimentos de poder, como a coerção, o castigo, a punição. Ela é o elemento onde se articulam os efeitos de todas essas influências, produzidas permanentemente na superfície do corpo. Assim, o homem real do qual falamos os discursos normativos e que pretendem liberar prescrevendo-lhes regras de ação *est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profonde que lui. Une "âme", diz Foucault, l'habite et le porte à la existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps*<sup>13</sup>.

Mas, se o objetivo for se livrar de uma opressão tornada irresistível, no horizonte de relações de poder que constituem toda a sociedade, e que formam a totalidade política da modernidade, qual caminho se deve percorrer? Como os estudos de Foucault correspondem

<sup>(12)</sup> Ibid., p. 18.

<sup>(13)</sup> *Surveiller et punir*. op. cit. p. 38.

à necessidade de discutir uma alternativa para a liberação dessa inclusão do indivíduo nos cálculos do poder?

## II – RESISTÊNCIA E LIBERAÇÃO

As operações de inclusão da vida nos cálculos do poder político mereceram a inteira atenção de Foucault desde a publicação de *Vigiar e punir*, até o primeiro volume da *História da Sexualidade*, e durante os cursos no Collège de France que compreendem os anos que vão de 1974 até 1979. Analisando problemas como a segurança, o território e o surgimento do conceito de *população*, as disciplinas, procedimento básico de sujeição ao nível das microfísicas, foram ampliadas para um conceito que assumiria a condição de uma disciplina das coletividades, o conceito de *gouvernement* (governo)<sup>14</sup>. Em geral, Foucault define *gouvernement* como o modo pelo qual a conduta do indivíduo ou da coletividade é conduzida por outro, o que implica num entendimento sobre o poder mais elaborado, que o define como a capacidade de agir sobre a ação dos outros, sendo apto a organizar, manter e proteger a vida. Ao conjunto de estudos que discutem as tecnologias de governo das condutas Foucault dá o nome de *biopolitique* (biopolítica)<sup>15</sup>.

Giorgio Agambem, filósofo italiano, ampliou esse conceito ao ver nele a estrutura original de todo estatalidade e da sociedade ocidental. Para isso ele se baseia numa observação de Foucault em *A vontade de saber*:

L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d'une

(14) FOUCAULT, M. *Securité, Territoire e population*. Resumée du cours au Collège de France, 1977-1978. In: Dits et Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001; e *La "gouvernementalité"*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.

(15) Pela primeira vez em *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, como *bio-pouvoir*.

existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question<sup>16</sup>.

Para Agambem a absolutização do ingresso da vida na *pólis* é um evento decisivo na modernidade. Nisso reside a específica aporia da democracia moderna: querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto que indicava sua submissão<sup>17</sup>. Exatamente esse o caminho que Foucault percorreu ao apontar em *Vigiar e punir* como o poder político acaba por produzir os sujeitos que lutarão pelas premissas colocadas pela mesma configuração política que os produziram.

A tese da biopolítica coloca em questão, segundo Agambem, toda a teoria de origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda a possibilidade de colocar à base das comunidades políticas algo, como que o *pertencimento*. Sendo a política ocidental desde o seu início uma biopolítica, seria vã toda tentativa de fundamentar nos direitos do cidadão as liberdades políticas. Agambem alerta que Foucault, ao fim de *A vontade de saber*, teria feito referência a uma outra economia dos corpos e do prazer, como possível horizonte para uma outra política, cujas conclusões impõem cautela, em função de que tanto o sexo quanto a sexualidade estão presos no dispositivo biopolítico que os engendrou.

A questão a ser colocada é que Agambem tem uma concepção da biopolítica excessivamente mecânica. A relação entre zoé, a vida fora dos domínios públicos da pólis, e bíos, a existência política por excelência, para Foucault é intermediada pelas operações de luta constante – *hipótese Nietzsche* – que produzem o vínculo entre o homem como animal vivente e suas obrigações e direitos políticos. Não que exista uma realidade biológica, à que se possa reportar para defender a liberdade dos homens, mas cada uma das condições da

<sup>(16)</sup> *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*. op. cit. p. 188.

