

ISSN 1415-6261

# Phronesis

Volume 7 - Número 1  
Janeiro - Junho 2005

Revista de Ética

**PUC**  
CAMPINAS  
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

Programa de  
Pós-Graduação *Stricto Sensu*  
em Filosofia PUC-Campinas

**Volume 7 - Número 1**  
**Janeiro - Junho 2005**

ISSN 1415-6261

Revista de Ética

# Phrónesis

Programa de  
Pós-Graduação *Stricto Sensu*  
em Filosofia PUC-Campinas

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**GRÃO-CHANCELER**

Dom Bruno Gamberini

**REITOR**

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

**VICE-REITOR**

Padre Wilson Denadai

**PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO**

Prof. Dr. Marco Antonio Carnio

**PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

Profa. Dra. Vera Silvia Marão Beraquet

**PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E ASSUNTOS COMUNITÁRIOS**

Profa. Dra. Carmen Cecilia de Campos Lavras

**PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO**

Prof. Ms. Antonio Sergio Cella

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

**DIRETOR:** Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

**DIRETORA ADJUNTA:** Profa. Ms. 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 -

### **Editor**

Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

### **Editor Associado**

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

### **Secretária**

Cristiane Silva Pinto

### **Comissão Editorial**

Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

Prof. Dr. Germano Rigacci Jr.

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben

### **Conselho Editorial**

Adriano Naves de Brito – UFG

António Braz Teixeira – Universidade Técnica de Lisboa

Chantal Del Sol – Université de Marne – La – Vallée

Contança T. Marcondes Cesar – PUC-Campinas

Darlei Dall'Agnol – UFSC

Delamar José Volpato Dutra – UFSC

Dominique Folscheid – Université de Marne – La – Vallée

Gabriel Lomba Santiago – PUC-Campinas

Jean Jacques Wunenburger – Université de Lyon 3

João Carlos Nogueira – PUC-Campinas

José Esteves Pereira – Universidade Nova de Lisboa

José Nicolau Heck – UFG

Luiz Bernardo Leite Araujo – UERJ

Luiz Paulo Rouanet – PUC-Campinas

Manuel Patricio – Universidade de Évora

Marcelo Perine – PUC-SP

Maria Clara Marques Dias – UFRJ

Marta Maria Anjos Galejo de Mendonça – Universidade Nova de Lisboa

Nelson Gonçalves Gomes – UnB

Nythamar Fernandes de Oliveira – PUC-rs

Oswaldo Giacoia Jr. – UNICAMP

Pierre Gire – Université Catholique de Lyon

Ricardo Bins di Nápoli – UFSM

Sonia T. Felipe – UFSC

# SUMÁRIO

EDITORIAL ..... 7

## ARTIGOS

A Justiça e os Pré-socráticos ..... 11

*Eduardo C. B. Bittar*

Sobre a imputação penal na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel alguns aspectos da passagem do direito abstrato ao problema da moralidade ..... 53

*Rodolfo de F. Jacarandá*

A Teoria Crítica Frankfurtiana em sua especificidade: uma possibilidade ..... 73

*Eduardo Barbosa Lenzi*

Mente e realidade no capitalismo: as escolhas da mente diante da força do capitalismo nas suas contradições internas ..... 101

*Atanásio Mykonios*

Diderot e a vontade geral da espécie ..... 123

*Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald*

Ceticismo político, crenças e vida comum ..... 135

*Plínio Junqueira Smith*

Morte e finitude em Heidegger .....	155
<i>José Antonio Trasferetti</i>	

## **RESENHA**

Egozentrizität und Mystik: eine anthropologische Studie .....	183
<i>Danilo Persch</i>	

## EDITORIAL

A Revista *Phrónesis* tem orgulho de apresentar os seguintes artigos nesta edição: “A justiça e os pré-socráticos”, do Dr. Eduardo C. Bittar, no qual o professor titular em Direito na USP examina o conceito de justiça desde os tempos homéricos até os contemporâneos de Sócrates, denominados “pré-socráticos” por seu pensamento mais apoiado no estudo da Natureza, e ligado a concepções cosmicas de justiça; “Sobre a imputação penal na Filosofia do Direito de G. W. Hegel”, do Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e doutorando na UNICAMP Rodolfo de F. Jacarandá, texto no qual examina passagens de Hegel pertinentes ao tema da imputação penal; “A Teoria crítica frankfurtiana em sua especificidade: uma possibilidade”, na qual o mestrando em Filosofia pela PUC Eduardo B. Lenzi examina, com muita propriedade, a gênese da chamada Teoria crítica, tanto na criação do Instituto de Pesquisa Social, quanto na fundamentação teórica que lhe deram seus autores, especialmente Max Horkheimer e Herbert Marcuse; o artigo de Atanasio Mykonios, mestrando em Filosofia na PUC-Campinas, intitulado “Mente e realidade no capitalismo: as escolhas da mente diante da força do Capitalismo nas suas contradições internas”, realiza uma análise no mínimo heterodoxa das contradições do Capitalismo, a parte da Mente, em um flerte aparente com os chamados hegelianos de esquerda a que se refere Marx em *A ideologia alemã*; o Dr. Luis Felipe Neto de A. S. Sahd nos brinda com pertinente artigo, “Diderot e a vontade geral das espécies”, sobre a gênese do conceito de “Vontade geral”, que seria celebrizado por Rousseau, no pensamento de Diderot, com sua forte ênfase no papel da racionalidade como característica distintiva do “civilizado”; o Dr. Plínio Smith, renomado

especialista em ceticismo, no texto “Ceticismo político, crenças e vida comum” examina a produção de um professor brasileiro, Carlos Lessa, sobre o tema do ceticismo e a questão das crenças; o Dr. José Antonio Trasferetti, coordenador deste programa, no texto “Morte e finitude em Heidegger”, examina o conceito de morte em Heidegger, relacionando-o com a maneira como, no Brasil, nos reportamos à morte. Como resenha, o Mestra em Filosofia pela PUC-Campinas e doutorando pela Universidade Federal de São Carlos, examina um dos trabalhos mais recentes do filósofo alemão Ernst Tugendhat, “Egozentrizität und Mystik: eine anthropologische Studie”.

Agradecemos a colaboração de todos e esperamos que esta revista seja um importante espaço de reflexão, para estudantes e professores da PUC-Campinas e outras instituições do Brasil e do exterior. A partir deste número, a revista deixa de ser uma revista predominantemente de discentes, passando a constituir um novo canal de expressão da pesquisa filosófica contemporânea.

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

Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
*Stricu sensu* em Filosofia da PUC-Campinas

**Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet**

Editor associado e docente da PUC-Campinas  
e Universidade São Marcos

# A JUSTIÇA E OS PRÉ-SOCRÁTICOS

Eduardo C. B. BITTAR\*

## RESUMO

A presente investigação visa a traçar algumas linhas na persecução do objetivo de compreender, a partir da fragmentária documentação existente, a noção de justiça no pensamento pré-socrático.

**Palavras-chave:** *Justiça – Pré-socráticos – Diké.*

## RÉSUMÉ

*Cette investigation a pour but développer la compréhension, a partir des fragments des textes existents, de la notion de justice contenue dans la pensée des pré-socratiques.*

**Mots clés:** *Justiça – Pré-socráticos – Diké.*

## 1. PENSARAM OS PRÉ-SOCRÁTICOS SOBRE A JUSTIÇA?

Os pré-socráticos estão entre aqueles que primeiro pensaram. Se Aristóteles, Platão, Sócrates se notabilizaram na história

---

(\*) Livre-Docente e Doutor em Direito da Universidade de São Paulo.

da filosofia ocidental não foi sem consideração direta ou indireta ao trabalho de reflexão a que se entregaram estes primeiros vultos que se dedicaram a conhecer a causa de todas as coisas (*pánta*).

Se o espanto (*thaumatzeln*) é a origem da própria filosofia, e se a filosofia (*philosophía*) é o princípio de todos os conhecimentos, estes que haveriam de ganhar autonomia e especificidade ao longo da história ocidental (biologia, matemática, astronomia...), não se pode desprezar a riqueza deste período na Grécia antiga, sob pena de se perderem genuínas contribuições para a reconstrução do desenvolvimento da *sapientia* acerca das coisas.

E isto pode ser especialmente importante no que tange à discussão de um valor fundamental para a organização do viver humano, a saber, a questão da justiça, este que parece ser um tema de relevante importância para o grupo de questões de que se ocupa a Filosofia do Direito. Assim é que parece ser sua responsabilidade rastrear os vestígios, dentro da filosofia grega pré-socrática, daquilo que significa a justiça. Vale dizer, no cumprimento desta sua alta missão de investigação, cumpre à jusfilosofia aquilatar acerca da justiça, o que, em boa medida, significa também investigar acerca daquilo que é a própria concepção de justiça na história do pensamento,

No entanto, poucos parecem ser os esforços neste sentido. Na literatura especializada os estudos são escassos. Em suas *Lições de filosofia do direito*, Giorgio Del Vecchio, por exemplo, dedica nada além de duas páginas ao estudo do tema, para logo se abalar em direção ao estudo dos sofistas, sendo que Miguel Reale, em sua *Filosofia do Direito*, não trata dos pré-socráticos além de uma rápida menção ao texto da Antígona de Sófocles.<sup>1</sup> É de espantar que a tradição jusfilosófica, à exceção de raríssimos textos, dedique a não ser poucas páginas na tentativa de recuperação da concepção de justiça entre os pré-socráticos. Então, a questão muda de tom, e deixa de ser uma pergunta encaminhada no sentido de saber se os pré-socráticos pensaram ou não sobre a

<sup>(1)</sup> Del Vecchio, *Lições de filosofia do direito*, 1979, ps. 32 e 33 e Reale, *Filosofia do direito*, 1999, p. 622.

justiça (*diké*), porque de fato seus poucos fragmentos restantes trazem inúmeras referências sobre a temática, sendo relevante, portanto seu estudo e pesquisa. A questão passa a ganhar outro colorido: por que a tradição jusfilosófica não registra de modo tão enfático a importância do período para a discussão da temática?

E, para explicar esta sistemática lacuna, é possível listar alguns motivos: a) as reconstruções histórico-filosóficas têm o paradigma socrático como ponto de partida, iniciando suas investigações a partir do período antropocêntrico do desenvolvimento da cultura helênica; b) as fontes de investigação são escassas, seja pela carência de textos conservados dos pré-socráticos, seja de comentadores e exegetas; c) a filosofia pré-socrática não se ocupa sobremaneira do tema da justiça, sendo mais relevante sua pesquisa no que diz respeito a outras temáticas; d) a dificuldade de exegese, interpretação, leitura e reconstrução dos sistemas pré-socráticos gera certos embaraços na composição de discussões sobre o sentido da justiça neste período; e) a cultura grega do período não permite a distinção plena entre a filosofia racional, a crença religiosa e o misticismo sincrético, e, à luz dos preconceitos modernos e racionais, investigar o pensamento dos pré-socráticos seria retroceder a sistemas ingenuamente construídos sobre bases religiosas circunstanciais, o que comprometeria o valor de universalidade destes sistemas de pensamento; f) a civilização e a cultura gregas somente estariam preparadas para as questões do humanismo, do discurso (*lógos*), da *ágora* e da *pólis* (entre as quais aparecerá de modo mais enfático a questão da justiça – *diké*), a partir do século V a.C. (o que permitiria a alguns afirmar somente a partir dos sofistas a existência de uma Filosofia do Direito autêntica),<sup>2</sup> antes do que o período cosmológico da filosofia se detinha na preocupação com a natureza (*phýsis*), a investigação sobre a composição da matéria

<sup>(2)</sup> A concepção é de Cabral de Moncada: "Foi preciso que decorresse mais um século e que aparecessem os Sofistas do século V, para que, tendo-se separado definitivamente os conceitos da *phýsis*, do *logos* e do *nómos* (lei humana) surgissem enfim os pressupostos para poder haver autêntica Filosofia do Direito" (Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do estado*, 1995, p.13).

(*hýle*), a origem de todas as coisas (*pánta*), a perspectiva do universo (*kósmos*), como mesmo chega a afirmar Aristóteles.<sup>3</sup>

Na esteira destas preocupações, também compensa perguntar se os pré-socráticos formam uma escola, uma unidade de pensadores, ou, ao menos, se há uma identificação em suas doutrinas a ponto de serem colocados sob um único rótulo (*pré-*), aliás, reportado ao nome de um filósofo que lhes é posterior (*-socráticos*), ou, se é apenas didaticamente que são enfileirados como pensadores que precederam a Sócrates.

Para responder a esta questão, é necessário enfatizar que se há uma identidade entre os mesmos, ela não se deve somente ao *período histórico* por eles vivido (entre os séculos VI e IV a.C.), muito menos se deve a uma *única localidade* da qual provenham (uns da Jônia, outros de Eléia), mas sim à preocupação *cosmológica* comum a todos, à busca de uma explicação para o despertar do pensamento voltado para a compreensão do universo e do mundo natural, das coisas como existentes e de suas respectivas origens (trata-se de uma grande pergunta sobre a natureza das coisas).<sup>4</sup>

Isto, no entanto, e, de modo algum, autoriza-nos nem a considerá-los filósofos desinteressados dos assuntos humanos, a exemplo de uma tacanha visão em que são descritos como lunáticos encantados com os céus (Pitágoras agiu criando agitação política em Crotona, Zenão deu leis à cidade de Eléia e lutou contra o tirano Nearco, Parmênides teve importante atuação política dando leis à cidade de Eléia), nem a grifar uma *identidade absoluta* entre seus sistemas de

---

<sup>(3)</sup> “A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que por fim dissolvem, enquanto a substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento (*stokheion*), tal é o princípio dos seres...” (Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 b, 6).

<sup>(4)</sup> Esta identidade pode ser extraída também desta leitura de Werner Jaeger: “El punto de partida de los pensadores naturalistas del siglo VI era el problema del origen, la *Physis*, que dió su nombre a la totalidad del movimiento espiritual y a la forma de especulación a que dió lugar” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 176).

reflexão e entre as conseqüências de suas doutrinas, nem a concebê-los como adeptos de uma mesma concepção de *kósmos* ou de *phýsis* (como exemplo: os pitagóricos vêem uma natureza dual, bipartida, múltipla e divisível; a escola eleática vê a unidade, a indivisibilidade e a permanência como características da natureza das coisas), pois estes nomes lhes são comuns como preocupação, no entanto, o significado que portam e passam a ter em cada sistema de pensamento nos abre o leque para conhecermos as diferenças e as nuances que marcam cada pensador ou cada escola de pensamento deste período (escola jônica; escola pitagórica; escola eleata; escola da pluralidade).<sup>5</sup> As escolas do período que se apresentam ao conhecimento são:

- Escola jônica, da Ásia Menor: Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto e Heráclito de Éfeso;
- Escola pitagórica, da Magna Grécia: Pitágoras de Samos, Alcmeão de Crotona, Filolau de Crotona e Árquitas de Tarento;
- Escola eleata, da Magna Grécia: Xenófanos de Colofão, Parmênides de Eléia, Zenão de Eléia, Melissos de Samos;
- Escola da pluralidade: Leucipo e Demócrito de Abdera, Empédocles de Agrigento e Anaxágoras de Clazómena.

Se o estudo dos pré-socráticos torna-se possível na base destas preocupações, a análise, no entanto, deve seguir, preliminarmente, em direção à dimensão de seu contexto, de seu momento histórico, de seu comprometimento com a esfera dos valores e dados culturais assentados no período. Isto porque parece ser fundamental compreender o processo que forjava a construção de uma concepção de justiça à época, como grande *panneaux* de fundo da aparição dos pré-socráticos.

Daí porque se torna fundamental empreender um movimento no sentido da investigação da tradição homérica, na qual se enraizam

<sup>(5)</sup> Seguindo uma classificação dada por Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, ps. 47-48.

outras tantas importantes questões culturais que dão sustentação e suporte ao entendimento do momento pré-socrático. Se é impossível entender a Grécia sem Homero, torna-se também inviável discutir justiça nos pré-socráticos sem entender o sentido desta questão na tradição homérica.

## 2. A JUSTIÇA NA TRADIÇÃO HOMÉRICA

Se a filosofia grega não surge a partir da pressuposição de um "milagre grego", a filosofia pré-socrática também não surge a partir do nada. Ambas pressupõem antecedentes que fomentaram as condições de surgimento. É impossível pensar o aparecimento da filosofia grega, em pleno bojo do período arcaico (séc. VIII ao V a.C.), sem mencionar as influências advindas dos povos orientais, a sabedoria egípcia, os conhecimentos dos caldeus, as artes dos fenícios etc. Também é impossível falar da filosofia pré-socrática sem mencionar a passagem dos gregos de uma fase mítica, correspondente ao período histórico homérico da cultura grega (anterior ao séc. VIII a.C.), a uma fase racional, por intermédio da transição entre a cosmogonia (origem dos cosmos a partir da relação entre as forças vitais) e a teogonia (origem dos deuses a partir da relação sexual entre eles, criando heróis, tias, deuses e homens) em direção à cosmologia (conhecimento racional que explica a origem das coisas a partir de princípios).<sup>6</sup>

A filosofia pré-socrática pertence, portanto, ao momento em que, devidamente nutrida pelo mito, pela epopéia homérica, pela teogonia, pela cosmogonia, haveria condições de cristalização do pensamento racional cosmológico. Mas, isto não afasta completamente a filosofia pré-socrática nascente da sua ligação com o período mitológico (principalmente porque surge a partir do mito), como afirma

---

<sup>6</sup> Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, ps. 20-34.

Werner Jaeger,<sup>7</sup> pois esta passagem se processa aos poucos, numa transição que levará os gregos do período cosmológico da filosofia (naturalista) ao período socrático da filosofia (antropocêntrico).

É desta forma que se pode dizer que a *paidéia* grega formada a partir do período homérico é uma fonte inesgotável para a *re-criação* do sentido de justiça (*diké*) dentro da cultura pré-socrática, na medida em que os pré-socráticos não partiram do nada para a formulação de seus problemas e indagações, mas sim a partir de uma longa tradição de questionamentos antes localizados no mito, na poesia, nos contos, nas adivinhações dos oráculos, na sabedoria dos antigos, nas representações trágicas.<sup>8</sup> Mais que isto, com Werner Jaeger, se pode dizer que a epopéia homérica possui em si o germe da filosofia grega, e, portanto, do próprio pré-socratismo.<sup>9</sup> Trata-se de uma proto-forma do pensar filosófico, uma forma cultural que dependeria ainda de maior burilamento, racionalização e laicização, para corporificar-se no próprio pensamento que se faz amigo (*philos*) da sabedoria (*sophía*).

A tradição homérica, portanto, é recheada de importantes contribuições para a formação da cultura grega, e o que é peculiar da metodologia de transmissão destes conhecimentos é que tudo se faz pela via oral. A transmissão oral (por cantores e rapsodos) dos feitos, das venturas e desventuras dos protagonistas da poesia homérica (*Ilíada* e *Odisséia*), o destino trágico do ideal de vida de Aquiles, permite

<sup>(7)</sup> "No es fácil trazer la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional. Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento racional con el pensamiento mítico es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 172).

<sup>(8)</sup> Ferraz Junior, na avaliação da cultura Ática e das fontes de informação sobre a mesma, chega à conclusão de que as referências sobre a justiça não se encontram entre fontes tipicamente jurídicas (leis, decretos, etc.), quando afirma: "O direito, então, seria, por assim dizer, uma propriedade da cultura Ática, e não fruto de uma sistematização jurídica. Suas fontes são singulares – a poesia, o teatro, a oratória, etc. -, sendo-o igualmente seu método de estudo" (Ferraz Junior, *Estudos de filosofia do direito*, 2002, p. 144).

<sup>(9)</sup> "La epopeya griega contiene ya en germen a la filosofía griega" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 70).

que a poesia homérica adentre ao universo da cultura e do pensamento gregos antigos, definindo-lhe a substância humana. Transmitida através do teatro, pela cultura popular, ensinada nas escolas,<sup>10</sup> absorvida pelas discussões dos sofistas, introduzida nas discussões filosóficas (Platão e Aristóteles citam-nos inúmeras vezes), inclusive no período helenístico (Porfírio), a tradição homérica é aquilo sem o que o espírito da Grécia não teria se revelado.<sup>11</sup>

Aqui aparece a resposta para a evidente pergunta que se poderia formular neste momento: por que o estudo da justiça deveria, na cultura da civilização grega, partir dos estudos sobre a literatura épica homérica, ainda mais considerando que estes textos têm maior valor literário que filosófico, e estão marcados por profundos traços mitológicos e não racionais? A figura de Homero (tenha ele existido ou seja ele uma invenção poética, tenha ele sido um compilador, ou, definitivamente um genial criador) é referência não simplesmente por trazer em sua poesia um dos primeiros textos com registros formais da cultura grega, mas sobretudo e especialmente por ter imprimido o alto sentido de humanidade e culto das virtudes (*aretai*) que haveriam de constituir o grande acervo, e o forte e ineludível legado, de toda a civilização grega antiga.<sup>12</sup>

Sem dúvida alguma, como diz Werner Jaeger, não é a justiça o grande tema do poeta, seja na narrativa da *Ilíada*, seja na narrativa da *Odisséia*, mas sim a heroicidade a marca do encantamento poético dos textos homéricos.<sup>13</sup> Ou seja, num período de cultura cavalheiresca e

---

<sup>(10)</sup> É certo que a epopeya participa da formação da cultura do jovem grego: "En la epopeya se manifiesta la peculiaridad de la educación helénica como en ningún otro poema" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 55).

<sup>(11)</sup> Jaeger destaca, para grifar a importância de Homero, os ecos de sua fama até mesmo nos textos de Platão: "Cuenta Platón que era una opinión muy extendida en su tiempo la de que Homero había sido el educador de la Grecia toda" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 53).

<sup>(12)</sup> Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 54.

<sup>(13)</sup> "Lo que despierta la simpatía del poeta por los aqueos no es la justicia de sua causa, sino el resplandor imperecedero de su herocidad" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 63).

aristocrática,<sup>14</sup> a marca do herói será exatamente aquela de alguém que prefere escrever seu nome da história, por seus feitos grandiosos e suas virtudes, a ter uma vida pacífica e opaca, com todas as conseqüências trágicas que possam estar atrás desta preferência pelo maravilhoso e engrandecedor dos feitos heróicos. Apesar do foco estar voltado para a descrição das virtudes do herói, isto não significa que dentre as *aretai* não se destaque a *diké* em meio aos grandes temas da *paidéia* grega deste período. A poesia de Homero é, portanto, um portal para entender o processo de formação da cultura grega, de um modo mais geral, mas também para entender as diferenciações surgidas entre os diversos usos e empregos dos termos *thémis*, *diké* e *dikaosýne* na cultura grega.

Para a boa compreensão do tema, deve-se considerar que o próprio momento de instabilidade e de assentamento dos povos conduziu a civilização grega do período homérico à valorização do ideal guerreiro-cavaleiresco de vida e do heroísmo como *areté politiké*.<sup>15</sup> Certamente, o estado de constante beligerância entre os povos envolvidos em conflitos, disputas, conquistas, denotam a presença de um nomadismo e o início da fixação territorial do homem na Grécia. O culto aos ancestrais, às tradições trágicas, às visões órficas, às revelações dos oráculos, aos valores mitológicos, o apego imoderado ao culto e à tradição compõem o mosaico de cores que caracteriza com toda precisão esta sociedade aristocrático-sacerdotal que representou o início da organização política helênica.

Em tal meio, prosperaram o poder político da nobreza detentora das armas e da *areté* guerreira, ínsita na natureza de seus membros, aliado ao poder religioso emanado da autoridade sacerdotal, representante da ordem e da justiça divinas. Consoante o espírito de vida imperante, as classes populares camponesas, uma vez que a atividade produtiva restringia-se basicamente à agricultura, submetiam-se à

(14) "El *pathos* del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Iliada*. El *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en la *Odisea*" (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 57).

(15) Werner Jaeger, *Op. cit.*, 1946, vol. I, p. 22.

justiça imposta pelos detentores dos poderes temporal e espiritual, que cunharam o seu conceito de acordo com os interesses e com a cultura predominantes.

Ou seja, a poesia de Homero é não só inspiradora da cultura grega, mas é também reflexo de certas condições temporais. À parte o caráter imorredouro de seus ensinamentos, a poesia de Homero retrata um certo *status quo* de evolução da própria civilização grega. E, considerando-se esta sua peculiar condição, percebe-se que a poesia de Homero carrega dentro de si concepções de mundo gestadas ao longo do período mitológico (ou homérico pp. dito). A poesia homérica está impregnada pela noção de Destino (*Ananké*), como responsável pela distribuição social dos homens, assim como de seus valores, riquezas e condições, o que, de fato, somente ajudou a justificar durante vários séculos a irregularidade tanto das condições de vida, quanto da distribuição da *justiça* e fez do homem objeto passivo do mundo dos deuses, joguete das vontades, das iras ou das discórdias entre os deuses.

Há, portanto, a partir da poesia de Homero, que se divisar o quanto a imagem da *justiça* não está associada às condições sócio-históricas do próprio povo grego. Há que se divisar, sobretudo, que a mitologia reflete a condição histórica do povo grego, e, nesta medida, entender que qualquer reflexão que queira entender o sentido de justiça dos gregos deve partir por compreender a diferenciação entre *diké* e *thémis* em sua significação mitológica, esta que é o traço da narrativa homérica (a condição humana como espelho dos desejos, discórdias, amores, incestos, joguetes e traições entre os deuses).

O termo *justiça* não é largamente empregado na poesia homérica, não sendo recorrente e nem usual, mas é na épica homérica que se podem encontrar as primeiras aparições do termo *justiça* em registros de que se tem notícia na cultura grega.

O termo justiça aparece corporificado ora em *thémis*, ora em *diké*, o que, por si só, é já indício de que existem dois vocábulos entre os gregos para designar aquilo que se costuma chamar por justiça. Mas,

*thémis* e *diké*, como vocábulos gregos, reportar-se-iam ao mesmo *designatum*? Estariam querendo significar a mesma coisa? Do ponto de vista etimológico, em Homero, *thémis* é empregada para designar o costume, especialmente quando aparece empregada na frase que consta da *Ilíada* como da *Odisséia*: “*e thémis est*”, significando aquilo que está estabelecido pelo costume. Ou seja, *thémis* designa algo cuja significação reporta à conservação, à permanência, a tradição, fazendo apelo à dimensão de um passado cuja preservação se dá na continuidade dos costumes, dos hábitos sociais, das tradições ancestrais. *Thémis* vem, portanto, revestida de uma forte pressão tradicional, de uma pesada herança dos antepassados, significando o liame, a ligação, entre o que era, e o que será, não somente num sentido temporal, mas especialmente num sentido moral, ou seja, no sentido de que o que era deve continuar sendo, como medida de *dever-ser* do comportamento das novas gerações.

Já quanto ao termo *diké*, é possível entendê-lo em dois sentidos: um, de regra, costume, significando algo mais distante e sagrado (usado mais ou menos de modo indistinto com *thémis*), que aparece em *Odisséia* 11, 218 e 14, 59; outro, de justiça em seu caráter mais humano, mais carnal e vivo (oposto a *thémis*), que aparece em *Ilíada* 19,180 e oposto a força – *bía* (*Ilíada*, 16,388).<sup>16</sup> Neste último sentido, que figura no texto da *Ilíada*, o trecho é o da disputa entre Pátroclo e Heitor, onde aparece a descrição da fúria da intervenção de Zeus sobre os homens: “Comme, par une tempête, toute la terre obscurcie est accablée, en un jour d’automne, sous l’eau qu’avec violence verse Zeus, quand, dans son ressentiment, il se fache contre les hommes qui par violence, sur la place publique, *prononcent des jugements boiteux et banissent la justice*, sans craindre le regard des dieux...”<sup>17</sup>

<sup>(16)</sup> Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1999, Verbetes *Dike*, p. 283, e *Thémis*, ps. 427-8.

<sup>(17)</sup> Homère, *Iliade*, 16, 388, trad., 1965, p. 274.

Dentro dos textos homéricos, o termo *diké* ora designa algo diverso de *thémis*, na *Ilíada*, ora se aproxima do sentido de *thémis*, como algo sagrado, na *Odisséia*. Esse desnível entre a *Ilíada* e a *Odisséia*, no que tange à significação de *diké* é bastante significativo para a compreensão do processo de construção da própria idéia de justiça na consciência da civilização grega. Isto porque esta referência a uma *diké* como uma força oposta à *bia* (violência), na *Ilíada*, já revela que a *diké* tinha incorporado nela um certo sabor de transgressão, especialmente por ser algo que se associa à idéia de uma resistência à estrutura de classes. Paulatinamente, a partir do séc. VI a.C., é que a *diké* começou a ser considerada como algo mais universal, válido para toda a sociedade, contando com a garantia do próprio Zeus, especialmente porque a agora recém-surgida idéia de que as são as leis (*nómoi*) que governam as cidades-estado, e não os oligarcas, que passam a corporificar o ideal da *diké* como garantia de justiça.<sup>18</sup> Porém, não há que se comparar a força e a grandiosidade do relevo moral que haverão de recair sobre o termo *diké* na poesia de Hesíodo e na poesia de Homero. Hesíodo acentua a diferença, já existente de modo lateral em Homero, entre *diké* e *thémis*, construindo uma diferenciação clara entre os termos, o que permite a expansão paulatina do emprego do uso do termo *diké*, em detrimento do termo *thémis*, que haverá de recair aos poucos no abandono. Ao menos sua significação para a filosofia desaparece e, já nos pré-socráticos, o termo de maior emprego para significar justiça é *diké*, e não *thémis*.

No entanto, é importante grifar que para o uso mitológico, homérico e pré-homérico, na língua grega, o vocábulo *thémis* não somente designa algo de natureza sagrada (bom conselho dado aos deuses), como designa também que pode ser dado pelos deuses aos homens, como num ritual de passagem em que se unge o beneficiário com uma espécie de dom, por exemplo, o dom da sabedoria, ou o dom

<sup>(18)</sup> Cf. Peters, *Termos filosóficos gregos*, 2. ed., 1983, verbete *diké*, p. 54.

de governar. Nesta acepção é que se pode dizer que os reis recebiam *thémis* das mãos de Zeus, assim como o cetro do poder, para o comando e orientação da sociedade (eram ungidos pelo dom de governar). Sem dúvida alguma, esta crença facilitava imensamente a legitimação do poder, na medida em que tudo aquilo que emanasse da vontade do governante era também um mandamento inspirado por *thémis*. É claro que aqui está a abertura para a dominação e a manutenção de uma estabilidade de governo fundada na tradição aristocrática e nos costumes ancestrais e míticos. A *justiça* concebida, e assim distribuída por força da vontade e da união dos deuses, encontrou seus fundamentos nas lendas, no mito, na religião e na tradição consuetudinária, possibilitando a fundamentação da dominação.

O termo *thémis*, na língua grega, além de designar o uso, o costume, a união de sabedoria, também era utilizado para designar uma deusa; esta se reveste da figura de *Thémis*, de uma deusa pré-olímpica, filha de Gaia e Urano, e esposa de Zeus, atuando ao lado deste como o símbolo da ordem e do poder organizativo. Neste passo, podem ser tomados os retratos mais fiéis da mitologia grega trazidos pela *Teogonia* de Hesíodo, obra que registra as aventuras de Zeus, filho de Réia, para que se possa entender a significação de *Thémis* no caleidoscópio dos deuses do Olimpo.

Na obra de Hesíodo, Zeus, desde seu nascimento às escondidas de Crónos (que comia seus filhos com medo que o destronassem), sob a proteção de Urano (Céu) e Gaia (Terra), passa por inúmeras lutas e batalhas, ora contra os Titãs, ora contra o Dragão, até sua vitória e ascensão à condição de rei dos imortais, no Olimpo, em cuja condição toma como esposas Méti e *Thémis*. Assim, de seu casamento com *Thémis*, Zeus tem alguns filhos: 1) as estações: Bom Governo (Eunomia), Justiça (*Diké*) e Paz (Eirene); 2) as Parcas ou Moirai ou partes (Cloto, Láquesis e Átropos).<sup>19</sup> *Thémis*, portanto, além de conselheira de Zeus (aquela que diz a vontade e orienta a ação de

---

<sup>(19)</sup> Cf. Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p. 360-363.

Zeus), mãe das Moirai, que presidem a ordem e o equilíbrio do universo.<sup>20</sup>

<sup>(20)</sup> Neste sentido, segue-se a interpretação de Ferraz Junior, na linha de Giorgio Del Vecchio: “Nas mais antigas manifestações do pensamento grego antigo, a justiça não aparece com denominação própria e específica, mas freqüentemente ligada a outras idéias, cujas conotações são invariavelmente míticas. Como tem sido observado, nem Homero nem Hesíodo conhecem o vocábulo *dikaosyne*, mas para designarem a justiça, de que, por certo, tiveram alguma idéia, valem-se de outros vocábulos, como *Diké* (que significa originalmente ‘decisão judicial’) e *Thémis* (equivalente, na origem a ‘bom conselho’) (Del Vecchio, 1960, p.6). *Thémis*, como toda figura mítica, bastante controvertida, é uma das deusas gregas da justiça. Ela é mãe das Horas que presidem a ordem do Universo. *Thémis* é originariamente a conselheira de Zeus, identificada mesmo com sua vontade. Mais tarde, ela já surge como a divindade dos oráculos, promovendo reuniões públicas e propiciando o aparecimento e elaboração das ordenações civis. A outra imagem mítica é *diké*, deusa dos julgamentos, filha de Zeus e *Thémis*. Sua figura se liga mais tarde não só a decisão, mas também à pena judicial, fazendo-a cruel, a vingativa. Importa verificar, no entanto, que na épica grega a justiça não tem a forma da virtude principal, mas é freqüentemente superada pela coragem, a astúcia, virtudes estas cujo caráter dramático é bem mais propício ao desenvolvimento de uma epopéia. Ou, como diz Del Vecchio (1960, p. 6) ‘a própria índole da justiça – virtude equilibradora – a torna menos apta a traduzir-se naqueles movimentos de paixão e contrastes de afetos, de que acima de tudo se alimenta a poesia’. Contudo, mesmo *Thémis* nem sempre é portadora da concórdia, nos seus conselhos a Zeus, podendo incitar o conflito e a discórdia, o que realmente sucede na *Iliada*, com a guerra de Tróia.

“Essas figuras míticas fundamentais, *Thémis* e *Diké*, guardam sempre um significado original e próprio. Parece mesmo que a última indica a sentença do juiz, correspondendo, aproximadamente, o termo *diké*, ao *jus* latino. A expressão *themdiké* parece ser análoga ao latim *jus fasque*, no qual *fas* talvez correspondesse a *Them*. Elaborou-se também, com base na distinção entre as duas deusas, uma igual diferença entre uma justiça divina e outra humana, o que não parece ser originariamente exato, sendo isto produto de época posterior (Del Vecchio, 1960, p. 7). Entretanto, se é fato que *jus* traduz comumente o *diké* grego, deve-se levar em conta que a raiz *dik* ou *deik*, existente no latim e no sânscrito, deu o latim *dicere* e o grego *dikaosyne*. A conotação primitiva de *jus* e *diké* porém, pouco tem a ver com as derivações que, à custa de sufixos e prefixos, foram feitas posteriormente, ligando-as a coisas, como leis, tribunais, sentença, etc. O sentido primeiro das palavras tinha antes uma referência religiosa que guarda ainda hoje a palavra jurar. Neste sentido, podemos ter uma compreensão mais exata do significado da justiça para Platão ou Aristóteles, com sua referência eticamente religiosa, mais do que técnico-jurídica” (Ferraz Junior, *Estudos de filosofia do direito*, 2002, ps. 148 e 149).

O que se percebe é que da união de Zeus com *Thémis* surgem, reunidas entre si, a ordem física das estações, a ordem social da administração do rei e as partes atribuídas aos homens, significando existir uma sincronia existente entre o físico-natural e o sócio-político, dando a idéia de uma espécie de continuísmo entre a ordem das coisas humanas e a ordem cosmológica que a tudo rege.<sup>21</sup> Assim, o Olimpo não somente governa a si próprio, como também governa a ordem das coisas no *Kósmos*, como também dá os instrumentos para a ação dos homens uns com os outros, uns contra os outros, no que está incluída a idéia de *Diké*.

Nesta tradição mítica da personificação, há, portanto, uma derivação no relacionamento entre *Thémis* e *Diké*, pois *Diké* é uma deusa ligada à verdade (*alétheia*) e à luz,<sup>22</sup> filha de *Thémis*, agindo em oposição a outras forças, que agem com propósitos contrários [a injustiça (*adikía*), a desconfiança e a infidelidade (*pseudés*) e a sedução mentirosa (*apáte*)]. Nesta medida, *Diké* revela aos homens o que é em essência (e o que estaria escondido na dimensão do Hades), especialmente quando atua sobre as relações humanas, fazendo com que emerja o que é porque é, e não o embuste, o falso, o mentiroso, a imagem parca e translúcida da verdade.

Somente com o evoluir histórico é que a significação mítica da justiça foi cedendo lugar a outras concepções do justo, que chegará a ser confundido entre os sofistas com a vontade daquele que faz as normas políticas (*nómos*). Entre a crença mitológica nos deuses que presidem o Olimpo e seu poder sobre a ordem e a justiça do *kósmos*, no período homérico, e as concepções mais recentes de justiça, no

(21) Cf. Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p. 362-363.

(22) Referindo-se ao termo *alétheia*: "é uma palavra que se relaciona com três forças positivas: a justiça (*dike*), a confiança e fidelidade (*pístis*) e a doce ou suave persuasão (*peithó*). Personificadas, são três deusas ligadas à verdade e à luz; em oposição a elas, no campo do esquecimento/erro/engano/mentira, que é o mundo escuro da *Léthe*, estão três outras forças: a injustiça (*adikía*), a desconfiança e a infidelidade (*pseudés*) e a sedução mentirosa (*apáte*)" (Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, p. 38).

período arcaico, e, posteriormente, no período clássico, um salto bem acentuado no sentido da laicização da idéia do justo e do injusto.

Com tais modificações, o conceito divinizado da justiça como *thémis* perdeu seu conteúdo de princípio coordenador da vida humana por concessão divina. Uma nova ordem pública exigiu uma nova configuração à justiça, adequada às novas exigências sociais, o que é fruto próprio de uma civilização que se organiza na técnica, no comércio, na política, no governo das coisas comuns da *pólis*. O advento do vocábulo *dikaíosyne* passa a ser a tradução desta vertiginosa mudança de concepções na sociedade grega.

O termo *diké*,<sup>23</sup> apesar de surgido provavelmente à mesma época do termo *thémis*, assume, com as modificações da civilização grega, uma carga de significação específica, revelando seu sentido como igualdade, como cumprimento da justiça, como bom julgamento, assumindo uma conotação social de grande relevo quando do surgimento dos primeiros movimentos sociais em oposição às injustiças que sulcavam abruptas diferenças entre os grupos sociais, as classes dominantes e as classes camponesas. Neste sentido, ampla contribuição foi dada pelo poeta do povo, Hesíodo,<sup>24</sup> responsável pela exaltação do

<sup>(23)</sup> A respeito das diferenças semânticas entre os termos *thémis* e *diké*: "The one, *thémis*, is specialized to man, the social conscience, the other is the way of the whole is the way of the whole world of nature, of the universe of all live things. The word *diké* has in it more life-blood, more of living and doing; the word *thémis* has more of permission to do, human sanction shadowed always by *tabu*; *fas* is unthinkable without *nefas*" (Harrison, *Themis: a study of the social origins of greek religion*, 1989, p. 516).

<sup>(24)</sup> A respeito das diferenças conceituais entre a *Dike* homérica e a hesiódica: "O *Dike* de Hesíodo contém uma elevada concepção moral do comportamento correto; mas falta-lhe algo no sentido da obrigação recíproca consciente entre as diferentes classes e indivíduos, característica da visão de Homero. Nesse contexto, a ética da justiça de Hesíodo é, paradoxalmente, mais aristocrática do que a de Homero. Seu conceito de *dike* não é um apelo à genuína colaboração harmoniosa entre os diversos setores da comunidade; não desafia o direito do proprietário de terras de usufruir o monopólio do poder; de fato, aceita como fato natural que a *pólis* (a palavra começa a ser usada por Hesíodo no sentido clássico) prospere ou sofra como resultado direto dos atos da aristocracia. A esperança de melhorias positivas se baseia somente na possibilidade de que os senhores vejam a luz oriunda de *Diké* e pautem seu comportamento por essa luz de justiça, em suas relações com os membros da comunidade subordinada" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 11).

trabalho, do esforço e dos valores populares ligados ao modo campesino devida.<sup>25</sup>

Perceba-se que o processo de transformação da idéia de justiça entre os gregos corresponde a um movimento de passagem, contínua e lenta, entre os vocábulos *thémis*, *diké* e *dikaosýne*. Se a justiça estava depositada sobre a autoridade de *thémis*, atribuída pelas próprias mãos de Zeus aos dirigentes e governantes, como investidura divina e sagrada, significando o bom conselho ungido sobre o que é humano, com sua passagem para *diké*, constrói-se um novo baluarte da realização material de um maior igualitarismo, na medida em que não somente *diké* assume um sentido de justiça mais próximo e igualitário, como poder humano de decisão sobre as coisas humanas, como também se dessacraliza e destrona, como desafio, a autoridade de *thémis*.

Assim é que para uma nova ordem política, econômica, cultural e social, *diké* revelou-se a melhor concepção para revestir os anseios e ideais populares. Tornou-se, ademais, princípio-motor para a reivindicação de modificações na estrutura político-administrativa da cidade (*pólis*). Tal significado encontrou fundamentos na própria conceituação mitológica do termo, que representa a deusa responsável pelo embate contra as forças de Éris (discórdia), Bia (a violência) e Hybris (imoderação), na implantação da ordem sobre a Terra.<sup>26</sup>

Não apenas voltou-se, tal movimento, contra as diferenças sócio-econômicas, mas, também, contra o arcabouço jurídico imperante. A inexistência de leis escritas era permissiva de toda espécie de abuso por parte dos magistrados que julgavam e se socorriam dos costumes, das tradições, do que estava dado pela tradição ancestral e que assim deveria ser (em Homero, “*e thémis esti*”), da “vontade dos deuses”. Ampliaram-se as reivindicações pela positivação das leis, fato que constituiu um primeiro passo no sentido da contenção do arbítrio e da

<sup>(25)</sup> *Id.*, *ibid.*, vol. I, pp. 75 a 93 e 121 a 123.

<sup>(26)</sup> Luís Fernando Coelho, *Introdução histórica ao direito*, 1977, p. 33.

distribuição efetiva da justiça no seio da sociedade. Consolidada a legislação, ter-se-ia vitória promulgada a favor da proteção da igualdade. Desta forma é que as primeiras leis foram obtidas no governo de Drácon (séc. VII), mas foi com Sólon, entre o final do séc. VII e início do séc. VI a.C., que se buscou a realização do ideal encarnado no termo *diké* e consagrado na literatura hesiódica.<sup>27</sup>

Assim, ampliando e dando ensejo à materialização dos anseios do representante popular no espaço poético-literário, Sólon combateu a discórdia social e introduziu a igualdade entre os integrantes da sociedade, um dos três pressupostos da forma democrática de governo. A Ordem e o Direito tornaram-se elementos de primordial importância no governo instituído por Sólon, estadista, legislador, pensador e poeta que compõe a parte mais nobre da tradição helênica. Foi a medida *métron* o baluarte de todo o seu governo, uma vez que realizou o equilíbrio social procurando estabelecer a harmonia entre os interesses classiais antagônicos e favorecer o desenvolvimento de uma classe média forte, assim como de toda a sua obra intelectual, de cunho notadamente político-moral. Foi com Sólon também que se efetivou a subsunção do homem à *pólis*, erigindo-se, desde então, a verdadeira responsabilidade cívica dos indivíduos participantes da conjuntura político-social. Sabedoria e astúcia política ligam-se ao nome deste governante, que não só idealizou, enquanto pensador, como realizou, enquanto governante, por meio de legislação, as modificações necessárias para a seqüência do desenvolvimento da sociedade na busca do governo democrático.

A princípio em estreita conexão com a religião, como sagradas emanções da tradição que unia não só os homens em torno do culto do lar, mas, também, em torno do culto da cidade e de seus deuses,<sup>28</sup> a legislação, ao ganhar a forma escrita sob o governo de Drácon, tornou-se princípio de conduta ao qual passou-se a atribuir as qualidades da imutabilidade e da inderrogabilidade, representação

<sup>(27)</sup> Neste momento, “a força e a justiça fizeram-se aliadas” (Morrall, 1985, p. 13).

<sup>(28)</sup> Fustel de Coulanges, *A cidade antiga.*, vol. I, p. 290.

própria do espírito da cidade corporificado num conjunto racional de preceitos. A dinamização da vida política, ensejando modificações estruturais intensas, deu margem à transformação do sagrado em profano; aquilo que era cognoscível, de início, apenas pelos sacerdotes, laicizou-se, passando para o domínio do legislador (*nomothétos*) e, posteriormente, para o domínio do corpo de cidadãos: o poder de controlar as instituições da *pólis*. Da sacralidade à objetividade, ocorreu uma mutação: a inviolabilidade foi substituída pela derogabilidade da lei (*nómos*).

### 3. OS FRAGMENTOS DE JUSTIÇA NOS TEXTOS E NA DOXOGRAFIA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

O estudo dos fragmentos de justiça dos pré-socráticos (fragmentos conservados) é possível de ser empreendido, na medida em que se consideram, além dos textos propriamente ditos, os testemunhos antigos de seus pensamentos e reflexões.<sup>29</sup> Na passagem da fase oral à fase escrita da cultura grega, que se dá com Anaximandro (os ensinamentos de Tales de Mileto eram orais), pode-se dizer que ocorre uma importante mutação dos modos de conservação das práticas reflexivas. Também a este tempo (séc. VI a.C.), a cultura racional, desvinculada dos paradigmas mitológicos, inicia sua tarefa de orientação social, dando suas primeiras contribuições para a formação das leis que contribuiriam para erigir as novas estruturas básicas do meio político que haveria de encontrar seu esplendor no século de Péricles (V a.C.). O nome do filósofo apareceu associado ao nome do legislador. Atualizou-se o conceito de justiça como realização palpável da atividade

<sup>(29)</sup> Testemunhos em Platão, Aristóteles, Simplicio, Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alexandria, Hipólito, Diógenes Laércio, Estobeu, Marco Aurélio, Estrabão, Plotino, Porfírio, Jâmblico, Socião, Satyros, entre outros. Também contribuem para esta reconstrução a crítica moderna (reconstrução filológica ou hermenêutica), entre textos de filosofia (principalmente, Hegel, Nietzsche e Heidegger) e textos de filologia (principalmente, Zeller e Diels).

humana; passou o homem a figurar como ser ativo e responsável por cunhar seu destino, não ser passivo diante da vontade divino-transcendental e mítica como no período precedente.

Aos poucos também, a proeminência dada aos oráculos, às adivinhações, à leitura da vontade dos deuses, perde terreno para um novo esboço de saber, que haveria de se inscrever como um substituto à cultura do mítico, e este saber ganha o nome de filosofia (*philosophía*), por obra e arte de Pitágoras de Samos. O filósofo, neste momento, não se confunde com o errante e eremita, com o mago ou com o amigo das pitonisas e oráculos, mas torna-se figura pertencente à vida política (Anaximandro de Mileto),<sup>30</sup> enfim, um atuante e ativo membro da *pólis* que encontra na *ágora* o lugar de manifestação de seu pensamento, introduzindo-se aí até mesmo como um reformador capaz de, pela razão, intervir sobre o social, servindo como uma espécie de guia da vida coletiva, inclusive dando leis ao povo. Apesar da imagem falseada que se faz dos pré-socráticos – vinculada à imagem, trazida no *Teeteto* de Platão, da escrava trácia que teria rido de Tales de Mileto que andava distraído das coisas do mundo ao se dedicar às coisas do céu, e teria caído num buraco –, é importante verificar que o que é comum ao pensamento pré-socrático é a preocupação com a vida humana mais concreta, inserida, no entanto, dentro de uma ordem cosmológica (*kósmos*) maior que a própria ordem da cidade (*pólis*), e isto vem revelado não somente pela atuação concreta destes filósofos em assuntos políticos e legislativos, mas especialmente pela linguagem de que utilizam, carregada que está de metáforas jurídicas, aforismos e significações extraídas da vida política, da vida cívica, da vida em comum.