<sup>(17)</sup> AGAMBEM, G. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. v. I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. p. 17.

biopolítica é, em si mesma, um artefato, produzido, inventado em determinada época, cuja pretensão à inevitabilidade também é, por si mesma, um produto de uma subjugação da vontade, reversível portanto. Esse vínculo entre o indivíduo e sua realidade política é produzido por procedimentos de *gouvernement*, e funciona como um poder produtivo na medida em que permite que seja possível agir sobre a capacidade de ação dos outros, vinculando-os por jogos de verdade, ou seja, através de instrumentos de saber.

Outro ponto importante demarcado por Foucault contra as observações de Agambem é que as relações de poder estabelecidas pela biopolítica não inibem por completo a liberdade, em razão de que somente existem relações de poder onde existe liberdade. O que a *hipótese Nietzsche* nega não é, em especial, que se pressuponha uma determinada natureza humana como o mote de tudo aquilo pelo que se devalutar, nem tampouco que se pressuponha um sujeito transcendente superposto à realidade histórica em que se vive e que queira se libertar dos fatores que a compõe na sua efetividade e que o constroem, nem mesmo a pressuposição de que alguma espécie de devir natural encerra os homens numa especulação privilegiada sobre sua forma de agir em relação a si mesmo e aos outros. A *hipótese Nietzsche*, pensada por Foucault, não admite a própria idéia de que se possa propor aos homens qualquer tipo de pressuposições sobre o que eles são e o que devem fazer de suas vidas. É contra essa instância fundamental, que Heidegger colocaria como o *Grund*<sup>18</sup> de todas as coisas e dos homens que é preciso lutar, é a favor de uma existência *Ab-grund*, sem-fundamento, onde a liberação e a resistência não sejam apenas discursos que evocam, em sua movimentação política, o mesmo referencial teórico-prático de que querem se ver livres.

Discutindo essa questão numa entrevista em 1984 Foucault deixara claro que as relações de poder estão por todos os lados, mas

---

(18) HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença* (Identität und Differenz). Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril S.A, 1973. p. 375 e ss.

não são tudo. Os estados de dominação que funcionam como relações de poder estabilizadas podem ser revertidos, mesmo que o espaço da liberdade seja curto. O que resta saber é de que forma se pode lutar para estabelecer uma nova configuração social, que mesmo livre dos constrangimentos anteriores criará outros, que se espera, cada vez menores. No caso de dominações econômicas, sociais, institucionais ou sexuais o problema está em saber aonde irá se formar a resistência, e de que forma ela será, se de greve geral, de revolução, de luta parlamentar, etc., porque assim se poderá ter uma boa idéia do tipo de novos constrangimentos que ela irá criar e quanto de espaço ela irá abrir na sociedade.

Sem antepor que por isso essa nova luta é tanto mais justa, correta ou equivalente à natureza do homem do que qualquer outra, é preciso engendrar-la em termos daquilo que se quer enquanto um grupo social, daquilo que se quer para si mesmo e para aqueles que dividem o mesmo palco social, em sua especificidade histórica, na criação de um espaço cada vez mais amplo. A constituição do sujeito que Foucault havia estudado durante sua genealogia da alma moderna até os anos 1979-1980 era a consequência de um sistema de coerção-produção de sujeitos que não eram por si mesmo passivos. Com os mecanismos de coerção disciplinar o que se tinha eram sujeitos que, governados pelo vínculo sujeito-verdade, se constituíam, eles mesmos, em sujeitos loucos ou histéricos, ou perigosos ou delinquentes, e etc.

O poder está presente em todas as relações humanas em que se quer dirigir a conduta dos outros, são de diferentes níveis e de diferentes formas, móveis, reversíveis e instáveis. Tais relações são formadas de um *quantum* de liberdade coagida, submetida e de um *quantum* de liberdade permitida, numa batalha perpétua que pode ser a todo tempo equilibrada, desfeita e reorganizada. A *governamentalidade*, como Foucault definiu o conjunto de táticas de governo, coloca em movimento uma configuração desse tipo de relação, sendo um conjunto de práticas pelas quais se pode constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade,

podem dispor com os outros. São indivíduos livres, diz Foucault, que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros<sup>19</sup>.

Essa maneira de controlar e determinar a conduta dos outros tomará formas diferentes, suscitando apetites e desejos de intensidade muito variados de acordo com cada sociedade. Algumas são mais afeitas à submissão em troca da segurança que recebem em seu pequeno espaço de liberdade pública e privada, outras são mais afoitas na perseguição de sua liberação.