Por isso, *diké*, termo já em voga e de maior uso vulgar que outro qualquer para significar justiça, e não *thémis* ocupa o lugar

---

<sup>(30)</sup> Anaximandro de Mileto foi o primeiro filósofo a escrever seus pensamentos. Esta passagem da expressão oral para a escrita representou uma grande mudança para o meio intelectual, dado que pessoas não integrantes do hermético grupo dos iniciados poderiam ter acesso às idéias propugnadas pelo pensador.

terminológico necessário para designar a ordem do cosmos, a esfera das leis que cumprem a função de dar conjunção ao todo universal. Por isso, apesar de ser algo comum a todos os pré-socráticos a reverência cosmológica e o problema da *phýsis* (existe uma ordem justa natural cosmológica), herança do período mitológico (apesar do pensamento racional), é no termo *diké* que haverão de encontrar a palavra adequada para se referir à justiça, pois *diké* vem do verbo *deíknymi*, que significa proferir um julgamento, atribuir ou pedir a justiça, ou, também, ser acusado pela justiça, agir em justiça, sofrer a sanção da justiça ou a imposição da pena de caráter imperativo.<sup>31</sup>

Assim é que se pode perceber o nítido processo de humanização da própria idéia de justiça, na passagem da era homérica à era arcaica, que, de autoritária delegação de Zeus aos corruptíveis seres que habitam o mundo sublunar, por força da *thémis* dada a alguns, foi se tornando propriedade típica e atribuição da deliberação dos legisladores. O homem, de inerte e irresponsável instrumento da vontade divina, tornou-se, além de realizador da justiça através de sua atividade, motor de toda a vida social por meio de sua energia e de sua inteligência, não dissociadas do respeito à esfera celestial e de um certo apego à própria tradição mitológica.<sup>32</sup>

### 3.1. Escola jônica: cosmologia e justiça

O primeiro fragmento propriamente filosófico, no Ocidente, de que se tem notícia que faça menção a *diké* é de autoria de Anaximandro.<sup>33</sup> O curioso é que isto não faz deste pensador nem um nome corrente nos estudos jusfilosóficos, assim como não se pode

<sup>(31)</sup> Sigo a interpretação de Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, p. 40.

<sup>(32)</sup> "La idea de justicia, que en Homero apenas contrastaba sobre la realidad de que nacía, es ya una posibilidad de realización mediante la actividad humana" (A. Sanchez de la Torre, *Los griegos y el derecho natural*, 1962, p. 34).

<sup>(33)</sup> Anaximandro de Mileto (610-547 a.C.), da Jônia, autor do primeiro livro de filosofia em língua grega (*Sobre a natureza*).

dizer que se trate efetivamente do primeiro pensador a ser destacado dentre os pré-socráticos. Anteriormente a Anaximandro, conhece-se a importância e a significação do nome de Tales de Mileto<sup>34</sup> para a cultura grega, bem como para a filosofia antiga de modo geral, algo de que Aristóteles nos dá notícia.<sup>35</sup> De qualquer forma, fica claro que a filosofia nasce na Jônia, e isto porque a organização da *pólis* latente conferia as condições necessárias para este movimento do espírito humano.<sup>36</sup>

Neste fragmento de Anaximandro (“... Princípio dos seres... ele disse que era o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois, concedem eles mesmos *justiça* e deferência uns aos outros pela *injustiça*, segundo a ordenação do tempo”),<sup>37</sup> constata-se a tendência geral do pensamento grego pré-socrático, de busca de explicação das coisas a partir de um princípio único (os opostos em relação de contradição permanente), a exemplo do que já havia sido feito pelo pensamento de Tales (água), num esforço de superação do sensível em direção a algo superior e primeiro.<sup>38</sup>

Percebe-se também o quanto a idéia de uma unidade dos contrários é possível, desde a perspectiva em que ambos atuem num movimento permanente, no sentido da realização de uma espécie de lei que governa o *kósmos*, onde tudo se ordena de conformidade com este

<sup>(34)</sup> Tales de Mileto (625-558 a.C.), da Jônia, na Ásia Menor, primeiro filósofo de que se tem notícia no Ocidente, de cuja filosofia oral não se poderiam ter guardado registros escritos, desenvolveu uma doutrina na qual considera a *água* como o princípio de tudo, no duplo sentido de que dela tudo se origina, assim como dela tudo se compõe (seus diversos estados permitem entrever esta sua disposição). O princípio do úmido é, sem dúvida nenhuma, sinônimo de fertilidade, esta mesma que seria a geratriz de todas as coisas.

<sup>(35)</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 b, 6.

<sup>(36)</sup> Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia*, 1994, ps. 38-40.

<sup>(37)</sup> Fragmento extraído da *Física* de Simplicio (24,13), in *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (Os pensadores), 1996, p. 50.

<sup>(38)</sup> “El principio originario que establece Anaximandro en lugar del agua de Tales, lo ilimitado (*ápeiron*), muestra la misma osadía en traspasar los límites de la apariencia sensible” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, ps. 179-180).

princípio, e nisto há ordem, há certeza, há regularidade, e, acima de tudo, há *justiça (diké)*.<sup>39</sup> Esta reflexão pertence à cosmogonia dos opostos, parte da mecânica de funcionamento do sistema cósmico concebido por Anaximandro como iniciado a partir do indeterminado (*ápeiron*),<sup>40</sup> ou seja, à sua doutrina segundo a qual o universo se governa pelo equilíbrio entre os opostos, ao modo de compensação entre úmido e seco, entre quente e frio, e, inclusive, entre justo e injusto.<sup>41</sup>

Ou seja, a relação dos contrários define, exemplarmente, a partir de uma metáfora, a ordem das coisas, como uma realização do *justo*. De certa forma, a idéia de justiça aqui já contém em si o princípio de funcionamento do *kósmos* (conjunto de coisas de coisas sujeitas a ordem e justiça),<sup>42</sup> fazendo-se, através de suas regras, com que se realize o equilíbrio do todo que deve presidir à organização dos

<sup>(39)</sup> “O primeiro uso da *diké* num contexto filosófico ocorre no único fragmento existente de Anaximandro (Diels 12B1) onde se requer os elementos (*stoicheia*), que são forças naturalmente opostas, que façam uma reparação (*diké*) uns aos outros pela sua mútua transgressão no processo da *gênesis-phthora*. Os limites que aqui são violados não são os de uma sociedade humana mas os da ordem implícita no mundo visto como um *kosmos*, isto numa era em que a descontinuidade entre o mundo físico e a vida humana ainda não havia surgido. Nota-se uma correção em Heráclito (frg. 80): a luta entre os elementos não é, como Anaximandro queria, uma espécie de injustiça que exige compensação, mas a ordem normal das coisas, a tensão dos opostos que é a realidade da existência” (Peters, *Termos filosóficos gregos*, 2. ed., 1983, p. 54).

<sup>(40)</sup> Vide a respeito a profunda lição sobre o *ápeiron* de Anaximandro em Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p. 257 e ss.

<sup>(41)</sup> “Anaximandro explica el constante intercambio entre sustancias opuestas mediante una metáfora legalista, tomada de la sociedad humana: la prevalencia de una sustancia a expensas de su contrario es ‘injusticia’; acontece, entonces, una reacción mediante la inflicción de castigo, que restaura la igualdad – algo más que la igualdad, puesto que el infractor se ve también privado de parte de su sustancia original – que se la da a la víctima, además de la suya propia, lo que, a su vez (podría inferirse), conduce a *kóros*, al hartazgo por parte de la primera víctima, que, entonces, comete injusticia contra el agresor inicial” (Kirk, Raven Schofield, *Los filósofos presocráticos*, 2. ed., 1994, p. 180). También: “Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante el tribunal” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 181).

<sup>(42)</sup> Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 181.

elementos e seres entre si. Neste fragmento, justiça é sinônimo de equilíbrio, mas de um equilíbrio pendular, que se dá na ordem do todo, não necessariamente na justiça ponderada e métrica de cada situação. Isto quer dizer que, por exemplo, uma situação de extrema injustiça (parricídio) não é justa por si e isoladamente, mas que, na ordem das coisas, é restabelecida por uma outra força contrária (pena), seu oposto, quando *diké* aparece. A *injustiça* também por si, olhada nesta perspectiva, deve aparecer como algo que pertence à ordem maior do justo, pois, de algum forma, segundo este mesmo princípio cósmico, num relacionamento recíproco de todas as coisas entre si, há ordem mesmo na injustiça (“... pois, concedem eles mesmos *justiça* e deferência uns aos outros pela *injustiça*...”). *Diké* aqui não depende somente da vontade dos homens, ou da justiça dos tribunais ou da ordenação das leis decretadas pelos governantes, mas é força que movimenta eternamente o movimento e o intercâmbio das coisas entre si.<sup>43</sup>

Não há separação, portanto, entre a ordem dos fenômenos causais-naturais e a ordem dos fenômenos ético-sociais; tudo indica que há uma transposição efetiva da noção de culpa-responsabilidade das relações ético-jurídicas para a esfera das relações físico-naturais, na medida em que o fragmento revela uma interconexão mais do que lógica, revela uma implicação ético-jurídica ao nível do físico natural, a ponto de o *kósmos* vir-se a revelar na base deste movimento, onde o mecanismo da causa-e-efeito funciona como instrumento do equilíbrio geral das coisas entre si.<sup>44</sup>

Isto tudo já é mostra suficiente do hermetismo e do significado profundo que a reflexão de Anaximandro havia trazido à tradição grega,

<sup>(43)</sup> “La idea de Sólon es ésta: la *Diké* no es dependiente de los decretos de la justicia terrestre y humana; no procede de la simple intervención exterior de un decreto de justicia divina como ocurría en la antigua religión de Hesíodo. Es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. Sin embargo, su inexorabilidad es el castigo de Zeus, el pago de los dioses. Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 181).

<sup>(44)</sup> Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 182.

Revelando dados já impressos o traçado geral das práticas míticas, bem como nas crenças gerais espalhadas na cultura grega mais arcaica. Além de seu legado reflexivo, tem-se notícia de Anaximandroter formado também uma escola de pensamento, sendo conhecido o nome de seu discípulo, Anaximenes de Mileto.

A escola jônica ainda ganha caudal com a representativa figura de Heráclito de Éfeso, este que se torna um dos mias notáveis, apesar de sua obscuridade, dentre os pré-socráticos, e que proclama que a todos é dado o dom de se auto-conhecer, mesmo antes da famosa sentença de Sócrates (“A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmos e pensar sensatamente”). Sua principal doutrina, baseada na idéia de que não se pode banhar duas vezes no mesmo rio, afirma a fluidez do ser (que apesar de sua pluralidade fluída mantém assim sua unidade estável), na medida em que um certo estado de vir-a-ser permanente define de modo definitivo a qualidade das coisas. E, não fossem estas coisas, sequer justiça haveriam de ter conhecido os homens, na medida é que estar o tempo todo em constante movimento, revela aos homens o que é cada coisa, e nesta ordenação (onde os contrários se encontram em luta, e as coisas empíricas não encontram permanência), lhes faz conhecer justiça (“Nome de justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas)”).

---

Anaximenes de Mileto (585-528a.C.), da Jônia, Ásia Menor, de quem se tem pouca notícia, além de ter sido discípulo de Anaximandro e ter-se dedicado à meteorologia. Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.), da Jônia, celebrizou-se com uma das doutrinas cuja significação melhor produziu eco dentre os filósofos pré-socráticos, especialmente considerada sua idéia de que não se nada no mesmo rio duas vezes e de que tudo (o ser) flui permanentemente [“Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se”], tendo escrito uma obra intitulada *Sobre a natureza*, restando de seu pensamento algo em torno de mais de 130 fragmentos. Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Estobeu, Florilégio, V, 6, in Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários (Os pensadores), 1996, ps. 138-150 (para todas as citações a seguir).

Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Clemente de Alexandria, Tapeçarias, IV, 10.

E, neste fluxo, guerra e combate consentem, permitem, favorecem e realizam justiça (“A guerra é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros homens”);<sup>49</sup> somente na luta existe *diké*, e não fora dela, e não sem ela, e não apesar dela.<sup>50</sup> A força simbólica de *diké* aqui encontra uma espécie de fulgor natural, que tudo perpassa, que controla suavemente o rumo e o destino das coisas, de modo a que a imperturbabilidade do ciclo das coisas se mantenha permanentemente conservado, graças a *Diké* e às suas ajudantes, as *Erinis*.<sup>51</sup>

A visão que guardam os homens da justiça não é a mesma que Deus dela guarda, na medida em que aos olhos humanos muito do que é visto como injusto, pode estar sendo a realização de justiça (*diké*) (“Para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam (como) injustas, outras (como) justas”).<sup>52</sup> Independente disto, a lei que vem colocada como ditame humano, servindo à cidade, esta deve ser respeitada e conservada, como instrumento para a conservação da ordem das coisas. Ela assume um caráter tão importante na Grécia antiga de modo geral, um caráter até mesmo sagrado e inviolável – o que o levará mais tarde Sócrates a uma morte em que proclama a inviolabilidade da lei em defesa do que é comum (*koinón*) – que chega a assumir em Heráclito um caráter pétreo, a ponto de se poder extrair da metáfora da muralha o seu sentido para o conjunto do povo (“É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas”).<sup>53</sup>

<sup>(49)</sup> Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Hipólito, Refutação, IX, 9. Ou, nesta versão: “É preciso saber que a guerra é o comum, a justiça é discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Orígenes, Contra Celso, VI, 42).

<sup>(50)</sup> “En Heráclito la lucha se convierte simplemente en el ‘padre de todas las cosas’. Sólo en la lucha aparece *Diké*” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 204).

<sup>(51)</sup> “Por último, todo procede según rigurosa legalidad. “El Sol no rebasará su carrera, y si lo hiciere, sabrían encontrarle las *Erinis*, ayudantes de *Diké*” (frag. 94). *Diké* es aquí la ley natural, y las *Erinis*, como ya en la *Ilíada*, sus ayudantes (II., 19, 418)” (Nestle, *Historia del espíritu griego*, 1987, p. 62).

<sup>(52)</sup> Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Porfírio, Questões homéricas, *Ilíada*, IV, 4.

<sup>(53)</sup> Heráclito de Éfeso, *Fragmento*, Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, IX, 2.

### 3.2. Escola eleata: ontologia e justiça

A escola eleata, que se abre com Xenófanés de Colofão,<sup>54</sup> cuja crítica às tradições politeístas gregas, advindas da poética e da mítica, lhe faz deduzir a existência de um Deus único, onipotente, destituído de características humanas (principalmente das paixões humanas), cria uma certa contrariedade à forte tradição de culto antropomórfico dado aos deuses desde tempos remotos na cultura grega. Se esta sua marca se transmite à sua escola, será com Parmênides<sup>55</sup> que esta tradição haverá de se tornar cegamente fundamental, numa luta filosófica que se erguerá em direção contrária aos pensamentos de Pitágoras (dualismo) e de Heráclito (fluidez), e a ser sustentada lógica e dialeticamente por outro discípulo da escola, Zenão de Eléia.<sup>56</sup> Com Parmênides, pode-se dizer, se inicia a *onto-logia* (Nietzsche chegará a afirmar, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, que na filosofia de Parmênides “preludia-se o tema da ontologia”), o estudo do ser, este que é considerado eterno, uno, único, imóvel e indestrutível e pleno.<sup>57</sup>

Assim, parece que a visão dos homens confunde-se com a opinião que têm sobre os fenômenos que são capazes de ver, de enxergar, de descrever e de compreender, mas ao verem, vêem apenas parte do Ser. Por isso é que o ser é descrito como algo mutável, em

<sup>54</sup> Xenófanés de Colofão (570-528 a.C.), da Jônia, escrevia em verso e pregava de modo errante seu pensamento, restam-nos trechos de suas elegias, sátiras e paródias, que revelam o caráter ácido de sua especulação, bem como as suas críticas aos poetas Homero e Hesíodo.

<sup>55</sup> Parmênides de Eléia (530-460 a.C.), considerado discípulo de Xenófanés, é autor de um poema – a forma do filosofar através do poema é inédita na literatura grega de então – intitulado *Sobre a natureza*, de cuja integralidade do texto original restam alguns trechos.

<sup>56</sup> Zenão de Eléia (504-? a.C.), de Eléia, discípulo de Parmênides, deixou alguns escritos (*Discussões*, *Sobre a natureza*, ...), e é reconhecido por Aristóteles como o verdadeiro iniciador do pensamento lógico e como criador da dialética (método utilizado para contrapor teses e demonstrar sua contraditoriedade recíproca).

<sup>57</sup> Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 1994, ps. 73-74.

permanente fluxo heraclitiano, em profunda divisão pitagórica. Mas, é exatamente *Diké* que permite, no poema *Sobre a natureza* (“..., destes, Justiça de muitas penas tem chaves alternantes...”), que Parmênides tenha acesso a uma verdade (*alétheia*) que não consta da dimensão de compreensão humana vulgar (*dóxa*). Esta permanência, esta estabilidade, esta segurança, esta inabalável estrutura que paira acima da compreensão vulgar (“... como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas, para os quais ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo...”),<sup>58</sup> e que, ao mesmo tempo, a tudo governa, na lisonjeira distância do que está acima do reino das coisas que são governadas pela vida e pela morte, pela gênese e pelo desaparecimento (*gênesis - pthôra*), pelo permanente devir da mutação (“Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira”),<sup>59</sup> é que descrevem a certeza do império do justo.<sup>60</sup> Mais que isto, em Parmênides e seus sucessores,<sup>61</sup> necessidade, destino e justiça se somam como conceitos, como exigências lógicas da própria existência do Ser.<sup>62</sup>

### 3.3. Escola pitagórica: dualismo numérico e justiça

O hermetismo pré-socrático é uma espécie de marca que acompanha a aura sob a qual se escondem as figuras mais legendárias da cultura grega, entre as quais se encontra Anaximandro, da escola

<sup>(58)</sup> Parmênides, Fragmento, Simplicio, Física, 117, 2.

<sup>(59)</sup> Parmênides, Fragmento, Platão, Sofista, 237 A.

<sup>(60)</sup> Esta interpretação pode ser extraída da leitura de Jaeger: “La *Diké* de Parménides, que mantiene apartado del Ser todo devenir y todo perecer y lo sostiene persistente e inmóvil en sí mismo, es la necesidad implícita en el concepto del Ser, interpretada como aspiración del ser a la justicia” (Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 197).

<sup>(61)</sup> Além de Zenão, Melisso (444-?a.C.), de Samos, no Mar Egeu, é reconhecido por sua atividade política, tendo-se notícia de um poema seu (*Sobre a natureza*), tratando-se de um pensador que dá continuidade à reflexão de Parmênides.

<sup>(62)</sup> Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 1994, ps. 83-83.

jonica, mas também Pitágoras,<sup>63</sup> a quem se pode atribuir grande responsabilidade pela difusão de uma espécie de prática iniciática marcada a um só tempo pelo místico e pelo filosófico (esta prática funda a escola pitagórica em Crotona). A escola fundada por Pitágoras e os discípulos por ele iniciados deverão de ser profundamente influentes, em primeiro lugar, sobre a cultura e a política locais, e, em segundo lugar, na cultura grega posterior, inclusive clássica e helênica, repercutindo até mesmo de modo direto sobre os pensamentos platônico e aristotélico.

É certo que esta influência se estenderá para incluir também uma importante repercussão na concepção de justiça (*Diké*) dos filósofos do período socrático,<sup>64</sup> que, a partir da doutrina dualista dos números como tradução da essência do ser (existe a pluralidade dos existentes e a existe a unidade dos números), passa a ser entendida como *tetráktis*, envolvendo proporcionalidade e simetria para sua mais acabada definição.<sup>65</sup> O próprio simbolismo do número quatro para a doutrina pitagórica incorpora-se à idéia de justiça (*diké*), uma vez que tanto pela multiplicação, como pela somatória das díades ( $2+2=4$  ou  $2 \times 2=4$ ), obtém-se a *tetraktys*.<sup>66</sup>

---

Pitágoras de Samos (580-497 a.C.), tendo fundado em Crotona uma comunidade de discípulos e iniciados, pregou sua filosofia como uma religião, é perseguido politicamente por provocar agitação política na cidade, e se refugia em Metaponto, não deixando obra escrita de que se tenha notícia, mas provocando grande expansão do pitagorismo pelo mundo conhecido, o que determinará toda uma corrente de discussões na Grécia Antiga.

) "A contribuição pitagórica foi aproveitada por Aristóteles, na classificação da justiça, em distributiva, corretiva, e comutativa, por Dante Alighieri, ao formular a clássica e famosa definição do direito, baseada na noção de *proportio* e, certamente, inspirou Beccaria, no remate de sua obra *Dos delitos e das penas*, quando se refere à proporcionalidade que existe, necessariamente, entre delito e pena" (Cretella Junior, *Curso de filosofia do direito*, 2 001, p. 94).

Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1953, p. 184.

"La igualdad venía representada por el número 3, por ser igual a los números que le anteceden ( $1+2$ ). La igualdad está también en el número 4, por otra razón: porque está compuesto de dos números iguales.

De la representación geométrica del número 4 obtienen los pitagóricos que lo próprio de la justicia es la reciprocidad e la igualdad (y a que los lados y los angulos de un cuadrado son iguales y se corresponden con los contrários). Así es como el cuadrado es modelo de armonía, porque lo forman unos mismos números, tanto si se los suma como si se los multiplica. Por tanto, la justicia no es sólo igualdad, sino doble igualdad (Luego, Aristóteles dirá que la igualdad de la justicia puede ser aritmética o geométrica)" (Sanchez de la Torre, *Op. cit.*, p. 44).

De acordo com a doutrina de Pitágoras, a justiça era entendida a principal das virtudes, algo que será profundamente absorvido pela teoria platônica, além de ser concebida como igualdade. A teoria numérica pitagórica entendia que a idéia de justiça podia se expressar ou pela tríade (3) ou pela *tetraktys* (4), especialmente esta última, representação da *omónoia*, harmonia dos contrários existente entre os lados do quadrado ( $1=1$  em  $\square$ ). Para a doutrina pitagórica, a perfeição desta equação numérica da justiça pode ser demonstrada em se considerando a somatória dos elementos que formam a primeira *tetraktys* ( $1+2+3+4 = 10$ ), sendo que o número dez é considerado o símbolo da máxima perfeição na escala numérica decimal, símbolo do infinito.

Esta concepção vem a desaguar, posteriormente, no texto da *Ética a Nicômaco* (1131 a, 29), de Aristóteles, onde a justiça distributiva é definida como igualdade de caráter proporcional, construída a partir de um critério do tipo geométrico,<sup>67</sup> observando-se a proporcionalidade da participação de cada qual no critério eleito pela constituição. Nesta relação, há uma proporção a ser observada entre as quatro partes relacionadas, ou seja, dois sujeitos e dois objetos, todas estruturadas a partir de uma relação matemática, em que o primeiro termo está em direta relação de proporcionalidade com o terceiro, ao mesmo tempo em que o segundo assim se encontra frente ao quarto termo ( $A:B=C:D$ , onde  $A+C=B+D$ ).

As diversas investidas de Pitágoras sobre diversos campos de conhecimento renderam-lhe críticas que reduziram sua figura a uma espécie de cultuador de todos os temas, dos números aos rituais de iniciação, da música do universo às fórmulas matemáticas. No entanto, a doutrina pitagórica fundiu-se a uma longa tradição, radicando-se indiretamente na cultura posterior dos gregos (Platão e Aristóteles, por

<sup>67)</sup> (*Eth. Nic.*, 1131 b, 11/ 12). "À la notion simple de l'égalité, qui apparaissait dans l'idéal d'*isonomie*, se substituent des conceptions plus savantes: on distingue, on oppose égalité arithmétique et égalité géométrique ou harmonique. En fait, la notion fondamentale est devenue celle de proportion..." (Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, 1965, pp. 171 e 172).

exemplo), e, também, solidificando-se na continuação de diversos discípulos que lhe deram enfático prosseguimento aos ensinamentos da escola. Filolau de Crotona (Séc. V a.C.),<sup>68</sup> a quem se liga o nome de Árquitas de Tarento,<sup>69</sup> é um destes a quem se atribui, inclusive, uma hermética frase, a respeito de um dualismo fundamental, que haverá de marcar o pensamento platônico, qual seja: “Mas testemunham também os antigos teólogos e adivinhos que por certas punições a alma está ligada ao corpo e, como num túmulo, nele está sepultada”.<sup>70</sup>

### 3.4. Escola da pluralidade: atomismo e justiça

Os pensadores da escola da pluralidade serão aqueles que haverão de se opor à unidade originária do ser (nem o número de Pitágoras, nem a água de Tales, nem a unidade de Parmênides), substituindo-a pela multiplicidade originária do ser (os átomos de Demócrito, os elementos de Empédocles, as sementes de Anaxágoras).<sup>71</sup> São eles pensadores com diversas concepções, como Empédocles<sup>72</sup> e Anaxágoras,<sup>73</sup> mas cuja representatividade para a discussão do

---

Filolau, séc. V a.C., pitagórico de Crotona, mestre de Demócrito, de quem se tem pouca notícia e remotos fragmentos.