Foucault defende que, no entanto, para que esse trabalho de aumento das possibilidades de vida seja bem sucedido, é preciso compreender como o indivíduo se constitui a si mesmo como sujeito de conhecimento, de desejo, de combate, e como ele sofre das influências desses jogos de verdade que dizem sobre ele o que ele acaba por aceitar como real. Para que uma luta a favor de algo como que a liberação de uma relação de poder coercitiva seja levada a efeito é preciso tomar consciência das armadilhas desse processo porque nunca se está fora do mundo, ao contrário, estando sempre o indivíduo imerso nesse universo de relações que são da ordem da produção. Como criar um ambiente novo de forma a não repetir o que ele enquanto efeito dessa relação foi predisposto para fazer?

Os últimos livros de Foucault e seus últimos cursos no Collège de France recuaram a Grécia e Roma antigas na procura da formação desse vínculo que inventou o homem interior, e que colocou uma “alma” no corpo, a partir de regras codificadas comandadas por um “Eu” absoluto que governa o indivíduo e diz a ele o que é certo ou errado. Essa “consciência” é fruto de um trabalho prescritivo que se completa nos primeiros séculos da era Cristã, mas que em seu surgimento não possuía o mesmo objetivo. Ao investigar as práticas do *souci de soi* na Grécia e Roma antigas Foucault descobre relações originais em que o trabalho de auto-construção da subjetividade é entregue ao próprio indivíduo, que abre, ele mesmo seu espaço no mundo, a começar por

---

<sup>(19)</sup> Ibid., p. 1548.

si mesmo. O cuidado de si pode funcionar como prática da liberdade, transformado numa ética que persegue, antes de tudo, o bom governo de si mesmo.

### III – O CUIDADO DE SI COMO PRÁTICA DE LIBERDADE – ÉTICA, ESTÉTICA E POLÍTICA

Por oito séculos na Grécia antiga, aponta Foucault, de Sócrates a Gregório de Nízia é possível encontrar o cuidado de si como uma prática de vida filosófica<sup>20</sup>, cuja multiplicidade de relações sociais possíveis na constituição da própria alma é muito extensa, e pode ser resumida pelo termo *askesis*, onde se trata de armar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele. *Le souci de soi a été, dans le monde greco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle – ou la liberté civique, jusqu'à un certain point – s'est réfléchié comme éthique*<sup>21</sup>.

De acordo com Foucault é interessante notar que em nossas sociedades, a partir de um certo momento difícil de ser precisado, o cuidado de si se tornou algo suspeito. Entre os gregos, ao contrário da idéia que se faz desde Hegel, o cuidado de si leva à liberdade individual, muito importante para não ser escravo – *je pense que la liberté signifie, pour les Grecs, le non-esclavage*<sup>22</sup> –. O que era portanto uma forma de problematizar a liberdade em torno de uma tarefa prática, onde não poderia faltar uma série de conhecimentos, onde o mais importante era o conhecimento de si mesmo. *Pour se bien conduire, pour pratiquer comme il faut la liberté, il fallait que l'on s'occupe de soi, que l'on se soucie de soi, à la fois pour se connaître – c'est là l'aspect familier du gnôthi seauton – et pour se former, se surpasser soi-même*<sup>23</sup> (...).

<sup>(20)</sup> FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Hautes Études, Gallimard – Le Seuil, 2001; e Cf. *Histoire de la sexualité, v. III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2001.

<sup>(21)</sup> *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. op. cit. p. 1531.

<sup>(22)</sup> *Ibid.*, p. 1553.

<sup>(23)</sup> *Ibid.*, p. 1531.

E porque a liberdade significa para os gregos não ser escravo o cuidado de si implica essencialmente num problema político<sup>24</sup>. E como a relação consigo mesmo do indivíduo, para a cultura grega, não prescinde de um mestre, de um conselheiro, de um amigo, de qualquer um que lhe diga a verdade, inclusive – lembrando especialmente das observações de Nietzsche – não prescinde de um bom inimigo, um grande adversário, quem possa lhe dar a medida de sua própria força, o problema da relação com os outros está presente, desde sempre, no desenvolvimento do tema do cuidado de si.

Dessa maneira, o cuidado de si, que irá implicar num cuidado dos outros, tendo um sentido afirmativo e pode ser uma maneira de controlar o poder e limitá-lo. Assim, Foucault faz menção ao papel do filósofo como legislador, tão recorrente em Nietzsche, porque o filósofo é aquele que se ocupa de si mesmo, e cuidando de si, pode cuidar dos outros. Esse tema, entretanto, não será o mote principal da época socrática, sendo encontrado somente mais tarde, já que para Sócrates, aquele que bem governa a si mesmo, não precisa de outro governo. Essa genealogia da invenção do sujeito e seu vínculo com a verdade Foucault freqüentemente alertava que não deveria ter por objetivo reproduzir o cuidado de si na atualidade. James Miller, biógrafo de Foucault, no entanto, reconstituiu passagens e depoimentos da vida do filósofo em que este tinha por projeto principal o adágio de Nietzsche sobre o dever de tornar-se o que se é<sup>25</sup>.

Esse tipo de abordagem de Foucault sobre o tema do cuidado de si embora ambivalente era para ele especialmente estimulante porque ele acreditava que não se podia encontrar nele nenhum traço do que ele chamou de *normalização*, já que era uma escolha pessoal que

---

(24) "Il est politique dans la mesure où le non-esclavage à l'égard des autres est une condition: un esclave n'a pas d'éthique. La liberté est donc en elle-même politique". Idem.

(25) NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Campanha das letras: São Paulo, 2000.; MILLER, J. *La passion Foucault*. Tradução do inglês por Hugues Leroy. Paris: Plon, 1995. p. 401.

concernia a uma pequena elite que por si mesma se dispunha a suas práticas, às práticas de uma *écriture de soi*. Para ele, o objetivo dessa transformação proporcionada pelo cuidado de si não dizia respeito a desejos, nem a pensamentos, não era motivada por nenhuma regra divina, natural ou racional, mas, sobretudo, por um amor à beleza que se podia dar à própria existência, *la plus belle forme possible*<sup>26</sup>.

Não se deve equivocar com relação a essa estética da existência que ela não tenha em si mesma um sentido político forte, pois na medida em que o filósofo cuida de si ele se questiona do outro como questiona a si mesmo, e inaugura uma nova forma de arte, a arte de não ser governado. O local dessa luta não é nenhuma espécie de anarquia a ser lançada sobre qualquer e todo espaço público, indiscriminadamente. Seu local específico é a própria vida como obra daquele que cuida de si, para não ser escravo naquilo que é a única coisa sobre a qual se pode ter acesso pelo combate: a si mesmo. Foucault não descarta na sociedade o papel das regras de direito, das técnicas racionais de governo, etc. O que se deve propor é o mínimo possível de estagnação em um estado de dominação que impossibilite as práticas de si e da liberdade.

Uma crítica extremamente forte tem sido recorrente ao longo do século XX contra projetos que visem uma estetização da existência política, sobretudo após os horrores do nazismo, calcado em um projeto estético que remontaria à mesma Grécia clássica à qual Foucault faz referências. O absurdo do nazismo entretanto não se referia à arte, que é, em essência liberdade<sup>27</sup>, mas ao controle da imagem, à imposição de um e somente um modo de vida, dizia respeito à propaganda, a uma espécie de cosmética da existência que durante certo tempo produziu

---

(26) "Une perspective si ouvertement esthétique permettrait peut-être au philosophe de constituer, à partir de soi, une œuvre d'art existentielle, œuvre qui (pour citer Blanchot) pourrait transformer "une part de lui-même dont il se sent libre, dont l'œuvre a contribué à le rendre libre". Ibid., p. 403.

(27) HEIDEGGER, M. *Sobre a origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

seus efeitos de contaminação e arrebanhamento de massas. O local dessa luta pela existência como obra de arte para Foucault é a própria vida do indivíduo, que dentro mesmo dos muros da *pólis*, reconstrói sua *bíos*, seu espaço infinito. Infinito porque ele está afeito à criatividade, mais que a qualquer outro elemento, incluindo aí qualquer resistência que se lhe oponha o meio social. Na esfera da vida em relações de interferências mútuas, fatalistas e inescapáveis, a vida como obra de arte poderia

de faire apparaître comment jusqu'à présent les mécanismes sociaux avaient pu jouer, comment les formes de la répression et de la contrainte avaient agi, et puis, à partir de là, il me semble qu'on laissait aux gens la possibilité de se déterminer, de faire, sachant tout cela, le choix de leur existence<sup>28</sup>.