Árquitas de Tarento (400-365 a.C.), discípulo de Filolau, de Crotona, foi governador de Tarento, é considerado iniciador das teorias mecânicas, e de sua obra restam apenas fragmentos (*Harmonia, Diatribes*).

Filolau, Fragmento, Clemente de Alexandria, Tapeçarias, III, 17, in *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários (Os pensadores)*, 1996, p. 208.

Cf. Chauí, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 1994, p. 87.

Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.), na Sicília, defende a tese dos quatro elementos constitutivos da unidade do ser (água, ar, terra e fogo), sem deixar de considerar sua fluidez empírica, dizendo que os elementos se separam ou se repelem pela relação amor/ódio, tendo deixado dois poemas (*Sobre a natureza, Purificações*).

Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.), da Jônia, tem um escrito *Sobre a natureza*, tendo sido importante ativista enquanto ligado a Péricles e tendo fundado a primeira escola filosófica de Atenas.

problema da justiça se fará recair sobre os atomistas, Leucipo<sup>74</sup> e Demócrito,<sup>75</sup> aqueles que tratavam da *phýsis* como sendo o átomo (*átomos* – o indivisível), relevando-se em especial as reflexões e sentenças deste último, considerado um filósofo de transição, exatamente porque já contemporâneo dos sofistas,<sup>76</sup> representando a passagem entre a cultura cosmológica dos filósofos pré-socráticos e a cultura ético-política dos filósofos socráticos.

Como filósofo pré-socrático, Demócrito haverá de pensar na *phýsis* das coisas (o átomo) e haverá de localizar as coisas num todo, num *kósmos*, dado pela relação entre o vazio e os átomos e o arranjo destes entre si, cuja ordem é fundamental para a harmonia das partes. Este *kósmos* ordenado pode ser enxergado em sua concretização refletido nesta sentença: “Ceder à lei, ao chefe e ao mais sábio é pôr-se em seu lugar”.<sup>77</sup> Isto significa que esta mesma sentença, além de revelar uma espécie de subserviência de Demócrito às antigas e tradicionais crenças gregas, já o coloca também entre aqueles filósofos do período socrático, para os quais as preocupações com a ordem do

<sup>74</sup>) Leucipo de Mileto (500-430 a.C.), provavelmente discípulo de Zenão, é considerado por Aristóteles o criador da doutrina dos átomos, depois aprofundada por Demócrito, tendo escrito duas obras (*A grande ordem do mundo; Sobre o espírito*).

<sup>75</sup>) Demócrito de Abdera (460-370 a.C.), notável atomista, que é discípulo de Leucipo, escreveu muitas obras (cerca de noventa) das quais restam apenas algumas (*Pequena ordem do mundo, Do entendimento...*), mas cujos vários fragmentos (apesar da controvérsia em se saber se são seus ou de Leucipo, pois foram recolhidos todos num único documento) possuem relevante informação para a reconstrução do pensamento atomista antigo.

<sup>76</sup>) Deste embate com os sofistas surgem os seus fragmentos éticos, na opinião de Peters: “Embora os fragmentos de Demócrito traiam um certo interesse pelo comportamento ético em geral e pela justiça em particular (ver frgs. 45, 174), isto é mais o interesse ético de um filósofo do que uma tentativa de construir uma ética filosófica. O ímpeto para uma tal tentativa residia nos ataques dos sofistas às bases da conduta, argumentando que elas estavam ligadas a uma lei relativa e arbitrária. Por isso a noção de *diké* foi arrastada para a controvérsia em torno de *nomos* vs. *phýsis* e resulta numa série de posições dos sofistas que descreveram a justiça como consistindo apenas na obediência às leis arbitrárias do estado (...)” (Peters, *Termos filosóficos gregos*, 2. ed., 1983, p. 54).

<sup>77</sup>) Demócrito, Fragmentos autênticos, Demócrites, Sentenças, 13.

todo se plasmariam na esfera dos assuntos humanos, especialmente os ético-políticos. Isto porque nesta frase estão consagradas: a) a idéia da conservação da lei (ética do respeito à lei) como sendo o cimento da cidade (*pólis*), algo que está presente no discurso de Sócrates perante seus discípulos diante do cálice de cicuta; b) a idéia de hierarquia que coloca cada um em seu próprio lugar, o que pressupõe o entendimento de que há um lugar dado a cada um e de que este lugar deve ser conservado, algo que haverá de marcar a lógica da definição de justiça da *República* de Platão; c) a idéia de superioridade do sábio e da sabedoria, ante a vulgaridade e a ignorância, marcas do intelectualismo ético aristotélico, que faz a felicidade decorrer do conhecimento e da contemplação filosófica.

Analisando de mais perto os fragmentos éticos de Demócrito, é possível identificar diversas curiosas questões sendo tratadas com apurada atenção. Aquela que parece ser uma destas forças vitais de seus fragmentos é a que abre campo para a preocupação que ressalta a busca da excelência do caráter como medida do que é o humano (“A boa natureza dos animais é a força do corpo; a dos homens, a excelência do caráter”),<sup>78</sup> à semelhança do dito do sofista Protágoras, para quem o homem é a medida de todas as coisas, das que são porque são e das que não são porque não são.

Ainda de mais perto, uma destas questões de destaque é aquela que versa sobre o sentimento de justiça. De fato, a injustiça cometida por erro ou por desvio de conduta, é algo comum de ser admitido como pertencente à própria natureza humana. O sentimento de justiça, o móvel da ação, a intenção de agir, a motivação do comportamento são questões que haverão de se desenvolver em momentos posteriores da história da filosofia, principalmente a partir do nascimento da filosofia da subjetividade, mas que já encontram forte presença na reflexão de Demócrito sobre o comportamento justo. Quando diz que “O belo não é não cometer injustiça, mas nem mesmo querer fazê-lo” (Demócrito, Fragmentos autênticos, Demócrates,

<sup>(78)</sup> Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrates, Sentenças, 23.

Sentenças, 27), chega mesmo a prenunciar alguns dos principais ensinamentos bíblicos cristãos, segundo os quais se pode pecar até mesmo por intenção, aqui visto como realização do belo. É certo que isto na produz uma semelhança entre a noção de *charitas* cristã e o pensamento de Demócrito, especialmente porque o cristianismo pressupõe não somente amar o amigo, mas também amar o inimigo, algo que está ausente do pensamento deste filósofo (“Inimigo não é quem comete injustiça, mas o que quer cometê-la”),<sup>79</sup> para quem a intenção do injusto (“quer cometê-la”) é um ingrediente fundamental para divisar o justo e o injusto.

Entre o sentir a injustiça e o agir injustamente existe um átimo de diferença que vem explorado pela reflexão de Demócrito de modo muito explícito, construindo uma diferenciação que não encontra claros precedentes nem mesmo na cultura grega anterior, abrindo campo para uma discussão sobre aquilo que hoje se poderia chamar de o problema da consciência, no pensamento antigo (“Quem de boa vontade se lança a obras justas e lícitas, dia e noite está alegre, seguro e despreocupado; mas, quem não faz conta da justiça e não realiza o que é preciso, entedia-se com coisas tais, quando se lembra de alguma delas, sente medo e atormenta-se a si mesmo”).<sup>80</sup> Demócrito pode, portanto, afora sua contribuição como atomista, ser considerado, por suas sentenças éticas, um filósofo de grande significação para o período, na medida em que traz como legado até mesmo uma afirmação que lembra aquela do idealismo moderno kantiano, segundo a qual se deve agir de acordo com o dever e pelo dever (ética do dever), para que a ação seja considerada ética (“Não por medo, mas por dever, evitai os erros”).<sup>81</sup>

O que se torna ainda mais espantoso, e a coincidência com as crenças cristãs não são pequenas, é que Demócrito tenha declarado a regra de ouro (não fazer aos outros o que não gostaria que a si fosse

---

(79) Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 55.

(80) Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrofeu, II, 9, 3.

(81) Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 7.

## A JUSTIÇA E OS PRÉ-SOCRÁTICOS

feito), a noção fundamental do espírito de justiça cristã, quatro séculos (!) antes de sua efetiva proclamação, quando afirma: “Em nada respeitar mais os homens que a si mesmo, nem fazer algo mau, quer ninguém vá ver, quer todos os homens. Ao contrário, respeitar principalmente a si mesmo e estabelecer para sua alma esta lei: nada fazer de inadequado”.<sup>82</sup>

Também é curiosa a afirmação de Demócrito, segundo a qual “Quem comete injustiça é mais infeliz que o que sofre injustiça”

(Demócrito, Fragmentos autênticos, Demócrites, Sentenças, 11), pois, de certa forma, contém o mesmo espírito das lições socráticas

(Sócrates lhe é contemporâneo, e vem a morrer em 399 a.C.), nas quais se encontrava o ensinamento segundo o qual é melhor sofrer a injustiça

do que praticá-la.

De seu pensamento também se destaca o desapego material como força motriz do homem justo, na medida em que esta filosofia não convida à renúncia completa aos bens materiais, como haveriam de se desenvolver doutrinas deste já é no período helenístico (especialmente, de a escola dos cínicos), mas sim convida a um moderado comportamento de usufruto dos bens na condição de quem não os persegue a ponto de

cometer por eles injustiça (“Conseguir bens não é sem utilidade, mas, através da injustiça, é o pior de tudo”),<sup>83</sup> pois em verdade toda submissão significa escravidão e dependência, o que gera contradição

à idéia de justiça (“Quem fosse totalmente submisso ao dinheiro jamais poderia ser justo”).<sup>84</sup>

E, nesta concepção de justiça, a vingança participa do espírito de reconstrução da *diké*, da situação equilibrada, na medida em que não se vingar é dar alento àquele que injustiça comete (“É mostra de sabedoria guardar-se da injustiça iminente, mas de insensibilidade

---

Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrofeu, IV, 5, 46, in *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (Os pensadores), 1996, p. 273-300.

Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 43. Sócrates, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 16.

nãose vingarda sofrida”),<sup>85</sup> na medida em que os atos injustos parecem merecer o desencorajamento e devem ser, quando possível, impedidos, senão vingados (“É belo opor obstáculos a quem comete injustiça; senão, não de participar da injustiça dele”).<sup>86</sup> É por isso que a atitude de justiça demanda resistência, demanda força, coragem (“Fama de justiça é coragem e intrepidez de julgamento, mas o temor do infortúnio é limite da injustiça”).<sup>87</sup> E, quando se trata de fazer justiça, de proclamar justiça para causas alheias, então é necessário que o julgamento seja correto, e, mais que isto, que não se permita prosperar a injustiça pela omissão, pois aquele que pratica o injusto deve padecer de seus efeitos, pois o mal está justamente em consentir com a injustiça (“Aos que sofrem injustiça é preciso, dentro do possível, vingar e nisso não ser omissos. Agir assim é justo e bom, mas não fazê-lo é injusto e mau”).<sup>88</sup> Quando a injustiça não é punida, resta a sensação de que a ausência de vingança faz prosperar a injustiça, desincentivando o homem justo. A injustiça, especialmente quando grave, merece rigoroso tratamento, a ponto de se condenar o injusto a não ser absolvido, pois o contrário seria incentivar o injusto, algo que é devido aos juizes de cuja isenção se aguarda o comportamento corajoso e inflexível da prática do justo (“E aos que praticam atos dignos de exílio, ou de prisão ou de punição, deve-se condenar a não absolver. Quem os absolve, dando a sentença por visar lucro ou prazer, comete injustiça e, necessariamente, guardará isto dentro de si”).<sup>89</sup>

### 3. UMA REFLEXÃO NECESSÁRIA: HÁ UMA UNIFORMIDADE DA NOÇÃO DE JUSTIÇA ENTRE OS PRÉ-SOCRÁTICOS?

São profundamente herméticas, apesar de pertencerem a reflexões que procuram resultar de um encadeamento lógico-racional do

<sup>(85)</sup> Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, III, 3, 43.

<sup>(86)</sup> Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Demócrites, Sentenças, 1.

<sup>(87)</sup> Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, III, 7, 31.

<sup>(88)</sup> Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, IV, 5, 43.

<sup>(89)</sup> Demócrito, *Fragmentos autênticos*, Estrobeu, IV, 5, 44.

Pensamento, idéias e concepções contidas nas diversas referências feitas no termo justiça (diké) nos fragmentos pré-socráticos. De fato, não é lícito recolher uma idéia de justiça unificada, ou uma unidade de justiça entre os pré-socráticos, pois são diversas as escolas, as tendências, as concepções, assim como são variados os pontos-de-partida e os entendimentos mantidos por estes pensadores a respeito do tema.

No entanto, é possível sim recolher trechos, valiosos trechos, que mencionam a justiça (diké), dentre aqueles que remanescem da Antiguidade. Partindo, portanto, dos diversos textos recolhidos na exposição anterior do pensamento de cada escola pré-socrática, parece instigar ainda mais esta pesquisa a tentativa de pensar unitariamente não a justiça entre os pré-socráticos, mas a significação contida nos fragmentos dos diversos filósofos pré-socráticos. Se este esforço pode significar um empreendimento necessário pra identificar a contribuição do período arcaico, na passagem da cosmogonia e da teogonia à cosmologia, através do pensamento daqueles que primeiro filosofaram, não poderá, no entanto, nos levar a uma conclusão em que se deseje afirmar a existência de uma unidade onde ela não existe.

Assim é que, avaliando o período como um todo, e considerando indistintamente os movimentos filosóficos e suas diferenças conceituais, é possível partir em direção a uma generalização e afirmar, sem margem para erros, que se trata de um período onde se consagra uma visão de mundo onde predomina um usnaturalismo cosmológico.

Com relação ao período anterior, é possível dizer também que o usnaturalismo cosmológico dos pré-socráticos, que se fia do termo diké, para expressar a ordem cosmológica, significa um passo adiante com relação à concepção homérica de thémis, na medida em que diké não possui os traços mitológicos e sagrados que marcavam as concepções do período anterior ao século VIII a.C, apesar de guardar um hermetismo típico da transição do mitológico ao filosófico. É interessante registrar que suas idéias sobre justiça e injustiça profundamente arraigadas em seus sistemas filosóficos,

---

Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do estado*, 1995, p. 12.

e que quando falam de justiça ou injustiça, o fazem na medida e na proporção de suas próprias cosmologias, não importa se defendam a divisão das coisas num dualismo entre matéria e números (Pitágoras), a luta de todos os elementos entre si (Heráclito), unidade de tudo na supremacia de um Deus único (Parmênides), a unidade dos contrários (Anaximandro), a fluidez e a permanência harmonizadas no movimento contínuo de todas as coisas (Heráclito) ou a indivisão unitária do ser na idéia de átomo (Demócrito). É nesta medida que se pode dizer que não há uma ordem da parte (*pólis*) separada de uma lei geral do *kósmos*.<sup>91</sup> Quando *diké* aparece nos fragmentos destes autores, não quer dizer nada além daquilo que figura ser, como ordem que se deve atribuir para que as partes estejam de acordo com o todo.

Também se percebe que a discussão sobre a justiça não é travada em nenhum momento como constituindo um tema acantonado, ou especializado, de preocupações particulares, como as de caráter ético-moral, ou as de caráter político-jurídicos. A idéia de *diké* entre os gregos – aliás, desde o período homérico até o período helenístico – não corresponde a uma aspiração de certos especialistas ou técnicos no desenvolvimento de um saber que não fosse preocupação comum e vulgar a todos. Isto haverá de ocorrer com os latinos, na medida em que se desenvolve uma cultura de especialistas chamados de juriconsultos. A própria cidadania grega, que permitiu a participação direta dos gregos na distribuição do justo, como condição política elementar para a formação deste cenário, contribui para que esta concepção seja fermentada desta forma.

É por isso que justiça e injustiça têm a ver com concepções gerais sobre a sobrevivência ou não das coisas, no processo de contínuo

---

<sup>(91)</sup> Esta é a observação de Cabral de Moncada: “Nos antigos tempos, desde os primeiros alvares que se conhecem da filosofia naturalista dos Jônios, no século VI a.C., e depois da fase mitológica do pensamento grego, a natureza das leis do Estado (*nómw dikáion*) foi durante muito tempo julgada idêntica à das restantes leis do Cosmos (*phýsei dikáion*), constituindo este a *phýsis*, dentro da qual o homem vivia encaixado como uma parte no todo, sem nenhuma espécie de autonomia” (Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do estado*, 1995, p.12).

movimento das coisas (*kínesis*), dentro de condições onde se percebe na vida sublunar a constante substituição dos indivíduos e a não permanência como característica dos processos naturais (*gênesis/pthôra*), de modo que a investigação e a especulação sobre a existência ou não do ser, sobre a unidade dos movimentos cíclicos da natureza, sobre o poder da divindade determinar os destinos das coisas... passa a representar uma abertura, provocada pela civilização grega, do homem (*anthropos*) em direção à explicação de sua eterna busca de si mesmo, para repetir a expressão contida no portal do oráculo de Delfos, e que inspirou o pensamento socrático (*gnouth autos*).

## CONCLUSÕES

A exposição que precedeu se ocupou de descrever e formar acerca de uma investigação cuja importância parece óbvia no cenário das investigações e preocupações da justiça: tratar vestígios da concepção de justiça entre os que primeiro surgiram, ou seja, entre os filósofos pré-socráticos, do período arcaico da civilização grega. Este percurso investigativo serve para demonstrar a dificuldade deste tipo de pesquisa, que se torna extremamente importante para a história da idéia de justiça, na medida em que, rastreando as dificuldades, e, apesar delas, consegue recuperar as informações essenciais de que carece para oferecer algum subsídio teórico para a problematização do tema proposto.

Desde o começo da pesquisa se sabia exatamente o quanto esta busca haveria de esbarrar não somente na ausência de textos, mas também na dificuldade para o exame dos remanescentes. É claro que, do ponto de vista da exegese dos textos, as dificuldades são muitas, na medida em que os trechos são fragmentários, obscuros, enigmáticos, geralmente ambíguos, oferecendo todo tipo de hermetismo para sua plena compreensão, o que se procurou superar com o recurso aos comentadores, à historiografia do período e aos textos selecionados.

Ainda assim, foi possível localizar entre os pré-socráticos não somente uma quantidade razoável de fragmentos fazendo apelo direto (considere-se Anaximandro) ou indireto (considere-se Parmênides) à questão da justiça (*diké*), mas, sobretudo, foi possível reunir estes mesmos fragmentos dentro de uma lógica de pensamento própria de cada escola, e especificamente de cada pensador, evitando-se o erro de tentar localizar neles um 'sistema de justiça', pois definitivamente este não é o caso de nenhum dos pré-socráticos. Aliás, a noção de uma *epistéme* mais acabada, de uma especificação dos capítulos do saber, só dá seus primeiros saltos a partir de Aristóteles, o que tornaria anacrônica a exigência de visualizar nos pré-socráticos um esforço para além das fronteiras cosmológico-naturais (unidade natural de todas as coisas entre si) em que viam o mundo e a existência das coisas.

Ressalte-se que *diké* aparece nos textos pré-socráticos representando já um termo incorporado pelo vocabulário grego vulgar como significando uma justiça distinta daquela admitida no período homérico (*thémis*), exatamente retratando a passagem em direção à concepção que haverá de imperar posteriormente, no período socrático, a da justiça como virtude (*dikaosýne*). Além disso, foi possível localizar uma apurada e já germinativa filosofia ética nos pensadores pré-socráticos tardios (considere-se Demócrito), que revelam uma contribuição qualitativa e transitiva em direção aos filósofos socráticos de grande relevo.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Metafísica; Ética à Nicômaco; Poética** (Os pensadores; org. José Américo Motta Pessanha). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BONNARD, André. **La civilisation grecque**. Lausanne: Clairefontaine, 1954.

BITTAR, Eduardo C. B. **A justiça em Aristóteles**. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

- CABRAL DE MONCADA, L. **Filosofia do direito e do estado**. 3. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- CHANTRAÎNE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COELHO, Luís Fernando. **Introdução histórica à filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.
- CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Trad. Fernando de Aguiar. 8. ed. Lisboa: Clássica Editora, 1953.
- CRETELLA JUNIOR, José. **Curso de filosofia do direito**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.
- DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de filosofia do direito**. 5. ed. Trad. Antonio José Brandão. Coimbra: Amrênio Amado, 1979.
- FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2002.
- HADOT, Pierre. **Qué es la filosofía antigua?** Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HARRISON, James. **Themis: a study of the social origins of greek religion**. London: Merlin Press, 1989.
- HOMÈRE. **Ilíliade**. Trad. Eugène Lasserre. Paris: Garnier Frères, 1965.
- HOMÈRE. **Il´Odyssee**. Trad. Médéric Dufour e Jeanne Raion. Paris: Garnier Frères, 1965.
- JAEGER, Werner. **Paideia**. Trad. Joaquín Xirau. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Los filósofos presocráticos**: historia crítica con selección de textos. 2.ed. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1994.

MORRALL, John B. **Aristóteles** (in Pensamento Político). Trad. de Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

NESTLE, Wilhelm. **História del espíritu griego**. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1987.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários (Os pensadores). Tradução: José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**. 2. ed. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

TORRE, A. Sanchez de la. **Los griegos y el derecho natural**. México: Madeial Tecno, 1962.

TOYNBEE, Arnold J. **Helenismo**: história de uma civilização. Trad. Waltensir Dutra. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

# **SOBRE A IMPUTAÇÃO PENAL NA FILOSOFIA DO DIREITO DE G. W. F. HEGEL ALGUNS ASPECTOS DA PASSAGEM DO DIREITO ABSTRATO AO PROBLEMA DA MORALIDADE**

**Rodolfo de F. JACARANDÁ<sup>1</sup>**

## **RESUMO**

O presente trabalho tem por objetivo analisar alguns aspectos que envolvem, na Filosofia do Direito de Hegel, a passagem da parte referente ao que ele nomeia de Direito Abstrato à parte da Moralidade, apresentando o percurso do desdobramento do conceito de vontade livre até o seu momento de idéia, na efetivação do direito em Eiticidade Absoluta, consagrada na figura do Estado. Do esclarecimento de importantes conceitos como os de pessoa e propriedade até o surgimento da questão do delito e do dever, pretende-se mostrar como tal operação reflexiva que instaura a vontade particular na universalidade do direito também serve de ponto de abordagem para ressaltar a crítica que Hegel profere ao contratualismo político moderno.

**Palavras-chave:** Direito – Moral – Delito.

---

Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e Doutorando em Filosofia da IFCH/UNICAMP.

## ABSTRACT

*The present work aims to analyze some aspects that, in Hegel's Legal Philosophy, involve the passage from what he calls Abstract Right to Morality, presenting the unfolding of the concept of free will until its moment of idea, in the making of the right in Absolute Eticity, consecrated in the image of the State. From the clarification of such important concepts as of person and property to the coming of the question of delict and duty, it is intended to show as such reflective operation, which establishes private will in the universality of the right, serves as an approach to stress Hegel's criticism against modern political contractualism.*

**Key words:** Right – Moral – Delict.

## I – DO CONCEITO DE VONTADE

Na Introdução das Linhas Fundamentais do Direito – ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – de 1820<sup>2</sup>, Hegel define a *idéia do Direito* como sendo o objeto da Ciência Filosófica do Direito, que compreende o conceito do Direito e a sua efetivação [Int. § 1<sup>o</sup>]. Nos parágrafos de 1<sup>o</sup> a 4<sup>o</sup> são apresentadas as razões pelas quais o Direito é admitido como *dado*, na medida em que seu início resulta da própria demonstração de seu resultado, tendo como ponto de partida a *vontade que é livre* [§4<sup>o</sup>]. Nos parágrafos 5<sup>o</sup> a 7<sup>o</sup> Hegel demonstra a estrutura interna do conceito de vontade livre, passando nos parágrafos 10 a 28 ao estudo dos modos de desenvolvimento e realização da *vontade livre*.

Todo esse percurso tem por finalidade a demonstração da gênese de surgimento do conceito de direito, que é o próprio conceito de *vontade livre* na sua objetivação. Tal objetivação no entanto é

---

<sup>(2)</sup> Para as citações da parte referente à Introdução (Int.) e ao Direito Abstrato (DA) serão utilizadas as traduções de Marcos Müller, publicadas no volume Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n<sup>o</sup> 5, Hegel – Direito Abstrato, IFCH/UNICAMP, Fevereiro de 2003.

reflexiva, encontrando seu fundamento numa progressividade teleológica, que somente existe através do processo pelo qual ela se dá. Para entender esse processo de objetivação é preciso antes de tudo observar a forma como Hegel dispõe dos elementos constitutivos da *vontade livre*, como estes se entrelaçam e se realizam, e como acabam por construir o roteiro para o entendimento de conceitos como os de *personalidade* e *pessoa*, compreendidos na primeira parte – Direito Abstrato (DA) – cuja segunda seção se refere ao contrato e da exposição dos elementos que compõem o instituto da propriedade.

A vontade, como ponto de partida do direito, é dividida por Hegel em:

- *vontade natural* (§ 11): autoconsciência da vontade enquanto desejo, impulso; que também designa o *estar-fora-de-si dessa mesma autoconsciência*. A vontade natural é a liberdade que *é livre somente em si*, de realização imediata. No parágrafo 10 da introdução Hegel afirma que é a *vontade no seu conceito* (§ 7º), sendo finita dentro de si (§ 11), sabendo-se no entanto algo de universal e de indeterminado. Essa dupla indeterminidade encontra-se na forma de uma *singularidade*.
- *vontade reflexionante*: reflexionante é a *vontade para si*, enquanto arbítrio, na qual segundo o parágrafo 15 estão contidos dois elementos: a livre reflexão e a dependência de conteúdos interiores ou exteriores. Dois momentos esses cujas necessidades enquanto fins ligam o arbítrio a um momento de contingência da vontade, em que a expressão de conteúdos a torna finita, porque finitas são as oposições, as contradições contingenciais postas à apreciação dos impulsos. A reflexão conduz a satisfação dos impulsos (felicidade) à universalidade formal, libertando-os de sua barbárie. Como toda satisfação de impulsos reflexionantes embora vinculado a um conteúdo universal

*reside na subjetividade e no sentimento de cada um, este fim universal é, de sua parte, particular, e nele, portanto, não está presente ainda nenhuma verdadeira unidade do conteúdo e da forma [§ 20, Ad.].*

- *vontade livre* : livre é a *vontade em si e para si*, que toma a si mesma por objeto, conteúdo e forma; é a própria regra de sua ação e forma universal do querer. A vontade livre em si e para si é, como exposto no parágrafo 21, *a Idéia verdadeira*. É a universalidade da vontade porque *suspende* (Aufheben) a *imediatez* da naturalidade e a *particularidade*. Suspende possui aqui ao mesmo tempo o sentido de erguer, elevar o singular e o particular ao universal, o que é feito pela própria *atividade do pensar*. A autoconsciência que purifica e ergue o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim até tal universalidade o faz pelo pensar que *atua e se impõe na vontade* [§ 26]. Nisso está o impulso absoluto do espírito livre: que sua vontade livre se queira livre, tornando-se seu objeto, a fim de ser para si, enquanto idéia, o que a vontade é em si [§ 27];

Três ciclos representam então o processo de realização da vontade: o primeiro ciclo é composto pela vontade livre no seu conceito, imediata, singular, impulsiva; o segundo ciclo é formado pela transição ao instante reflexionante, quando a vontade se volta a si mesma, e determina seus próprios conteúdos de reflexão, particularizando-se, dando origem ao arbítrio que é o termo médio do processo de desenvolvimento da vontade até o terceiro ciclo; ciclo este que é o ponto de partida para o ciclo da objetivação da vontade, já que é livre porque é *livre em si e para si*, podendo então compreender (conter em si) os dois sentidos dessa objetivação: a) que ela é um sistema racional; e b) que exige que a completude da vontade exista de fato (*Da-sein*). Pela definição do próprio Hegel, então, no parágrafo 29, direito é *justamente o fato de que um ser-aí em geral seja ser-aí da vontade livre*.

A liberdade enquanto idéia é o direito em princípio, consagrado numa completa demonstração da gênese de seu conceito. Hegel estabelece nesse ponto uma crítica a Kant, que em sua Doutrina do Direito (*Metafísica dos Costumes*) define o direito a partir da restrição das liberdades capazes de co-existência, ressaltando seu momento *crítico*, que não gera conhecimento, seu momento *negativo* e sua condição *limitadora*. Em Kant a espontaneidade absoluta não pode conhecer a si mesma porque ela não pode aplicar suas próprias categorias a si mesma, precisando do intermédio da razão que se embate contra si (o fenômeno do arbítrio) e o próprio direito.

Para Hegel, razão pura e razão prática não são distintas, já que a idéia de vontade livre é uma forma de realização dessa espontaneidade absoluta que reside na raiz da razão prática pura. Além de criticar Kant pela determinação negativa do seu conceito de direito, Hegel aponta que Kant não teria pensado o momento imanentemente racional da vontade, mas sim teria pensado esse racional como proveniente exclusivamente de um universal externo e formal [§ 29]. Hegel deixa claro entretanto que a formalidade do direito<sup>3</sup> existe de fato em razão da diferenciação dos modos de desenvolvimento do conceito de liberdade, hierarquizado em graus de pretensão normativa diversos, sendo o degrau/estágio do formalismo o mais *abstrato* e o degrau/estágio do espírito, da universalidade e efetividade do direito o mais *concreto* [§ 29].

O que a Introdução faz é resgatar o que na Fenomenologia do Espírito era necessário para se compreender o ponto de partida da filosofia do direito: *o conceito de vontade livre*. Conceito esse que, conforme o exposto, é *dado*, mas que precisa de uma gênese que demonstre não o seu resultado empírico, mas o seu resultado a partir de um processo lógico anterior. O direito não é, portanto, e fundamentalmente, restrição da liberdade, mas forma universal da realização dessa liberdade. Assim, a liberdade enquanto idéia, que é o direito como ser-aí da vontade livre, não é transcendente como em Platão, mas resultado de um processo. A própria liberdade não é nem

---

<sup>3</sup> Cf. § 3º, sobre a positividade do direito.

uma faculdade nem um pressuposto, é um exercício que só existe na sua efetividade. O 'Eu penso' para Hegel é, dessa forma, eminentemente processual. Ser e pensar são um, identidade que contém em si mesma a sua possibilidade de diferenciação:

Esta dialética não é, pois, um fazer externo de um pensar subjetivo, mas a alma própria do conteúdo, que organicamente lança seus ramos e seus frutos. O pensar, enquanto subjetivo, apenas olha para este desenvolvimento da idéia enquanto atividade própria da sua razão, sem acrescentar ingrediente algum de sua parte [§ 31, Ad.].

Desse modo, o fundamento se constitui ao fim, mas está pressuposto desde o começo. Importa ressaltar que apesar disso a *vontade livre em si e para si* não é uma espécie de macro-sujeito, mas uma estrutura lógica imanente às vontades singulares, cujas características onto-teleológicas apontam não só para a verdadeira medida do que é a idéia de liberdade, mas a toma como efetivamente infinita. A vontade livre é o *infinitem in acto*; é o que o espírito apreende por si mesmo; é a vontade que não tem outro conteúdo que não a si mesma, sendo autoreferencial. Essa tese é uma radical supressão do direito natural, que opera uma oposição entre o que é dado por natureza e o que é feito pelo homem. Para Hegel não existe mais medida previamente dada para a vontade livre. Esse pensamento pode ser tomado por uma forma de imanentização da lei natural, perdendo seu caráter de 'prévio' perante o homem, suspendendo (no sentido de ultrapassar e conservar) o direito natural. Não há substratos últimos que estejam fora do sistema, a totalidade da realidade só existe a partir do processo, que é a figura mesma do argumento ontológico da liberdade da vontade. Contra Kant, Hegel coloca que a existência só pode ser posta através de uma intuição que vale para conteúdos determinados, mas que tem como conteúdo da vontade livre a *forma infinita do querer*.

## II – DA RELAÇÃO DO DIREITO COM O ESTADO

Sendo o direito a objetivação do conceito de vontade livre, Hegel divide a Filosofia do Direito em *Direito Abstrato*, cujo objeto central

de exposição é a *propriedade* (e sua modalidade principal de aquisição, o *contrato*); em *Moralidade*, onde o elemento *delito/in-justo* (Unrecht) torna-se responsável por uma inserção retroativa da moral no sistema de direitos e na própria subjetividade; e por fim, em *Eticidade*, quando o Estado consagra a universalização do próprio direito na sua efetividade. Cada uma dessas etapas é acompanhada pelo movimento interno do processo de formação da vontade livre, através da singularidade, da particularidade e da universalidade.

O Direito Abstrato concentra as disposições pelas quais Hegel reúne os direitos positivados em normas reguladoras dos direitos da pessoa e dos direitos de propriedade. O ponto de partida para a análise que faz Hegel é abstrato porque não se pode começar do concreto [*todas as determinações estão contidas nele, mas também, somente contidas: elas são somente em si e não estão ainda desenvolvidas até a totalidade em si mesma*, § 34, Ad.], que é feito de uma elaboração daquele outro, embora o ponto de chegada – a Idéia – esteja sempre presente. Ao desenvolver na parte referente ao Direito Abstrato as bases de seu direito privado duas fontes se destacam no trabalho do filósofo alemão: a) O direito romano; e b) o jusnaturalismo moderno. Hegel reconstrói os princípios fundamentais que estão na base desses sistemas – que são eminentemente contratuais -, repensando uma sociedade civil organizada por códigos sistemáticos. Nesse ponto a categoria da *pessoa* representa o estágio mais elementar do conceito de vontade livre, sendo reassumido um ponto de partida pré-estatal, abstrato, já que o conceito de pessoa é tido pela consciência de liberdade que é possível ter de si mesmo, sendo capaz de se diferenciar do que é concreto e exterior. Para que haja personalidade é preciso que haja autoconsciência de si mesmo, mas não uma autoconsciência concreta, e sim abstrata, na *qual toda restritividade e toda validade são negadas e desprovidas de validade* [§ 35, Ad.]. A personalidade é uma auto-relação do espírito, enquanto pensar e querer, consigo mesmo.

O trajeto que vai do momento da singularidade, particularidade universalidade da vontade [processo interno], que tem na forma mais

imediate a figura da pessoa – autoconsciente – precisa, no entanto, para se realizar enquanto tal, se objetivar no mundo externo, a fim de ser como Idéia [§ 41]. A esfera de atuação da liberdade da vontade onde a pessoa exerce seu livre arbítrio é o que Hegel toma por *propriedade*. A liberdade precisa ser objetivada nas coisas exteriores, pois somente dessa forma a vontade deixa de ser meramente abstrata. A consciência abstrata só passa a se exercer com a exteriorização dessa consciência na apropriação da propriedade. Nos parágrafos 43 a 67 Hegel mostra como se dá às próprias atividades do espírito a forma de Coisa (*Sache*), passando a se ter a posse do que é exterior a si, tendo em vista que a matéria não possui nem é previamente possuída porque não tem de si consciência alguma.

Assim, a vontade na esfera do direito só existe enquanto posta numa exterioridade empírica que implica em contingência. Por ser contingência está sempre o ser-aí exterior configurado na propriedade em relação de *vontade para com outra vontade de uma outra pessoa*, cuja mediação é promovida pela esfera do *contrato* [§ 71] [Aquisição de uma Coisa (*Sache*) que pertence a uma outra vontade livre, § 72, Ad.]. Direito Real e Direito Pessoal ganham um novo enfoque em Hegel na medida em que propriedade e personalidade se entrelaçam pelo processo de objetivação. Daí o problema apontado por Hegel a respeito do contrato de casamento, pois o contrato somente pode existir quando se contrata com objetos externos à vontade do contratante, objetos aos quais um sujeito pode tomar posse pela alienação de um outrem que sobre ele possuía principalmente o direito de se dispor [*Eu posso me desfazer da minha propriedade, já que ela só é minha na medida em que eu nela coloco a minha vontade*, § 65], desde que tais coisas sejam exteriores à vontade do alienante e do que delas então se apropria.

Também aqui se pode vislumbrar a crítica de Hegel ao modelo contratualista de formação do Estado – proposto sempre por teorias políticas que são abstrações da realidade e não passam de ficções do entendimento. Sendo o objeto do contrato uma Coisa singular exterior à vontade, o modelo contratualista do Estado consagra o

interesse dos singulares enquanto tais *como sendo o fim derradeiro em vista do qual eles estão unidos*<sup>4</sup> [Estado, § 258]. Ao tomar-se o sistema de satisfação de carências da sociedade civil burguesa como o fundamento do Estado, estar-se-ia assim consolidando a reunião de vontades singulares para a sua formação somente em função do prazer que poderia auferir cada singular dessa associação. Mas para Hegel o Estado é a realidade efetiva da Idéia ética, sendo a realidade efetiva que ergue a autoconsciência particular à universalidade. *O Estado é o espírito objetivo, e o indivíduo somente tem objetividade, verdade e eticidade enquanto ele é membro do Estado. (...) a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal* [§ 258, 1, 2].

Completando o processo da filosofia do espírito objetivo, o Estado é a esfera de realizações da totalidade da idéia do Direito, consagrada na Eiticidade. Os arbítrios assim, ao contrário do que destacou Kant como sendo o momento prévio do direito, não devem ser opor, mas antes disso, eles se supõem no percurso que leva da singularidade à universalidade de sua total realização na esfera da eticidade. Desde a conclusão da Introdução, com a determinação teleológica (orgânica) da liberdade, cujo impulso para se objetivar apenas tem por tarefa se reconhecer a si mesma como livre, até o Direito Abstrato passando à terceira seção da Filosofia do Direito, Hegel procura pensar uma sociabilidade em que a liberdade do outro não apareça somente na sua condição restritiva; antes do jogo de exclusão recíproca, a liberdade alheia é uma pressuposição positiva no caminho de se reconhecer a possibilidade de objetivação das liberdades em caráter absoluto.

Por isso o reconhecimento da liberdade nas estruturas que a condicionam é uma forma de pensar puro que reflete sobre si mesmo e que se explicita a partir da reflexividade em que o múltiplo é gerado.

EGEL, G. W. F. **O Estado**. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito atural e Ciência do Estado em Compêndio – Terceira Parte: A Eiticidade, Terceira seção: O Estado. Tradução de Marcos Lutz Müller. Departamento de Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH, Universidade Estadual de Campinas. Coleção Textos Didáticos, nº 32 – Maio de 1998.

Enquanto em Kant as categorias do agir efetivo do indivíduo são estáticas, em Hegel elas são estágios que traduzem o movimento do processo de efetivação da idéia de liberdade, movimento esse que é ele mesmo capaz de resolver problemas que interfiram na gênese da sua ordem progressiva; e isso através da hierarquização dos degraus do seu desenvolvimento, já que são estágios que se superam até a unidade, cuja determinação na objetivação é o Estado. Da singularidade à universalidade há um movimento interno constantemente reflexivo em que a vontade impele, por assim dizer, dirige cada determinação que tenha por fim sua consagração sistemática. Pensando nisso foi que Hegel, ao lidar com as figuras de intervenção violenta das vontades singulares na efetividade da universalidade do Estado entrelaçou o momento da particularidade da vontade, através da moralidade, com a oportunidade do delito que intenta contra a ordem do sistema. Esse caminho retroativo permite Hegel pensar a questão da moralidade como ponto de intercessão no trajeto de realização da eticidade, quando a subjetividade singular é restituída ao momento de universalidade perdida ao ter cometido um crime.

### III – HEGEL E A IMPUTAÇÃO MORAL

A autoconsciência do pensar e do querer numa relação consigo mesma é uma espécie de patamar da universalidade da razão, sendo a pessoa jurídica a autoconsciência dessa vontade livre. Mas essa autoconsciência é somente considerada em seu momento formal, ou seja, na sua capacidade de tornar presente essa relação de si para si, desprovida de conteúdo, e que se faz valer em toda relação. É justamente esse poder fazer valer tal relação em todo e qualquer conteúdo que está na base da pessoa [DA, § 35]. No progresso do movimento da liberdade em busca da efetivação de sua universalidade, isso que está na base do conceito de pessoa culmina também no conceito de soberania do Estado, na personalidade do Estado. Enquanto a personalidade concreta é a pessoa na dimensão da particularidade

privada, a personalidade do Estado é a idéia ética determinada, enquanto dotada de efetividade singular. Tal singular é a unidade entre a universalidade e as singularidades (pessoas privadas) diversas que o compõem.

Tem-se dessa forma a validade do direito na universalidade da vontade que se quer como universal. O ato de ofender essa propensão para o universal Hegel chama de *Unrecht*, ou in-justo<sup>5</sup> [DA, § 40]. O rompimento da universalidade do direito nunca é feito de fora, porque Hegel o compreende como sendo uma oposição interna entre o momento da particularidade e o da universalidade da liberdade da vontade do indivíduo que comete um crime. O in-justo é um momento conceitual, que para ser compreendido categorialmente deve ser visto como sendo interno ao próprio direito, apesar de precisar de um sujeito empírico para considerá-lo como tal. *O in-justo, o crime contém um estar-dentro-de-si, isto é, uma interioridade diferente dentro de si* [§ 40, Ad., c]. O crime é um momento de diferenciação da vontade particular com relação à vontade em si e à vontade em si e para si, mas em momento externo (apesar de ser interno também), porque precisa da propriedade para se exteriorizar. Esse momento de diferenciação, o delito, é imanente ao direito; é categorialmente necessário que o direito possa ser transgredido. A vontade particular se sobrepõe então não somente a si mesma enquanto em si e para si, mas ao acordado e à vontade em si e por si do ordenamento jurídico, que é a vontade universal que o fundamenta.

Na relação do pensar além da vontade em si comum, cada uma das vontades continua sendo uma vontade particular diversa do universal, agindo nele e através dele pelo arbítrio. É pela atividade do arbítrio que se dá a passagem do contrato para o in-justo. Ora, o ordenamento jurídico é fruto de um ser-reconhecido, que é ao mesmo

---

<sup>(5)</sup> A tradução do substantivo *Unrecht* por *in-justo* visa diferenciá-lo do adjetivo *injusto*, em alemão *ungerecht*; in-justo que, segundo explica o tradutor, significa a negação genérica do direito, compreendendo três formas principais explicitadas na Terceira Seção (§§ 82-103): o in-justo civil ou sem dolo, a fraude e o crime. **Direito Abstrato**. op. cit., p. 48.

tempo uma espécie de viger na consciência, e somente por isso ele possui validade e poder, já que em sua existência o reconhecimento lhe dá efetividade (*Wirklichkeit*). A passagem que Hegel estabelece no Direito Abstrato do contrato para o in-justo satisfaz à condição de que deve pertencer à validade do direito que os momentos da particularidade e da universalidade sejam diversos, ou seja, que os momentos do arbítrio e da contingência possam ser diferenciados no processo de realização das liberdades subjetivas. Esse é uma espécie de duplo juízo modal pelo qual é necessário que seja possível à vontade particular se opor à singularidade do contrato [Moralidade, § 104], já que a validade do direito se consolida num ato de negação da negação, quando a universalidade do direito, negada pela vontade agressora, a nega a seu turno, se fazendo valer, internamente, sobre a particularidade. Surge então a figura da imputação penal na Filosofia do Direito de Hegel.

Tal é na verdade uma pré-figura da imputação moral plena, vista a partir da fundação regressiva através da qual se reconhece uma subjetividade moral que esteja na razão da vontade. Nesse sentido, a pena, o instituto empírico da punição, é essencialmente retributiva, essencialmente talião. Mas isso entendido conceitualmente, dentro da lógica do sistema. Retributiva porque a pena é o instante em que a universalidade se fará valer sobre a vontade particular, não apenas pela figura externa dos modos práticos de punição – como a prisão – mas pela função que terá de levar o indivíduo a se confrontar com sua transgressão, refletindo, ele mesmo, sobre a sua própria universalidade abandonada. O indivíduo deverá se reconciliar com sua universalidade intrínseca que o permitirá se reconciliar com sua universalidade externa. O momento de reconciliação interna do indivíduo consigo mesmo é a recomposição do todo consigo mesmo.

Compreendida de tal maneira, a pena, como pré-figura da imputação moral, é a mediação interna do próprio direito que faz valer sua eficácia negando a lesão sofrida, lesão essa que somente existe na particularidade. Em nenhum momento o direito pode ser afetado na sua arquitetura lógica, já que a lesão não afeta sua estabilidade intrínseca.

Assim é possível ver a pena como um verdadeiro direito do criminoso, o meio pela qual ele será restituído à universalidade que é seu destino; a pena portanto não é um castigo, e conserva dessa forma o criminoso como um ser digno e racional.

O Estado, seguindo esse raciocínio, não é o pressuposto condicionante da justiça em si, já que internamente é o direito que se supõe na sua universalidade sobre a particularidade. Entendida no seu instante conceitual a pena não pode derivar para um instrumento da vingança, já que esta constantemente corre o risco da desmedida, sendo uma contradição que tende para uma forma de regresso ao infinito do ato criminoso, burlando a importância lógica do in-justo. Para resolver tal questão deve-se satisfazer a exigência de uma justiça feita por uma vontade subjetiva que queira o universal enquanto universal; eis o momento da figura do Juiz como elemento de imparcialidade capaz de imputar ao indivíduo criminoso a pena com o interesse único de satisfazer a restituição dessa vontade particular agressora à universalidade.

Esse último passo é algo que emerge da gênese conceitual a partir da transgressão, sendo uma necessidade lógica do movimento do direito [§ 104]. Cumpridas essas etapas obtém-se que a personalidade que se tem a si mesma como objeto de reflexão, é a *subjetividade moral*. Portanto, no movimento da vontade, ponto de partida do direito, a singularidade é a naturalidade imediata dos impulsos, sendo a vontade em si; a particularidade é o momento da subjetividade moral, do arbítrio, instante de reflexão, sendo a vontade para si; e a universalidade é a vontade em seu instante absoluto sendo livre porque é em si e para si, quando a vontade se tem a si mesma como objeto, conteúdo e forma de seu livre pensar e querer. O progressivo fazer-se valer da universalidade que no começo do processo é externo segue até uma condição reflexiva, interna, onde o direito se repõe na sua vigência. Hegel pretende com esse longo percurso produzir uma resposta satisfatória a uma má-circulação do jusnaturalismo do contrato, partindo de uma suposição daquilo que se quer alcançar. A circularidade dialética é superior à do

contratualismo porque naquela a pessoa abstrata só existe inserida no mundo jurídico, que está presente desde o início. O individualismo como ponto de partida do contratualismo, que dá causa a uma rede de vontades contratantes, pressupõe uma pessoa abstrata independente das outras vontades e do próprio ordenamento. A Eticidade absoluta é uma forma de mimese do jusnaturalismo recomposto no entanto pela circularidade dialética que busca a realização dos fins da liberdade em si e para si. Começo e destino numa unidade.

#### **IV – SUBJETIVIDADE E CONSCIÊNCIA DO DEVER: UM RETORNO À CRÍTICA AO CONTRATUALISMO MODERNO**

A subjetividade moral se constitui portanto através de uma agressão que resgata, soergue a vontade particular, colocando-a em confronto com a exterioridade impositiva que é o dever, representado pelo conjunto de formalidades do direito externo; torna-se então um momento do conceito de vontade que se realiza efetivamente na existência ética. A diferença no próprio conceito que é a transgressão revela uma consciência exterior a si mesma, e que se encontra em situação de oposição aos direitos positivados em normas reguladoras. A injustiça assim representa a atualização da pessoa do direito abstrato no momento da diferença do conceito, em que a subjetividade faz o direito surgir, empiricamente, como punição. A negação da negação, o restabelecimento da universalidade sobre o sujeito, demonstra como o direito aparece na condição de dever, donde retira a faculdade da imputabilidade penal.

A moralidade na filosofia do direito de Hegel surge como necessidade e contingência. Pensando em termos de direito normativo e realidade efetiva, essa relação se modifica e se mostra como relação entre a universalidade do direito que se quer como universal e a subjetividade, que embora seja transgressora, se quer também na efetividade do percurso completo da vontade, em busca de sua essên-

cia – é assim que a coerção só pode ser vista de forma positiva, porque a vontade particular transgressora em momento algum representa qualquer tipo de ameaça a ser extinta pela universalidade do conceito. Reenviado a si mesmo no seu conceito, o sujeito transforma a escolha pela liberdade em moralidade, porque necessita se reconstituir no processo de absolutização da vontade – eticidade –, e o faz interiorizando o dever. A manifestação necessária da subjetividade livre justifica a autodeterminação moral do sujeito livre, que se toma para si. A relação entre a *necessidade* da realização do próprio conceito interno e a *contingência* da aceitação do dever externo imposto, engendram, por assim dizer, em séries extremamente diversificadas e dinâmicas, as operações pelas quais a vontade moral se caracteriza como reflexiva, e jamais limitada à subjetividade desejante, crítica e contingente.