Essa aposta de Foucault na possibilidade de uma vida como obra de arte não reivindica o mesmo mundo no horizonte do qual ela é obrigada a se erigir. Ao contrário, ela instala um mundo novo, um novo complexo de possibilidades, que é sempre possível. Benedito Nunes, discutindo o assunto em Heidegger salienta que a existência da obra de arte independe de juízos valorativos, e é assinalada em *função da presença que nela se produz*<sup>29</sup>. Nenhuma instância externa decide sobre seu direito a existir; *ela conquista sua afetividade somente através do que pode abrir*<sup>30</sup>.

Na última vez que estive em Berkeley, falando a estudantes de artes, Foucault garantia que é possível chegar a uma liberdade, desde que em um contexto determinado, traduz Miller em sua biografia do filósofo. O poder produz uma dinâmica muito forte de luta constante à qual é quase impossível se subtrair, mas o que importa é que cabe a si mesmo jogar esse jogo, e nessa idéia reside a liberdade, não em apelar às autoridades, insistia Foucault. Era essencial não ter medo,

(28) *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. op. cit. p. 1551.

(29) NUNES, B. *Passagem para o poético, Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

(30) Idem.

fazer-se confiante. Não negar a vida, nem a morte. Tomar coragem. Fazer o que se estima que se deve fazer: desejar, criar, transcender – *le jeu peut être gagné* <sup>31</sup>.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ASHENDER, S; OWEN, D; KELLY. (Editors). *Foucault contra Habermas – Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. New York: Sage Publications, 1999.
2. ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
3. \_\_\_\_\_, *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
4. FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
5. \_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité, v. I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2001.
6. \_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité, v. II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2001.
7. \_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité, v. III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2001.
8. \_\_\_\_\_, *La "gouvernementalité"*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
9. \_\_\_\_\_, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1984. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
10. \_\_\_\_\_ *"Il faut défendre la société"*. Cours au Collège de France – 1976-1976. Paris: Éditions Gallimard, Seuil 1997.

<sup>(31)</sup> *La passion Foucault*. op. cit. p. 408.

11. \_\_\_\_\_ *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2001.
12. \_\_\_\_\_ , *Les Anormaux*. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris: Hautes Études, Éditions Gallimard, Seuil, 1999.
13. \_\_\_\_\_ , *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. "Épiméthée", 1971. In: Dits et Écrits, v. I, 1954-1975. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
14. \_\_\_\_\_ , *La vérité et les formes juridiques*. In: Dits et Écrits, v. I, 1954-1975. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
15. \_\_\_\_\_ , *Securité, Territoire e population*. Resumée du cours au Collège de France, 1977-1978. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1984. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
16. \_\_\_\_\_ , *Naissance de la biopolitique*. Resumée du cours au Collège de France, 1978-1979. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
17. \_\_\_\_\_ , *Omnès e singulatim: vers une critique de la raison politique*. In: Dits e Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
18. \_\_\_\_\_ , *Histoire de la folie à l'âge classique*. Colection Tel. Paris: Gallimard, 2000.
19. FRASER, N. *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*. In: *Critical Assessments*, Edited by Barry Smart, v. V. New York: Routledge – London, 1995.
20. GIACÓIA JR, O. *Nietzsche*. Coleção Folha explica. São Paulo: Publifolha, 2000.
21. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
22. HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença (Identität und Differenz)*. Tradução de Emannuel Carneiro Leão. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril S.A., 1973.

23. \_\_\_\_\_ , *Sobre a origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.
24. MAY, T. *Between genealogy and epistemology – Psychology, Politics and knowledge in the thought of Michel Foucault*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1993.
25. MILLER, J. *La passion Foucault*. Tradução do inglês por Hugues Leroy. Paris: Plon, 1995.
26. NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
27. \_\_\_\_\_ , *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989.
28. \_\_\_\_\_ , *Para uma genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
29. NUNES, B. *Passagem para o poético, Filosofia e Poesia em Heidegger*. Ed. Ática: São Paulo, 1992.
30. SMART, B. [Org.]. *Michel Foucault: Critical Assessment. v. I a VII*. London/New York: Routledge Ed., 1997.

## 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 13045-901 - Campinas (SP)
- Informações podem ser obtidas através do endereço eletrônico:  
[pos.filosofia@puc-campinas.edu.br](mailto:pos.filosofia@puc-campinas.edu.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 Flamboyant Ltda

Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 - Campinas - S.P. - Fone Fax (19) 3252-6835  
flamboyant@dglnet.com.br