A universalização posta como necessidade de realização de si mesma faz com que o dever seja não mais que uma própria determinação de fins da vontade que se quer livre, porque esse é seu destino, e não pode ser de outra forma. *A vontade moral se constitui, assim, como uma totalidade complexa de relações entre as determinidades essenciais do conceito*<sup>6</sup>. Como o agir moral é reflexo dessa intrincada rede de relações internas ao conceito, situá-lo no exercício da intencionalidade, na prescrição universal do dever ou em sentimentos e projetos especificamente particulares é incorrer no erro de retirar a moral de sua totalidade, na qual seu sentido universal e sua manifestação – necessária e contingente – atuam relativamente<sup>7</sup>. O dever universal é entendido por esse raciocínio como momento da idéia, já que o exercício da moralidade se dá quando a vontade reconhece (toma consciência) sua destinação. Como coloca o próprio Hegel:

O solo do Direito é, em geral, o [elemento] *espiritual* e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a *vontade* que

---

PEIXOTO, K. **Subjetividade livre e dever universal**: o que está em jogo na moralidade. In: ROSENFELD, D. (Editor) **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 138.  
Ibidem, p. 139.

é *livre*, de maneira que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza. [Int., § 4º]

A se ter a determinação da subjetividade moral na expressão de indeterminadas e diversificadas relações dos movimentos essenciais ao conceito de liberdade, cuja destinação – manifesta por necessidade e contingência – é o reino da liberdade efetivada, torna-se possível retornar e reforçar em alguns pontos parte da compreensão pela qual o filósofo estabelece uma crítica tão forte às teorias do contratualismo moderno. A reunião de vontades subjetivas contratantes manifesta apenas um desses momentos de determinação da subjetividade – satisfação de necessidades, desejo, medo, ameaça –, ressaltando figuras do direito privado, incompletas se pensadas autônomas em si mesmas, findando por assumir a formação do Estado a partir de uma carência, de uma falta, de uma negatividade. A totalidade social não pode provir do ordenamento da satisfação das necessidades particulares, de um ordenamento da sociedade civil, porque tal totalidade não teria como se defender de si mesma, já que é na esfera da singularidade do contrato, das figuras de direito privado como a propriedade que tem lugar a tendência para a violência e para a desagregação, para a transgressão e para a ameaça de dissolução na injustiça. No Estado concebido dessa forma fica completamente prejudicada a possibilidade da construção de uma instância universal que represente o bem comum<sup>8</sup>.

A singularidade da imediatidade da pessoa, que pelo contrato se torna proprietário, necessita, para que haja a efetivação do conceito de liberdade enquanto idéia, do momento em que ao cometer um delito tal liberdade singular, em si, encontre a contingência do dever que a coloca como diferente em si mesma, apresentando-a como um outro

---

<sup>(8)</sup> BERNARDES, J. **A crítica de Hegel à teoria do contrato**. In: ROSENFELD, D. **Estado e Política: a filosofia política de Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 75.

parasi, dando origem ao momento da reflexão que enseja a subjetividade moral. O delito, o in-justo, aponta para a reflexão que instaura a subjetividade moral, que somente então é capaz de se colocar a liberdade como livre escolha, a caminho da sua própria restituição ao universal ofendido. Sem o Estado concebido como esta universalidade absolutamente posta como Eiticidade, como realização do bem comum, não há como a imputação penal exercer seu lugar no conceito; e isso age em prejuízo da ordem comum, posto que a necessária medida para restituição da universalidade da liberdade passa a ser determinada pelas próprias vontades subjetivas transgressoras, egoístas, particulares, incapazes de produzir o universal somente a partir de si mesmas. Como afirma Hegel, *o único juiz que se faz valer sempre e prevalece perante o particular, é o espírito sendo em si e para si, que se apresenta como o universal (...)* [Estado, § 259, Ad.]

Ao dispor de seu arbítrio para constituir um pretensão arbitrio maior (o Estado) a vontade particular do contrato deve renunciar àquilo que é a condição de sua realização por intermédio desse expediente que a supõe na sua integridade ou na sua unidade. Isso equivaleria à anulação da vontade por si mesma, *o que abalaria profundamente a esfera do exercício do direito privado*<sup>9</sup>. Contrato e propriedade, como figuras de direito privado contidas no Direito Abstrato, e a passagem destas à Moralidade, pelo delito, somente atingem, – no processo interno da vontade até se tornar efetivamente livre – somente chegam à realização da vontade livre se o Estado for fim-último absoluto, imoto [Estado, § 258].

O Estado é o que fica no mundo e que se realiza nele com consciência (...). Na consideração da liberdade não se deve partir da singularidade, da autoconsciência singular, mas somente da essência da autoconsciência, pois, que o homem saiba ou não, esta essência realiza-se como poder subsistente por si, na qual os indivíduos singulares são somente momentos [Estado, § 258, Ad.].

Situar o Estado no momento em que nem mesmo a propensão para o delito (interna ao direito) possui garantia de solução, é consagrar que a particularidade da vontade que pode ser transgressora venha a adquirir validade legítima e se instalar como universal. O in-justo, pressuposto existente como momento lógico do conceito de direito, se torna a medida universal da própria justiça, e jamais a realização da sociedade alcançaria a eticidade absoluta, ficando estagnada no rompante das imposições egoístas que conseguem se valer e que não podem superar suas limitações e sua natureza de necessidade. Ou seja, não há vontade livre.

A reposição do caráter orgânico do Estado na Filosofia do Direito de Hegel não esquece porém que o Estado, apesar de ser Idéia (*este Deus real-efetivo*), também é um particular, porque ele não deixa de ser sempre histórico. Reunindo os momentos essenciais de sua existência, é possível descobrir defeitos – até porque como ele coloca, *é mais fácil reconhecer os defeitos* – e é possível que seja difícil ver o Estado assim como ele o concebe em seu momento afirmativo, e não de renúncia, coerção, negatividade. Defeitos existem porque o Estado se encontra no mundo e referido de certo modo à esfera do arbítrio, do acaso e do erro. Por isso diz Hegel que o mau comportamento pode desfigurá-lo em muitos aspectos. Assim, aparece no desenvolvimento do conceito a transgressão que exige a imputabilidade penal que leva a consciência à erguer-se, a elevar-se à universalidade da vontade livre. Se esse momento, se a simples possibilidade desse momento não puder ser atingida, colocada em diferenciação interna pelo movimento do conceito que com o reconhecimento do delito age sobre a vontade particular restituindo-a no trajeto à universalidade, a falha e o erro do arbítrio tomam a face do absoluto. A negação não encontra seu duplo. Por isso, ressalta Hegel, deve-se entender que *o homem mais feio, o criminoso, um doente e um aleijado, são sempre, ainda, homens vivos*, mas o que importa é o *afirmativo* [Estado, § 258, Ad.], ou seja, o que importa é a vida, que subsiste apesar da falha; falha que não é senão instante necessário e lógico da completude da vontade que se quer e se consegue livre.

## BIBLIOGRAFIA

BERNARDES, J. **A crítica de Hegel à teoria do contrato**. In: ROSENFELD, D. Estado e Política: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Direito Abstrato**. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – Primeira parte. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº. 5, Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Campinas: Departamento de Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH, Universidade Estadual de Campinas IFCH/UNICAMP, Fevereiro de 2003.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade Civil**. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – Segunda Parte. Tradução, introdução e notas de Marcos Lutz Müller. Campinas: Departamento de Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH/UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas. Coleção Cadernos de Tradução, nº 06 – Setembro de 2003.

\_\_\_\_\_. **O Estado**. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio – Terceira Parte: A Eticidade. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: Departamento de Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH/UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas. Coleção Textos Didáticos, nº 32 – Maio de 1998.

KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Contendo A Doutrina Do Direito e A Doutrina da Virtude. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_, **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Traduzida por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

MÜLLER, M.L. **O Direito natural de Hegel: Pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo**. In: ROSENFELD, D. Estado e Política: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEIXOTO, K. **Subjetividade livre e dever universal**: o que está em jogo na moralidade. In: ROSENFELD, D. (Editor) **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ROSENFELD, D. (Editor) **Estado e Política: a filosofia política de Hegel**. Filosofia Política – Série III – n. 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_, **Hegel, a moralidade e a religião**. Filosofia Política – Série III – n. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

TERRA, Ricardo. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

# A TEORIA CRÍTICA FRANKFURTIANA EM SUA ESPECIFICIDADE: UMA POSSIBILIDADE

Eduardo Barbosa LENZI<sup>1</sup>

## RESUMO

Este texto procura analisar as principais características da Teoria Crítica da chamada Escola de Frankfurt em um dado momento histórico, os anos de 1930. Positivamente, ela se apresenta como uma teoria do conhecimento social, cujas bases são a crítica da economia política e a filosofia dialética. Negativamente, pode-se compreendê-la como um pensamento social que não se configura como sociologia, sem, contudo, definir-se como “filosofia pura”.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica, Teoria Tradicional, Filosofia Idealista, Materialismo Dialético.

## ABSTRACT

*This text tries to analyze the main characteristics of the Critical Theory of the so called School of Frankfurt in a given historical moment, the 1930s. It certainly presents itself as a theory of social*

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Fiosofia Social pela PUC-Campinas.

*knowledge, the basis of which is the criticism of political economy and dialectical philosophy. It can be negatively understood as a social thought that can not be identified as sociology, without, however, being defined as "pure philosophy".*

**Key words:** *Critical Theory, Traditional Theory, Idealistic Philosophy, Dialectical Materialism.*

## INTRODUÇÃO

O termo "Teoria Crítica frankfurtiana"<sup>2</sup> remete ao movimento intelectual que ficou conhecido pelo nome de Escola de Frankfurt, cuja organização institucional se deu através do Instituto para Pesquisa Social (*Institu für Sozialforschung*), sob a direção de Max Horkheimer, e em torno do qual orbitavam conhecidos nomes, como os de Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Eric Fromm, Walter Benjamin, entre outros. Não é a intenção aqui traçar um detalhado histórico da Escola de Frankfurt, tampouco levantar um debate acerca das possibilidades mesmas de se falar em uma escola de pensamento no que se refere a este grupo de intelectuais, pois esta tarefa já foi realizada de forma bastante acurada por diversos autores, como por exemplo Martin Jay<sup>3</sup>, Rolf Wiggerhaus<sup>4</sup> ou Paul-Lourent Assoun<sup>5</sup>.

De forma mais modesta, o presente trabalho intenta analisar, em um momento histórico determinado, os anos de 1930, o esforço, por

<sup>(2)</sup> A grafia de teoria crítica com as iniciais maiúsculas será utilizada sempre que se referir especificamente à teoria crítica da sociedade da Escola de Frankfurt, salvo em caso de citações nas quais os autores não procedam desta forma. A grafia de teoria crítica com iniciais minúsculas remete a uma tradição de pensamento mais amplo, cujas bases, em geral, são também marxianas.

<sup>(3)</sup> JAY, M. *La Imagenación Dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social – 1923/1950*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.

<sup>(4)</sup> WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

<sup>(5)</sup> ASSOUN, P.-L. *A Escola de Frankfurt*. Trad. Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

parte daqueles pensadores, em elaborar um núcleo teórico comum, apesar das diferenças temáticas e de abordagem que tais pensadores mantinham. Para abalizar esta discussão são utilizados aqui dois artigos fundamentais da Teoria Crítica, publicados originalmente em 1937, em números subseqüentes da Revista para Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*) do Instituto: “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”<sup>6</sup> (*Traditionelle und kritische Theorie*), de autoria de Max Horkheimer, e “Filosofia e Teoria Crítica”<sup>7</sup> (*Philosophie und kritische Theorie*), de Herbert Marcuse, o qual é seguido de um apêndice, sob o mesmo título<sup>8</sup>, de Horkheimer. Deste modo, a partir dos textos supracitados, pretende-se abordar a questão sobre a especificidade da Teoria Crítica, ou seja, qual é seu posicionamento em relação à tradição científica, filosófica e materialista dialética.

## OS ANOS DE 1930: HORKHEIMER, O INSTITUTO E SUAS PESQUISAS

Max Horkheimer assume a direção do Instituto para Pesquisa Social em janeiro de 1931, substituindo assim o diretor-fundador e historiador Carl Grünberg, e já em 1932 é lançada a publicação periódica oficial do Instituto, a Revista para Pesquisa Social. Contudo, a primeira pergunta que pode surgir a quem se dedica ao estudo do artigo “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” é a de porquê este texto surge apenas em 1937, ou seja, por que Horkheimer resolveu escrever e publicar este

---

<sup>(6)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: HORKHEIMER, M e ADORNO, T. W. *Textos Escolhidos*. Trad. Edgard Malagodi e Ronaldo Cunha. São Paulo: Nova Cultural, 1991. pp. 31-68.

<sup>(7)</sup> MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Trad. Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. pp. 137-160.

<sup>(8)</sup> HORKHEIMER, M. Filosofia e Teoria Crítica. (Apêndice). In: HORKHEIMER, M e ADORNO, T. W. *Textos Escolhidos*. Op. cit. pp. 69-75.

texto, que se torna uma espécie de “carta-programa”<sup>9</sup> da Teoria Crítica frakfurtiana, passados seis anos de sua ascensão ao cargo de diretor e cinco anos do surgimento da revista?<sup>10</sup>

Algumas hipóteses podem ser levantadas na tentativa de se responder a tal questão. A primeira delas é a de que Horkheimer, um filósofo, não pretenderia, logo de princípio, criar alguma espécie de divergência com os membros que já estavam integrados ao Instituto desde sua fundação, os quais, em sua maioria, era composta por economistas e sociólogos. Assim, ele teria esperado algum tempo para dar um novo direcionamento teórico e temático às pesquisas do Instituto.

Mas alguns fatos parecem tornar esta hipótese pouco provável. Já no discurso de posse, Horkheimer chamava a atenção para uma dimensão filosófica ao lado da pesquisa empírica em uma perspectiva global. Em suas palavras, a intenção era a de realizar um “trabalho planejado sobre a justaposição dos sistemas filosóficos e da experiência empírica na teoria da sociedade” e um projeto de “organizar, a partir das problemáticas filosóficas atuais, pesquisas em que os filósofos, sociólogos, especialistas em economia política, historiadores e psicólogos se reunam numa comunidade durável de trabalho.”<sup>11</sup> Ademais, na nova revista do Instituto, que substituiu a anterior (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*), elaborada por Grünberg, e que havia deixado de circular em 1930, os antigos membros tiveram seu espaço reduzido, nas palavras de Wiggerhaus:

---

<sup>(9)</sup> MAAR, W. L. Marcuse: em busca de uma ética materialista. (Introdução). In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Op. cit. pp. 07-35. p. 29.

<sup>(10)</sup> Nesta primeira parte deste trabalho dá-se ênfase ao texto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” pelo fato de “Filosofia e Teoria Crítica”, de Marcuse, e o apêndice com o mesmo título, de Horkheimer, serem contribuições ao debate que “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” suscitou entre os membros do Instituto e neste sentido, secundários.

<sup>(11)</sup> HORKHEIMER, M. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institus für Sozialforschung, discurso pronunciado na Universidade de Frankfurt, em 1931. Apud, WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 70.

*“devido ao deslocamento do centro de gravidade do trabalho do Instituto, da história da sociedade para sua teorização, os temas e as abordagens que até então detinham o monopólio foram reduzidos e passaram a ser simplesmente um campo de pesquisas entre outros, desempenhando apenas um papel marginal no trabalho coletivo que era oficialmente o núcleo do Instituto, e isso deve ter parecido uma decadência e uma traição.”<sup>12</sup>*

Uma segunda hipótese que pode ser levantada para tentar responder àquela pergunta seria a de um agravamento no contexto sócio-político. Em 1936, Roosevelt era reeleito nos Estados Unidos, o que, de certa forma, significava uma confirmação política das diversas medidas administrativas e econômicas, conhecidas como *New Deal*, tomadas pelo Estado para recuperar o país da crise instalada com o *crack* da bolsa em 1929, isto é, uma crise sistêmica estava sendo solucionada de maneira não revolucionária. Na Alemanha, o Nazismo, que havia ascendido ao poder em 1933 e implantado um Estado autoritário baseado em uma ideologia racial, aumentava suas forças e preparava-se para a guerra diante de uma Europa relativamente passiva e de um movimento operário incapaz de confrontá-lo. Na União Soviética o socialismo havia tomado caminhos completamente estranhos, transformando-se, por um lado, em ortodoxia partidária e em planificação econômica, e por outro, em teoria marxista-leninista. Em 1936, sob o comando de Stalin, deu-se início aos famigerados Processos de Moscou, responsáveis pelos expurgos dos “inimigos da revolução”.

Este fechamento do cenário sócio-político deve ser, em boa medida, tomado em consideração como uma resposta à pergunta feita anteriormente, já que a Teoria Crítica possui como objetivo central a compreensão crítica da sociedade, e se esta ganha configurações cada vez mais opressivas, faz-se necessário também uma manifestação mais urgente e definida de seu próprio programa.

<sup>(12)</sup> WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 72.

Uma terceira hipótese para responder à questão de porque Horkheimer teria escrito e publicado o texto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” apenas em 1937 pode ser cogitada a partir do próprio desenvolvimento das pesquisas institucionais. Em seu já referido discurso de posse, Horkheimer apresenta a temática da primeira pesquisa do Instituto sob a sua nova direção, a saber: “estudar a mentalidade social de um grupo particular, os operários qualificados e os empregados na Alemanha de Weimar.”<sup>13</sup> Este primeiro projeto deveria seguir aquele modelo de trabalho no qual a filosofia se justaporía à pesquisa empírica, para assim potencializar as conclusões de ambas. Segundo Paul- Laurent Assoun:

*“este projeto não depende de um simples trabalho de sociologia empírica, nem de ‘psicologia social’, pela razão que se trata menos de testar um material dado que de aclarar experimentalmente um problema teórico de fundo: ‘a questão da relação entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimentopsíquico dos indivíduos e as transformações nas regiões culturais’.”*<sup>14</sup>

Para a realização desta pesquisa foram distribuídos aos trabalhadores e empregados alemães mil e cem questionários e no final de 1931 a totalidade deles já havia retornado às mãos dos pesquisadores do Instituto. Apesar de reconhecer um proveito metodológico deste primeiro trabalho, Horkheimer acreditava que do ponto de vista dos resultados ele carecia de uma ampliação da base empírica<sup>15</sup>. Este estudo nunca foi publicado e pode ser visto como uma primeira tentativa (um tanto frustrada) de aproximação entre teoria e empiria.

Uma segunda tentativa de um estudo coletivo com recursos à pesquisa empírica foi o “Estudo Sobre Autoridade e Família” (*Studien über Autorität und Familie*), publicado em 1936. Este trabalho está dividido em três partes, sendo a primeira um plano geral, que por sua vez

<sup>(13)</sup> ASSOUN, P-L. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 44.

<sup>(14)</sup> ASSOUN, P-L. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 44.

<sup>(15)</sup> Cf. WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 146.

subdivide-se em outros três textos, cujos autores são Horkheimer, Marcuse<sup>16</sup> e Fromm; “três artigos concebidos uns em função dos outros, que poderiam também ter sido publicados num volume da revista”, conforme afirma Wiggerhaus<sup>17</sup>. Uma segunda parte trazendo os questionários empregados e uma terceira cujo conteúdo são relatórios bibliográficos. Aqui as dificuldades em relacionar teoria e empiria no estudo da sociedade se tornam mais explícitos. Segundo Wiggerhaus:

*“Os esboços teóricos não utilizavam nunca os dados fornecidos pelos relatórios do questionário, da pesquisa e da bibliografia (...). As cartas de Horkheimer e Fromm seguiram a mesma direção: a pesquisa empírica e a bibliografia especializada serviam, de certa forma, de muro atrás do qual eles trabalhavam para desenvolver uma teoria que pretendia ser diferente da filosofia pura, mas que adotava uma atitude cética para com as ciências especializadas e a pesquisa empírica, e que não tinha muita certeza de conhecer seu próprio estatuto”.*<sup>18</sup>

Assim, esta terceira hipótese, que coloca a redação e publicação do artigo “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” como uma necessidade relacionada às dificuldades que o próprio desenvolvimento das pesquisas do Instituto trouxeram ao estatuto de uma teoria do conhecimento social, parece ser bastante plausível. Se o “Estudo Sobre Autoridade e Família”, publicado em 1936, levantou tal problemática, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, publicado em 1937, parece tentar dar, ao menos parcialmente, uma solução às questões de qual seria o

<sup>(16)</sup> Em português, o artigo de Horkheimer pode ser conferido em: HORKHEIMER, M. Autoridade e Família. In: HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica I*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Editora Perspectiva, Edusp, 1990. pp. 175-236. Para o artigo de Marcuse, ver: MARCUSE, H. Estudo Sobre a Autoridade e a Família. In: MARCUSE, H. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972. pp. 56-158.

<sup>(17)</sup> WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 180.

<sup>(18)</sup> WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 181.

estatuto da Teoria Crítica e qual seria sua especificidade<sup>19</sup>. É certo que Horkheimer já vinha, ao longo dos anos trinta, publicando na Revista textos que abordavam temas particulares da teoria crítica, como sua lógica ou sua relação com a história<sup>20</sup>, mas seria em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” que tais problemáticas se colocariam de forma mais sistematizada.

Na verdade, talvez a grande dificuldade de Horkheimer – que o levou a redigir “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” seis anos após assumir como diretor do Instituto – tenha sido a mesma de alguém que, através de processo fotográfico, tenta captar a imagem de um certo objeto em movimento, ou seja, sempre há o risco de que tal objeto móvel apareça no instante fixo da foto de maneira disforme, distorcida. A Teoria Crítica é movimento, tanto por suas umbilicais ligações históricas, quanto por sua crítica interna. Horkheimer e Adorno afirmam de maneira incontestada que ela “atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo imutável”<sup>21</sup> e Marcuse deixa claro que “a teoria crítica é crítica contra si mesmo”<sup>22</sup>. Deste modo, mesmo que o texto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” se apresente com características ensaístas, Horkheimer procura explicitar sua reticência em “fotografá-la”: “não existem critérios gerais para a teoria crítica como um todo”<sup>23</sup>. Isto faz com que somente a convergência das hipóteses anteriormente elencadas (e outras mais) possam explicar a publicação de um artigo tão importante somente em 1937. Esta última citação também ilumina a tarefa que aqui está sendo realizada, isto é, “se não existem critérios gerais para a teoria crítica como um todo”, ao

---

(19) Vale lembrar que em 1938 Adorno envolve-se em uma divergência com Lazarsfeld justamente acerca das dimensões empíricas e teóricas do “Princeton Radio Research Project”, denotando que uma certa desconfiança em relação à empiria era partilhada por diversos membros do Instituto.

(20) Para exemplos, ver textos reunidos em HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica I*. Op. cit.

(21) ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. Sobre a nova edição alemã (nota introdutória de 1969). In: *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. pp. 09-10. p. 09.

(22) MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 157.

(23) HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 68.

menos se deve tentar um esforço para levantar alguns critérios particulares da Teoria Crítica frankfurtiana, ainda que isto soe como possibilidade. Em suma, os textos de Horkheimer e de Marcuse, os quais serão discutidos a seguir, estão diretamente ligados a um mover-se histórico e teórico (dentro e fora do Instituto) e não poderiam surgir antes, assim como nos anos posteriores a 1937 a Teoria Crítica continuaria se transformando, o que não deve ser, porém, visto como um abandono completo de vários de seus conceitos e perspectivas<sup>24</sup>.

### **“TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA” E “FILOSOFIA E TEORIA CRÍTICA”**

Em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Horkheimer refere-se à Teoria Crítica como herdeira da crítica em sentido amplo e mais especificamente do pensamento marxiano. Para o autor, o termo crítico significa que “é ‘crítico’ *não tanto* no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade”<sup>25</sup>.

É certo que nesta afirmação Horkheimer coloca maior relevância ao pensamento de Marx, o que não significa uma negligência da tradição filosófica idealista, motivo pelo qual destacou-se aqui o “não tanto”. Na introdução de “Teoria Crítica I”, Olgária Matos afirma, com muita propriedade, que a Teoria Crítica “é tributária de Kant e suas três

---

<sup>24</sup> Em um prefácio para a reedição, em 1969, de seus textos da década de 30, Horkheimer afirma que “Esses meus ensaios filosóficos [dos anos de 1930], reeditados aqui [*Kritische Theorie – Band I*], não apenas exigiram, hoje [1969], uma formulação mais exata, mas também estão permeados de representações econômicas e políticas que já não têm valor imediato: sua correta relação com o presente exige uma reflexão diferenciada. Para isto são úteis meus trabalhos posteriores”. Cf. HORKHEIMER, M. Prefácio para a Reedição. In: HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica I*. Op. cit. pp. 01-05. p. 01.

<sup>25</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 44. Nota 26. Destaque nosso.

críticas (...), de Hegel e sua crítica dialética ao Entendimento kantiano (...) e de Marx e suas inúmeras críticas”<sup>26</sup>. Porém, para a exposição da Teoria Crítica de forma mais detalhada, acredita-se que o melhor a fazer seja seguir o mesmo caminho percorrido por Horkheimer no ensaio, ou seja, partir de uma descrição geral do que seria a teoria tradicional.

A teoria, como ela é tradicionalmente utilizada nas pesquisas, seria, segundo Horkheimer, uma concatenação sinóptica mínima das proposições de um dado ramo do saber. A partir disto, desta concatenação, poder-se-ia deduzir todas as demais teorias, cujas validações estariam condicionadas a uma concordância com os fatos e resultados empíricos, assim, “no que concerne aos fatos, a teoria permanece sempre hipotética [sendo a teoria] o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível”<sup>27</sup>.

Horkheimer, utilizando-se de uma metáfora de Poincaré, compara a ciência, fundada neste modelo de teoria, a uma biblioteca, na qual a física experimental é a responsável pelas aquisições (trazendo o material que enriquece o saber) e a física matemática pela catalogação. Contudo, na ciência dedutiva, a física matemática e seu trabalho de catalogação, sem o qual seria impossível a utilização da biblioteca, “apesar de toda sua riqueza”, é elevada à categoria de modelo a ser seguido pelas demais construções teóricas, eliminando-se as diferenças entre as ciências a partir da fundamentação nas mesmas pressuposições. Nas palavras de Horkheimer:

*“O mesmo aparato conceptual (begrifflicher Apparat) empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva, podendo ser utilizado por qualquer um que tenha aprendido o seu manejo, isto é, as regras da dedução, o material significante, os métodos de*

<sup>(26)</sup> MATOS, O. C. F. Introdução. In: HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica I*. Op. cit. pp. XII-XXII. p. XVI.

<sup>(27)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 31.

*comparação de proposições deduzidas com constatações de fatos, etc.”*<sup>28</sup>

Para o então diretor do Instituto, a representação teórica acima descrita teria suas origens no pensamento cartesiano – que vai das coisas simples às complexas – e sua tendência à matematização. Assim, o modelo de dedução matemática é ampliado para a ciência em geral e mesmo as diferenças entre dedução e indução são, em geral, uma questão de “posicionamento filosófico do lógico”, ou seja, é apenas uma diferença de perspectiva lógica frente às proposições:

*“Para John Stuart Mill, por exemplo, elas [as proposições] são ainda juízos empíricos (Erfahrungsurteile), induções; nas correntes racionalistas e fenomenológicas são consideradas intelecções evidentes (evidente Einsichten), enquanto a moderna axiomática as toma como estipulações arbitrárias. Para a lógica mais avançada da atualidade, que se expressa representativamente nas Investigações Lógicas de Husserl, a teoria é considerada ‘como um sistema fechado de proposições de uma ciência’ ”*<sup>29</sup>

De qualquer maneira, esta forma de teoria possui uma exigência fundamental, a ligação das partes deve se dar de forma a excluir qualquer contradição. E se seu modelo é a matemática, é também numericamente que ela encontrará sua expressão, isto é, a quantidade de nomes designando os elementos teóricos e os objetos observados são cada vez mais exíguos.

É claro que Horkheimer sabia que as ciências humanas e sociais punham em questão tal teoria, contudo este questionamento tinha um horizonte bastante limitado, já que elas não colocavam em discussão “o significado da teoria em geral”, mas apenas a “teoria

<sup>(28)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 31. Esta referência serve também para o trecho entre aspas do parágrafo anterior.

<sup>(29)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 32. Esta referência serve também para o trecho entre aspas do parágrafo anterior.

esboçada de cima para baixo por outros” que desconhecem a problemática particular destas ciências. O modelo geral de teoria continua sendo o das ciências naturais. Mesmo as divergências entre uma tradição sociológica anglo-saxônica, indutiva e empírica, e uma alemã, mais dedutiva e teórica, não implicam em uma diferença substancial e profunda na representação e estruturação do pensamento teórico. Isto significa que haveria um núcleo identitário entre as diferentes perspectivas sociológicas e destas em relação às ciências da natureza, a saber: um matematizar, calcular e classificar<sup>30</sup>. Esta teoria tradicional encontra, na obra de Goethe, uma descrição precisa e em tom de ironia cáustica quando Mefistófeles, disfarçado de Fausto, descreve a um jovem estudante o que este aprenderia ao ingressar na Universidade e o que deveria fazer para ser um bom aluno: “Basta abreviar tudo ao mais breve/Classificando-o, após, como se deve.”<sup>31</sup>

Mas para Horkheimer, o principal problema da teoria tradicional é o seu caráter ideológico. Ao se “despregar” das condições históricas e sociais, ainda que tenha como objeto a história e a sociedade, a teoria se coisifica, isto porque a teoria em sentido tradicional não é capaz, desde o princípio, de internalizar a dinâmica social em sua própria estrutura teórica e em seus próprios conceitos. Mesmo a sua relação com os dados, com o material – o momento de sua validação – não é capaz de superar seu aspecto reificado, pois os fatos são, dedutivamente,

---

<sup>(30)</sup> Cf. HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 33ss. Esta referência serve também para os anteriores trechos entre aspas deste parágrafo. Toennies, Durkheim e Weber (que teve alguma influência sobre Horkheimer e Adorno) não passam incólumes ao olhar crítico de Horkheimer. Weber, por exemplo, teria desenvolvido, segundo Horkheimer, uma “teoria da possibilidade objetiva”. Isto quer dizer que “pressupondo-se as circunstâncias [econômicas, políticas, culturais, etc.] a, b, c, d, deve-se esperar uma ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como da ciência natural. É o modo de existência da teoria em sentido tradicional”. p. 35.

<sup>(31)</sup> GOETHE, J. W. *Fausto: uma tragédia – Primeira parte*. Trad. Jenny Klabin Segall. Comentários e notas de Marcus V. Mazzari. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 189, versos 1.940 e 1.941. Em alemão: *Wenn ihr lernt alles reduzieren/ Und gehörig klassifizieren*.

enformados pela teoria e, indutivamente, servem à sua elaboração, ou seja, o modelo teórico é o mesmo, como já foi dito<sup>32</sup>.

Com isto não se deve entender que Horkheimer não reconheça os progressos materiais e técnicos conquistados pela sociedade burguesa a partir deste modelo teórico que rege a ciência: “os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência”<sup>33</sup>. Mesmo em Marx e Engels tal reconhecimento já era explícito: “A burguesia, pelo aperfeiçoamento rápido de todos os instrumentos de produção, pelos meios de comunicação imensamente facilitados, arrasta todas as nações, até mesmo as mais bárbaras, para a civilização”<sup>34</sup>. Na verdade, aqui se está no cerne de uma questão bastante complicada: a da ideologia, mais precisamente, a da ciência como ideologia. Mesmo não sendo o tema central deste trabalho, abordá-la, ainda que de forma sucinta, pode ajudar na compreensão da Teoria Crítica.

Para Horkheimer, a teoria tradicional é a forma típica de estruturação e expressão do conhecimento em uma sociedade permeada por uma razão subjetiva e formal ou instrumental, cuja preocupação essencial são os meios. Desta maneira, algo é visto como racional quando se calcula as probabilidades e se ordena o melhor caminho para se atingir um determinado fim, porém, esta forma de racionalidade não coloca em questão a finalidade propriamente dita. Esta razão, e sua expressão teórica-científica, centrada em problemas metodológicos, foram capazes de produzir avanços científicos e tecnológicos consideráveis contudo, deixaram de lado uma questão fundamental: progresso científico e tecnológico para quê/quem? Ao não se colocar

---

<sup>(32)</sup> Nas palavras do filósofo alemão: “Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*verdinglichte*) e, por isso, ideológica.”. Cf. HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 35.

<sup>(33)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 35.

<sup>(34)</sup> MARX, K. e ENGELS, F. *O Manifesto Comunista*. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 15.

esta questão, a razão subjetiva ou instrumental passa a ver o progresso tecnológico como o progresso e recusa considerações ou juízos sobre as condições histórico-sociais, pondo de lado uma preocupação com o homem, tornando-se ideológica<sup>35</sup>. Isto faz com que a ideologia e a ciência não se situem em pólos opostos, ou melhor, o problema da ideologia é algo mais profundo do que mera manipulação ou distorção das idéias, não podendo ser resolvido com um recurso à ciência. Assim, a ciência – fundamentada naquela teoria tradicional – e a sua aplicação, a tecnologia, já são ideológicas, justamente por reivindicarem uma suposta neutralidade.

Como Leandro Konder afirma, o próprio Marx, ao longo dos seus escritos, foi refinando seu conceito de ideologia, passando a considerá-lo mais do que uma simples “falsa consciência”: “para ele [Marx], a ideologia – no essencial – era a expressão da incapacidade de cotejar as idéias com o uso histórico delas, com a inserção prática no movimento da sociedade”<sup>36</sup>. É neste sentido que, para Horkheimer, a tradição teórica-científica seria ideológica: através da sua “neutralidade”, da negação de suas dimensões históricas e extra teóricas, ela contribuiria para a reprodução das condições dadas. A imparcialidade torna-se

---

<sup>(35)</sup> Uma citação de *Eclipse da Razão* pode esclarecer a questão: “De acordo com tais teorias o pensamento serve a qualquer empenho, bom ou mau. É instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar estabelecer os padrões da vida individual ou social, que se supõe serem estabelecidos por outras forças. Tanto em discussões laicas quanto no debate científico, a razão vem sendo comumente considerada uma faculdade intelectual de coordenação, cuja eficiência pode ser aumentada pelo uso metódico e pela remoção de quaisquer fatores não intelectuais, tais como as emoções conscientes ou inconscientes. A razão [em sentido substantivo] jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo à tarefa de julgar as ações e os modos de vida do homem. Entregou-os à sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado.”. Cf. HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002. p. 18.

<sup>(36)</sup> KONDER, L. *A Questão da Ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 40.

parcial e mesmo recusando seu vínculo social, a teoria tradicional, com sua pretensão neutral e seu *modus operandi*, é ela própria produzida socialmente, isto é, “tanto quanto a influência da matéria sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é apenas um processo intracientífico, mas também um processo social”<sup>37</sup>.

A Teoria Crítica, por sua vez, coloca sempre em primeiro plano o homem em suas relações sociais (em sentido amplo, mesmo a natureza, para Horkheimer, é social<sup>38</sup>) não apenas como seu objeto, como ocorre a certas ciências sociais pautadas na teoria tradicional. Com isto quer se dizer que a Teoria Crítica é cônica de que a história perpassa todos os momentos do conhecimento, de que ela está presente no sujeito cognoscente, na maneira de se conhecer e nos objetos e fatos percebidos. A tríade sujeito-teoria-objeto é permeada, sob todos os aspectos, socialmente. É por reconhecer esta dimensão histórica que a Teoria Crítica é pensamento *na* contradição e não *na* unidade pacífica e falsa da teoria tradicional.

Para Horkheimer, a teoria tradicional, desde Descartes, mantém a ilusão ideológica da identidade entre sujeito e objeto, entre razão e realidade, entre conceito e fato. Esta identidade, que ocorre no pólo do sujeito pensante e que significa a unidade conceitual das contradições, só pode estabelecer-se quando, justamente, o conhecimento se retira da práxis social, adquirindo aquela pretensa independência. Na Teoria Crítica, não só seu objeto é a sociedade, como já foi afirmado, mas também o seu sujeito é permeado por e inserido em processos históricos contraditórios, diferenciando-se do eu ensimesmado e autônomo da teoria tradicional:

---

<sup>(37)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 36. Horkheimer demonstra como, por exemplo, a adoção do sistema copernicano constituiu-se menos por desenvolvimentos internos da teoria do que por processos sociais.

<sup>(38)</sup> “Mesmo quando se trata da experiência com objetos naturais como tal, sua naturalidade é determinada pelo seu contraste com o mundo social, e nesta medida dele depende.” Cf. HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 40.

*“ele [o pensamento crítico] considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza. Este sujeito não é um ponto, como o eu da filosofia burguesa; sua exposição (Darstellung) consiste na construção do presente histórico. Tampouco o sujeito pensante é o ponto onde coincidem sujeito e objeto e donde se pudesse extrair por isso um saber absoluto. Esta aparência, da qual o idealismo tem vivido desde de Descartes, é ideologia em sentido rigoroso; a liberdade limitada do indivíduo burguês aparece na figura de liberdade e autonomia perfeitas. (...) No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. O método que leva a isso pode ser designado clareza, de acordo com a terminologia cartesiana, mas esta clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto.”<sup>39</sup>*

A crítica radical ao modelo identitário é uma das principais características da Teoria Crítica proposta por Horkheimer e, segundo Stephen Bronner, uma singularidade em relação aos outros pensadores de tradição marxista:

*“A ‘identidade’ entre a razão e a realidade, incrustada na racionalidade científica, tornou-se inimiga dessa nascente ‘teoria crítica’, precisamente porque esta procurava analisar os processos que constituíam a totalidade dada junto com suas possibilidades reprimidas de mudança emancipatória. A crença na não-identidade entre sujeito e objeto viria a tornar-se a marca registrada da teoria crítica, distinguin-*

<sup>(39)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 46.

*do-a não só do marxismo como também do pensamento de Korsch e Lukács.*"<sup>40</sup>

Assim, ao considerar a práxis social como elemento constitutivo da Teoria Crítica, tanto em seus conceitos quanto na relação destes com os fatos, as tensões e contradições da história não são camufladas por um conhecimento identitário, pelo contrário, devem ser explícitas e suas superações devem ser buscadas na realidade concreta. Isto significa que para a Teoria Crítica o conhecimento é mais do que registrar e organizar fatos, é mais do que catalogar as obras de uma biblioteca. A realidade não é racional, porém deve ser trazida à razão, o dado deve ser apreendido também "em suas possibilidades reprimidas". Deste modo, a conexão do pensamento com a experiência na Teoria Crítica vai além de um materialismo vulgar, no qual o fato não é questionado. Seu materialismo é crítico, mas, para sê-lo, deve resguardar uma dimensão transcendente – a da razão não realizada – em relação ao dado.

Aqui a Teoria Crítica se encontra em um ponto específico entre o materialismo e a filosofia, ponto onde aquilo que é e aquilo que pode e deve ser surgem através de um pensamento dialético forte. O texto de Marcuse, "Filosofia e Teoria Crítica" e o apêndice homônimo de Horkheimer intentam justamente aclarar tal ponto, ou seja, discutem a importância da filosofia em um pensamento materialista, tentando, ainda, resgatar o pensamento marxiano de um economicismo raso. Este posicionamento da Teoria Crítica e sua relação com os fatos foi definido por Marcuse de maneira bastante direta, quando este afirma que:

<sup>(40)</sup> BRONNER, S. E. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Trad. Tomás Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papyrus, 1997. p. 98. Para Paul-Laurent Assoun, "a tese filosófica fundamental da 'Teoria Crítica' é a rejeição da 'teoria da identidade'", contudo ele lembra que tal rejeição já estava, de certa maneira, presente nos chamados hegelianos de esquerda. Assoun também ressalta que os membros da própria Escola de Frankfurt enfatizaram esta questão de forma variada, sendo, por um lado, Marcuse quem menos a teria problematizado e, por outro, Adorno quem a criticou com mais afinco, levando-o à dialética negativa. Cf. ASSOUN, P-L. *A Escola de Frankfurt*. Op. cit. p. 23ss.

*“Desde o início [anos de 1830 e 1840], ela [a teoria crítica] foi mais do que mero registro ou sistematização de fatos, confrontando a má facticidade com suas melhores possibilidades. Como a filosofia, ela opõe-se à justiça da realidade, opõe-se ao positivismo satisfeito. Entretanto, diferentemente da filosofia, sempre extrai seus objetivos a partir das tendências existentes do processo social.”<sup>41</sup>*

Mas aqui pode surgir uma pergunta: Horkheimer não havia dito que a filosofia, em sua tradição idealista, era ideológica, pois promoveria uma unidade das contradições no âmbito do sujeito? Sim, este caráter do idealismo é o que se pode chamar de afirmativo, porém, como filosofia ligada à uma razão objetiva, o idealismo também possui um caráter negativo, com o qual a Teoria Crítica se relaciona. Desta forma, Teoria Crítica e filosofia transcendem a materialidade dada, ambas diferindo, assim, daquele materialismo vulgar pautado em uma teoria tradicional que é expressão do conhecimento de uma razão subjetiva (o “positivismo satisfeito”) ou instrumental (o pragmatismo)<sup>42</sup>.

---

<sup>(41)</sup> MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 145.

<sup>(42)</sup> Apesar de seu caráter identitário, a filosofia idealista não cai em um relativismo completo, como ocorre na teoria tradicional da ciência, por isso esta filosofia consegue falar contra a materialidade dada, porém, como já foi dito, como idealismo “ele possui um duplo papel característico [afirmativo e crítico]: opor-se tanto ao verdadeiro materialismo da teoria crítica da sociedade quanto ao falso materialismo da práxis burguesa. No idealismo o indivíduo protesta contra o mundo, na medida em que ele mesmo e o mundo podem ser livres no pensamento.” Cf. MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 143. Apesar de diferentes, as racionalidades atuantes na teoria tradicional possuem uma característica comum, uma incapacidade em pôr seus objetivos e questionar os fins: “No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo de inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la. Os conceitos eliminaram o incômodo de enumerar qualidades e servem melhor assim para organizar o material de conhecimento. São pensados como simples abreviações dos itens a que se referem. Qualquer uso dos conceitos que transcenda a sumarização técnica e auxiliar dos dados factuais foi eliminado como um último vestígio de superstição.” Cf. HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Op. cit. p. 29.

À Teoria Crítica é imprescindível ir para além da materialidade dada, da “má facticidade” da sociedade burguesa e suas contradições, porém e diferentemente da filosofia idealista, tal transcendência é uma possibilidade histórica e não uma realização no eu pensante ou no espírito. Para os teóricos críticos é na materialidade social que a razão deve realizar-se. Conforme Marcuse, de Descartes a Hegel (passando por Leibniz, Kant e Fichte) o idealismo havia colocado a razão em uma condição aparente:

*“A razão é apenas a aparência (Schein) da racionalidade num mundo sem razão, e a liberdade apenas a aparência do ser livre na não-liberdade universal. A aparência ocorre na medida em que o idealismo for interiorizado: razão e liberdade tornam-se tarefas que o indivíduo tem de cumprir em si mesmo e pode cumprir em quaisquer relações exteriores que possa encontrar”<sup>43</sup>*

Contudo, é o próprio conceito de razão da filosofia em geral e particularmente do idealismo que a Teoria Crítica preserva e toma como seu. Na medida em que a razão foi pensada como a reconciliação das antíteses (sujeito e objeto, essência e aparência, pensamento e ser, etc.), garantindo a autenticidade do ser, a filosofia demonstrou que o ente não é racional na sua imediatidade, mas antes deve ser trazido à razão. Isto significa que a razão representa a possibilidade superior do homem e do ente mesmo, pertencendo-se ambas reciprocamente. Na razão como substância hegeliana o mundo torna-se conceito e tudo

<sup>(43)</sup> MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. p. 140. Horkheimer já havia afirmado, conforme citação anterior, que “esta aparência, da qual o idealismo tem vivido desde de Descartes, é ideologia em sentido rigoroso”. Dá-se a entender que em “Filosofia e Teoria Crítica” Marcuse tenta minimizar a contundência desta afirmação de Horkheimer. Sem negar esta condição aparente de razão, Marcuse afirma (como será aqui explicado no parágrafo subsequente) que “ela [a filosofia idealista] ainda é, já pelo simples conceito de razão, mais do que ideologia. [e que] Há inúmeras doutrinas filosóficas que são meramente ideologias e, enquanto ilusão sobre as situações sociais relevantes, se inserem de boa vontade no aparato de dominação do todo. A filosofia idealista da razão não pertence a isto”. Cf. MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. p. 142.

aquilo que contradiga a razão deve ser superado<sup>44</sup>. Para a Teoria Crítica o mundo também deve tornar-se conceito, contudo, como afirmado anteriormente, sua perspectiva materialista dialética faz com que esta possibilidade superior seja realizada na práxis social. Os teóricos críticos consideram o conhecimento correto como aquele que explicita tanto as contradições existentes na sociedade dada como também suas possibilidades sociais de superação, por isto a efetivação da razão, “a realização das possibilidades, depende da luta histórica”<sup>45</sup>. Segundo Horkheimer:

*“A teoria crítica na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, segue conscientemente o interesse por uma organização racional da atividade humana: clarificar e legitimar esse interesse é a tarefa que ela confere a si própria. Pois para a teoria crítica não se trata apenas dos fins como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades. É nesse sentido que a teoria crítica preserva a herança não só do idealismo alemão, mas da própria filosofia”<sup>46</sup>*

É com esta herança filosófica que os pensadores da Teoria Crítica se voltariam contra um certo economicismo cientificista e mecanicista que havia se tornado comum ao materialismo da teoria crítica (em sentido amplo) nas primeiras décadas do século XX (claro que havia exceções, como Korsch e Lukács), ou seja, os teóricos críticos frankfurtianos pretendiam reativar a dimensão filosófica da crítica da economia política, sem com isso levá-la a uma “filosofia pura”. Para Marcuse, é justamente nos conceitos econômicos do materialismo dialético que a filosofia aparece, o que ocorre por causa da sua pretensão de totalidade explicativa dos homens e de seu mundo a partir do social, isto é, a Teoria Crítica é mais do que economia, no sentido

<sup>(44)</sup> Cf. MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. p. 138 e 139.

<sup>(45)</sup> HORKHEIMER, M. Filosofia e Teoria Crítica. (Apêndice). Op. cit. p. 74.

<sup>(46)</sup> HORKHEIMER, M. Filosofia e Teoria Crítica. (Apêndice). Op. cit. p. 70.

de uma ciência especializada, na medida em que se interessa pela sociedade como um todo<sup>47</sup>. Assim, a Teoria Crítica situa-se precisamente na convergência da crítica da economia política e da filosofia dialética<sup>48</sup>. É neste sentido que Horkheimer afirma que:

*“Ao contrário da atividade científica nas disciplinas modernas, a teoria crítica da sociedade, mesmo quando crítica da economia, permanece filosófica. [Mas] não é tanto um objeto filosófico particular que caracteriza a diferença entre teoria crítica e observações especializadas, mas é a consideração das tendências da sociedade global que é decisiva, mesmo nas suas ponderações mais abstratas, lógicas e econômicas.”*<sup>49</sup>

Isto não quer dizer que a Teoria Crítica frankfurtiana não reconheça a importância do fator econômico na sociedade capitalista. Pelo contrário, ela sabe que a “crítica tem que focalizar a causa primeira da miséria, a economia”<sup>50</sup>. Porém, para os pensadores vinculados ao Instituto (em divergência ao socialismo da então URSS e seus teóricos oficiais) a sociedade futura, baseada na razão, não pode ser pensada somente pela sua economia, o que significa, por exemplo, que a proposta de uma sociedade socialista não é mera questão de planificação econômica; esta é importante, mas não é em si garantia de uma coletividade na qual o homem e as coisas possam realizar suas possibilidades, por isto os conceitos econômicos da Teoria Crítica devem ser determinados, desde do princípio, por uma preocupação com a liberdade e a felicidade, ou seja, a planificação econômica só é crítica

<sup>(47)</sup> Cf. MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. p. 137.

<sup>(48)</sup> Cf. Cf. MARCUSE, H. Para a Crítica do Hedonismo. In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*. Op. cit. pp. 161-197. p. 181. Nota 18. Os intelectuais ligados ao Instituto sempre preferiram o uso do termo Teoria Crítica para designar suas perspectivas. O cognome de Escola de Frankfurt surge apenas nos anos 50 e é dado por comentadores exteriores ao Instituto.

<sup>(49)</sup> HORKHEIMER, M. Filosofia e Teoria Crítica. (Apêndice). Op. cit. p. 71.

<sup>(50)</sup> HORKHEIMER, M. Filosofia e Teoria Crítica. (Apêndice). Op. cit. p. 72.

à economia política burguesa se aquela preocupação for sua finalidade, do contrário o materialismo se torna economicismo<sup>51</sup>.

Aos teóricos críticos frankfurtianos “a organização racional da sociedade é *mais* do que uma nova forma de economia regulada”<sup>52</sup>. Este “mais” refere-se, teoricamente, à dimensão filosófica da Teoria Crítica, que dá a ela um excedente frente aos fatos dados e à análise econômica em sentido estrito, colocando ênfase na liberdade e na felicidade. Na âmbito prático, significa a superação da determinação econômica sobre a totalidade da existência humana, invertendo esta relação. A mera abolição da propriedade individual (estatização) e o aumento da produção não levam, necessariamente, à liberdade e felicidade. Para Marcuse:

*“Não que o processo de trabalho seja regulado planificadamente, mas sim que o interesse determine a regulamentação; se nesse interesse a liberdade e a felicidade das massas forem preservados, então torna-se importante. O descuido desses elementos retira da teoria [crítica] algo essencial: elimina da imagem dos homens liberados a idéia de felicidade pela qual se deve diferenciar [a organização social racional futura] de todas as humanidades até hoje.”*<sup>53</sup>

Assim, a filosofia garante à Teoria Crítica sua verdade em sentido profundo, a qual a mantém independente dos fatos, dos desvios teóricos que levam ao economicismo e dos caminhos e descaminhos da prática crítica de um grupo ou classe social. É claro que a Teoria Crítica parte de fatos presentes e da organização econômica vigente, contudo, sua verdade, que fundamenta-se nos conceitos de razão,

<sup>(51)</sup> Marcuse afirma categoricamente que “há sobretudo dois momentos que vinculam o materialismo à correta teoria da sociedade: a preocupação em torno da felicidade dos homens, e a convicção de que esta felicidade seja conseguida somente mediante uma transformação das relações materiais de existência.” Cf. MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 138. Cabe lembrar que, segundo Marcuse, para o conceito de razão convergem o de liberdade e o de felicidade.

<sup>(52)</sup> MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 146.

<sup>(53)</sup> MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 146.

liberdade, felicidade, diz respeito a uma sociedade futura, da qual não pode extrair fato algum. Desta forma, estes conceitos transcendem o condicionamento social e por este motivo, segundo Horkheimer, “transformar a teoria crítica da sociedade em sociologia é, por princípio, um empreendimento problemático”<sup>54</sup>. E conforme Marcuse: “a sociologia, que se ocupa apenas com o condicionamento, não tem nada a ver com a verdade; sua ocupação, útil de várias maneiras, falsifica o interesse e o objetivo da teoria crítica”<sup>55</sup>.

No que diz respeito a ciência econômica, a verdade da Teoria Crítica também a ultrapassa, não criando identidade com seu objeto, a economia política. Para Horkheimer “a teoria crítica nunca criou raízes na ciência econômica. A dependência do político frente ao econômico foi seu objeto, e nunca seu programa”<sup>56</sup>. E segundo Marcuse “o elemento filosófico da teoria [crítica] é uma forma de protesto contra o novo ‘economicismo’: contra o isolamento das lutas econômicas, contra a separação conservadora da economia política”<sup>57</sup>.

Quanto a relação da Teoria Crítica com um grupo ou classe social, ela não é de submissão da primeira frente à segunda. A verdade da Teoria Crítica diz respeito à totalidade humana e mesmo que as forças sociais que deveriam realizá-la fracassem, sua verdade persiste. Marcuse coloca a possibilidade destas forças sucumbirem, e ele próprio argumenta que:

*“Tanto menos por isso a verdade da teoria [crítica] seria refutada, quanto mais ela aparecesse sob nova luz e esclarecesse novos lados e partes de seu objeto. Muitas exigências e referências da teoria [crítica] adquirem uma importância modificada. A função modificada da teoria, dá-lhe um intenso caráter de ‘teoria crítica’. Sua crítica diri-*

(54) HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 66.

(55) MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. p. 153.

(56) HORKHEIMER, M. Filosofia e Teoria Crítica. (Apêndice). Op. cit. p. 74.

(57) MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. p. 157.

*ge-se também contra o desvio de suas plenas exigências econômicas e políticas nos muitos lugares onde dela se reivindicam. Essa situação obriga a teoria [crítica] novamente a uma ênfase aguda da preocupação, contida em toda sua análise, pelas potencialidades dos homens, pela liberdade, felicidade e direito do indivíduo*<sup>58</sup>

É neste mesmo sentido que Horkheimer afirma que “nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para uma gnose correta”<sup>59</sup>, isto é, o conhecimento crítico não é, necessariamente, um derivado direto da posição em que se encontra, na estrutura social, uma certa classe, cujos interesses também devem ser avaliados – se for o caso negados – pelo teórico crítico.

Contudo, esta verdade transcendente da Teoria Crítica não deve ser entendida como um abandono da perspectiva materialista ou histórica. Os intelectuais frankfurtianos não são ingênuos para ignorar que toda teoria é determinada historicamente, mas isto não significa que ela deva se submeter às condições que a determinam. Assim, segundo Paul-Laurent Assoun, faz-se sentir a influência marxiana na Teoria Crítica, já que a crítica é, em Marx, uma instância de julgamento da própria história presente frente a suas possibilidades, sendo o mais

---

<sup>(58)</sup> MARCUSE, H. *Filosofia e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 144. Nesta passagem fica claro que para os pensadores frankfurtianos o fracasso da classe revolucionária não significa o desaparecimento da verdade da Teoria Crítica, pelo contrário, a verdade encontraria na teoria um abrigo seguro a espera de um momento propício para ser posta em prática. Esta “fuga” para a teoria ocorre, em graus variados, em quase todos os pensadores ligados ao Instituto e tende a ser cada vez mais forte conforme os próprios desenvolvimentos do capitalismo industrial nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial, os quais demonstraram uma incrível eficiência em cooptar os interesses do proletariado. Ou seja, os pensadores frankfurtianos não compartilham plenamente da afirmação de Marx de que “a existência de idéias revolucionárias em uma determinada época já supõe a existência de uma classe revolucionária.” Cf. MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. Luis C. de Costa e Castro. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 49.

<sup>(59)</sup> HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 48.

importante aquela “história que está em via de ser feita”<sup>60</sup>. Para o materialismo dialético e sua herdeira, a Teoria Crítica, criticar é julgar, diferentemente do materialismo positivista. Seu juízo é existencial, em sentido amplo. Conforme Horkheimer, “a teoria crítica afirma: isso não tem que ser necessariamente assim, os homens podem mudar o ser, e as circunstâncias já existem”<sup>61</sup>. A crítica esteve, desde de Kant, ligada à questão da possibilidade<sup>62</sup> e pode-se dizer que para a Teoria Crítica a história é campo da existência possível e é nela, na existência possível, “na história que está em via de ser feita”, que reside sua verdade e por isso seu aspecto transcendente ou filosófico.

## CONCLUSÃO

As dificuldades encontradas pelos teóricos críticos do Instituto para Pesquisa Social em relacionar teoria e empiria, refletidas em seus trabalhos coletivos dos anos 30, demonstram, em boa parte, esta posição intelectual que a um só tempo se mantém firmemente materialista, mas que insiste em uma verdade para além dos fatos dados. O teórico crítico deve teimar neste ponto, o qual é, de maneira geral, o da distinção entre aparência e essência<sup>63</sup>. A mera coleta de dados não garante um materialismo correto, assim como a análise destes dados a partir de uma concepção tradicional de teoria não diz respeito à verdade, pois esta só pode surgir de uma crítica, da negação dos fatos dados em direção a suas melhores possibilidades, em direção à realização histórica da razão. Assim, os conceitos da Teoria Crítica são mais do que termos explicativos e por isto lhes faltam dados

<sup>(60)</sup> ASSOUN, P-L. e RAULET, G. *Marxismo e Teoria Crítica*. Trad. Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 37.

<sup>(61)</sup> HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Op. cit. p. 58. Nota 56.

<sup>(62)</sup> Cf. Assoun, P-L. e Raulet, G. *Marxismo e Teoria Crítica*. Op. cit. p. 29.

<sup>(63)</sup> “A teimosia, que vem de se apegar à verdade contra todas as aparências, tem dado lugar, na filosofia, hoje, à extravagância e ao oportunismo sem pudor. Na teoria crítica, a teimosia foi mantida como a autêntica qualidade do pensamento filosófico”. Cf. MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. p. 145.

capazes de serem apreendidos em questionários de tipo sócio-econômicos, por exemplo. Desta forma, ela recorre ao legado conceitual filosófico na defesa de sua verdade, que desde o princípio de suas análises sociais surgem como objetivos finais: razão, liberdade e felicidade. Segundo Marcuse:

*“O debate da teoria crítica com a filosofia está interessado no conteúdo de verdade dos conceitos e problemas filosóficos: pressupõe que a verdade esteja efetivamente contida neles. [Porém] seu conteúdo de verdade, que excede o condicionamento social, não pressupõe uma consciência eterna, que constitui a consciência individual do sujeito transcendental. Pressupõe, antes, somente aqueles sujeitos históricos particulares, cuja consciência se expressa na teoria crítica. Somente para esta este conteúdo ‘excedente’ pode tomar-se evidente em sua verdade efetiva. A verdade, que se conhece na filosofia, não é reduzida às relações sociais existentes. Isto seria o caso numa configuração da existência, na qual a consciência não estivesse mais dissociada do ser e na qual, da racionalidade do ser histórico, pudesse surgir a racionalidade do pensamento”.*<sup>64</sup>

Se a verdade excede a situação histórica é porque até então a história é falsa. Explicitar as possibilidades de realização de uma história verdadeira e denunciar sua falsidade presente, eis os principais objetivos da Teoria Crítica.

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

<sup>(64)</sup> MARCUSE, H. Filosofia e Teoria Crítica. Op. cit. pp. 149 e 150.

- ASSOUN, P-L. **A Escola de Frankfurt**. Trad. Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.
- ASSOUN, P-L. e RAULET, G. **Marxismo e Teoria Crítica**. Trad. Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- BRONNER, S. E. **Da teoria crítica e seus teóricos**. Trad. Tomás Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997.
- GOETHE, J. W. **Fausto**: uma tragédia – Primeira parte. Trad. Jenny Klabin Segall. Comentários e notas de Marcus V. Mazzari. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- HORKHEIMER, M. **Eclipse da Razão**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- HORKHEIMER, M. **Teoria Crítica I**. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Editora Perspectiva, Edusp, 1990.
- HORKHEIMER, M e ADORNO, T. W. **Textos Escolhidos**. Trad. Edgard Malagodi e Ronaldo Cunha. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- JAY, M. **La Imaginacion Dialectica**: História de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigacion Social – 1923/1950. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.
- KONDER, L. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MAAR, W. L. Marcuse: em busca de uma ética materialista. (Introdução). In: MARCUSE, H. **Cultura e Sociedade**. Trad. Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. pp. 07-35.
- MARCUSE, H. **Cultura e Sociedade**. Trad. Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARCUSE, H. **Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- MARX, K. e ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Trad. Luis C. de Costa e Castro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, K. e ENGELS, F. **O Manifesto Comunista**. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MATOS, O. C. F. Introdução. In: HORKHEIMER, M. **Teoria Crítica I**. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1990. pp. XII-XXII.

WIGGERHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

# MENTE E REALIDADE NO CAPITALISMO: AS ESCOLHAS DA MENTE DIANTE DA FORÇA DO CAPITALISMO NAS SUAS CONTRADIÇÕES INTERNAS

AtanásioMYKONIOS<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo tem o objetivo trazer uma reflexão crítica a respeito das escolhas que a mente ocidental, em perspectiva à cultura compreendida nas relações do capitalismo – no que concerne ao atual modelo social de produção de mercadorias –, terá de fazer e em que medida ela deverá ser interpelada diante dos impasses criados em virtude das contradições internas, postas à luz do problema para a superação da sociedade do trabalho, que ainda mantém a sociedade das mercadorias, transformando o contexto social e global num jogo de protelações e camuflagens diante da iminente escolha que a sociedade deverá fazer.

**Palavras-chave:** Mente, Capitalismo, Trabalho.

## ABSTRACT

*The objective of this article is to bring a critical reflection concerning the choices that the western mind, regarding the*

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Filosofia Social Pela PUC-Campinas, SP.

*culture in the relationships with capitalism – as far as the current social model of the production of goods is concerned – will have to make and how it will be measured before the obstacles caused by internal contradictions, brought to the light of the problem for the overcome of the work society, which still maintains the society of goods, transforming the social and global context in a protection and camouflage game before the imminent choice that society should make.*

**Key words:** *Mind, Capitalism, Work.*

## INTRODUÇÃO

A mente humana foi capaz de produzir complexidades sociais e abstratas. O capitalismo é um produto da racionalidade da mente ocidental. Essa racionalidade não se localiza apenas em si mesma, necessita expandir-se como forma de expressão de suas determinações. Porém, nem sempre a mente conta com o movimento que é uma realidade e dessa forma, ela se encontra diante dos problemas para realizar as operações para o controle dessa mesma realidade, uma vez que com o movimento, a real realidade não é algo fácil de aprisionar.

Mas a mente, diante do movimento e diante das suas criações, estende a mão à realidade para possuí-la, o que é característico do capitalismo. Mas a própria mente está diante de um desafio, em algum momento num futuro próximo, será interpelada a escolher, pois o sistema, criado pela mente cultural-ocidental e capitalista, promoveu, na sua origem as condições de contradição que levam, inexoravelmente, o sistema para uma rota de colisão.

Nessa rota estão duas realidades que estão no mesmo trilho, de um lado a tecnologia e de outro a mercadoría, já ambas se distanciando cada vez mais da realidade inicial, isto é, o trabalho abstrato como força tautológica do próprio sistema.

Assim, o que fará a mente, voltará para trás, superará o modelo, resistirá até o seu próprio colapso? Este artigo visa, dessa forma, refletir sobre esse impasse e os desafios da mente, como expressão da coletividade ocidental e capitalista.

## OS CAMINHOS DA MENTE

A mente quer abarcar a realidade. A mente se torna parcial em si mesma, mesmo tendo a ilusão de que pode determinar a realidade. A mente está inserida numa cultura, faz a cultura e dela se nutre, e com sua potência objetivadora, determina a própria cultura. A mente vê a realidade que passa pela lente da cultura e da linguagem. Mas há uma distância entre realidade e verdade. A mente processa tudo, ela é a ponte, de um ponto de vista entre a realidade e a verdade. Ambas são determinações complexas que exigem da mente uma atividade constante, mas ambas podem ser fonte de conflito para a própria mente. A mente não pode ser separada da realidade nem da verdade que, de certa forma, é a interpretação da realidade. Muitos, inclusive Heidegger, (Safransky, 1, p. 97), discute qual é a “*realidade real*” ou a verdadeira verdade ou, como queiram, a real verdade ou a verdade real. Todas as imbricações têm na mente o suporte para a própria interpretação ou um veredicto final. Se se quer dar à mente ou à racionalidade a última fronteira desse processo, então a mente se torna um fim em si mesma. Como ela estaria diante de si mesma e em conformidade com a realidade? Em outras palavras, estaria a mente certa em configurar e enquadrar a realidade e dar a última palavra sobre essa dimensão? Estaríamos voltados aos problemas cartesianos? Estaria a mente preparada para assumir sua própria forma e definição de tudo que a cerca, de si mesma? Essa objetivação da mente em torno do mundo que a cerca parece ser uma disposição operacional do pensamento que se envolve na malha fina da construção lingüística. Assim como Durant afirma, “*Que é pensamento? Não há definição possível, porque a palavra inclui tudo através do que pode ela ser*

*definida. É o fato mais imediato que conhecemos e o último mistério do nosso ser. Todas as realizações humanas nele encontram a sua fonte e a sua meta. O surto do pensamento constitui a grande virada do drama da evolução.*" (Will Durant, 2, p. 9), o pensamento tornou-se uma faca de dois gumes, pois se foi capaz de abrir o universo ao homem, é o instrumento pelo qual este mesmo homem vê-se aprisionado a ponto de ser obrigado a construir objetivações absolutas.

A mente não parece ser feita para viver na realidade completa ou absoluta. Mas ela insiste em buscar o controle e de fato parece também necessitar de uma forma que possa transformar toda a realidade no que ela mesma deseja. Em certo sentido, há a dificuldade em compreender a realidade e de outro lado, em aceitá-la. A mente não consegue transformar essas dificuldades numa superação. Por outro lado, a mente está diante de coisas às quais fogem ao seu próprio controle. Conhecer, controlar, transformar, dar uma forma para além da forma conhecida, impor uma forma e, ao mesmo tempo aceitar a realidade. Todos esses elementos compostos são uma dificuldade premente para a mente humana. Uma composição entre todos não parece tarefa fácil, mesmo porque exigiria uma fusão de aspectos diversos e mesmo contrapostos no espaço mental. O que é mais importante, e quais os critérios de eleição sobre o que é mais importante? Conhecer? Aceitar? Controlar? Transformar? É evidente que de um ponto de vista lógico, o conhecer se coloca à frente, mesmo como uma premissa inquestionável e necessária. Mas indo além dessas considerações, importa não deixar de colocar à mesa o fato de que há uma intrincada relação que se apresenta de modo a visualizar a teia na qual a mente se embrenha, as relações sob as quais dão-se as determinações, pois não há uma realidade qualquer que não esteja submetida às relações e estas se tornam um elemento de freqüente dificuldade para a própria mente que separa, escolhe, elege, distribui.

Levando em conta essa dificuldade, e se isto é plausível, então devemos reconhecer uma escala, uma gradação, uma hierarquia. Posto assim, não é possível, dessa forma, que a mente proceda à fusão de todos os elementos que estão postos na sua relação com a

manifestações são escamoteadas pela própria mente. A mente é a capa na qual todas as emoções e impulsos se escondem e são por ela protegidos. É nesse sentido que até mesmo a mentira se torna aceitável quando passa pelo crivo lógico da razão, especialmente no tocante a argumentos falsos que se tornam verdadeiros quando a mente utiliza ferramentas especiais para se livrar do constrangimento, quando interpelada.

Tem-se a impressão de que os próprios impulsos, desejos e sentimentos delegam à razão uma certa legitimidade para que ela os defenda de ataques exteriores. A mente se torna então a geradora e a protetora da vida humana, um anteparo, como uma fonte de energia que emana sua própria condição e dela absorve o que necessita para dar de comer aos outros sentidos e às outras competências humanas.

Assim, a mente se torna senhora e se afasta, senta-se no trono e vê a realidade que por ela passa, manipula-a de tal modo, como um artesão que transforma o barro numa obra de arte e assim como que expressa a sua própria realidade. Essa mente se afasta da natureza e dos primeiros impulsos introduzidos pela natureza, e esta é vista como uma realidade a ser visitada e que precisa da indulgência da mente em si mesma. A mente parece mergulhar numa redoma de formol e mantida viva por ela mesma, como uma rainha abelha que é nutrida pela colméia.

A mente engorda e tem dificuldades em se locomover por entre a realidade. Então a mente mergulha num conflito entre si e a realidade, cansada e esgotada de tanto determinar a própria realidade, a mente precisa agora de todas as forças para controlar a realidade antes que esta a devore por completo. A paranóia na qual a mente se instala revela o desequilíbrio dela em lidar com a realidade, isto, em outras palavras, releva que a história da mente é a história de seus conflitos diante da realidade e diante de si mesma.

Talvez a teoria dos sistemas, assim como meu artigo mostra em *O desespero do Fim* (Atanásio 4, s/p), possa dar uma relevante contribuição para a compreensão do ápice que atinge os sistemas e a sua conseqüente queda, por motivos diversos. A historicidade dos

processos de conflito, relevados no movimento ou na realidade movente, indicam que a necessidade que a mente tem de determinar e controlar a própria realidade se transfere para o movimento e o papel a que se impõe a própria mente é o de aprisionar o movimento. Como isso se torna uma tarefa hercúlea, a mente imagina-se ou se reveste, ela mesma, de movimento. Então a mente finge uma meta-realidade na qual ela se coloca e ali então pode manter novamente o controle. A cada novo processo conflituoso em que o sistema tende à mudança, com uma nova perspectiva na circunstância dialética, em que se verificam a cisão e o próximo encontro entre tese e antítese, a mente parece criar uma nova esfera na qual ela volta a imaginar que tem o controle sobre a realidade. Essa mente, que gera seus subterfúgios, é mestre em escamotear a sua própria intencionalidade.

Tem-se a impressão nítida de que essa mente promove sua própria independência, mas ela é autônoma enquanto pode controlar a realidade ou supor que pode fazê-lo. Mas a história nos indica que o movimento no qual a realidade mesma está inserida gera uma fonte inesgotável de transformações que fogem ao controle da mente, em virtude, em grande parte, dos acontecimentos que fogem ao controle da mente e que residem no mundo ou no universo dos particulares, ali onde a realidade é mais real que a própria mente, conforme nos mostra Aristóteles na *Ética a Nicômano*, quando fala que o universal não pode ser aplicado a todos igualmente (Aristóteles 5, p. 143-144). E por quê?

Exatamente porque a mente não pode controlar, não pode objetivar, não pode determinar toda a realidade, pois se mantém numa perspectiva abrangente, na totalidade por ela criada, na ótica do universal. Esse controle, essa objetivação e determinação são, pela condição limitada da mente, uma parcialidade de si mesma. Se a realidade é compreendida pela mente como algo parcial, a mente em si não pode determinar-se absolutamente, também será uma parcialidade que se move na realidade que, por sua vez, também é movimento constante e na qual residem os particulares que, em certa medida, distanciam-se da realidade da mente universal.

Nessa perspectiva, que parece uma espiral em movimento contínuo, a mente engana-se a si mesma e engana-se no que diz respeito à realidade. Diante dessa aparente confusão, a mente ainda encontra espaço para fazer as suas escolhas e prosseguir na determinação do real.

Na modernidade, a escolha recaiu sobre a objetivação. A mente está fora de tudo, ela imagina ser uma entidade superior capaz de promulgar as determinações do real e dele arrancar o seu sustento. A ciência é o braço com o qual a mente estende seus tentáculos para impor o controle. Assim é que nessas operações do pensamento, nas configurações racionais e nos juízos de valor instrumentalizados, a mente se torna ela mesma, para ela e com ela, acima da natureza, do mundo e do real.

Ao se afastar de tudo e colocar-se no Olimpo da existência, a mente imagina tudo ver e tudo controlar. Nessa força que emana de um núcleo para o exterior, há um processo de permanência da própria mente, como se fosse uma alma sedenta de perpetuação de si mesma. Torna-se como uma fonte inesgotável de si, a pensar sobre o mundo com a necessidade de manter-se sempre no controle e com o imperativo de refazer a própria realidade, como sentindo-se obrigada a tanto.

Como num simbolismo hegeliano, a mente se expande para si mesma e em si mesma. A mente tende a essa expansão porque ela precisa, de certa forma, incluir em seus vastos universos os novos sistemas que são incluídos e formados pelo processo dialético e nas condições de perpetuação em que a própria mente se impõe.

Sua autonomia é autofágica. Ela se nutre de si mesma, devorando a realidade com suas garras objetivas. Ela precisa virar e revirar os objetos à exaustão e assim mesmo não os terá determinado conforme o seu próprio desejo. Há um impasse e um paradoxo que desde o início se coloca para a mente humana. Como numa corrida desenfreada contra o tempo, a mente necessita controlar para não se perder conforme o próximo movimento que, de certa forma, pode estar

no campo do improvável. Mas a mente não pode admitir a improbabilidade, ao contrário, ela precisa ter tudo debaixo do seu nariz.

Uma corrida desenfreada contra si mesma e contra o movimento. Tudo deve voltar ao que era antes, com o risco da desintegração total. A mente precisa viver e entrar numa outra meta-realidade criada por ela mesma, a fim de manter-se viva, perpétua, necessária, sólida e com a serena sensação de que é eterna. A cultura se reveste dessa força imanente que provém da mente.

Então é possível olhar para a mente e vê-la como um ator que cria para si mesma personagens, mentiras e verdades, com tamanha intensidade que parece não haver nada capaz de convencê-la de que tudo não passa de jogos intencionais, como aponta Wittgenstein e até, de certo modo, contemplativos e sem muita conexão com o que é real, até certo ponto (Wittgenstein, 6, p. 48). Isso, em outras palavras, nos indica que a mente é capaz de elaborar sistemas cada vez mais complexos e necessários para ela mesma, mas que não têm muito a ver com a própria realidade de onde emanam os sistemas ou as meta-realidades.

## **CAPITALISMO, MENTE E CULTURA**

Mentes individuais e mentes coletivas, parecem tender a uma mesma configuração. Culturas e sistemas bem elaborados, como grandes escritórios burocráticos que se interligam; mecanismos que são postos em funcionamento e fazem parte de uma grande engrenagem. A mente das culturas modernas tendeu a essa configuração de controle objetivado e como um imperativo da própria mente.

O capitalismo foi beneficiado pela força controladora da mente. A imposição de novas formas de produção e de novas relações sociais por meio do trabalho e pela instituição do mercado, que tudo padroniza numa pseudo-igualdade entre os indivíduos sociais, como valorização de coisas mortas, é um reflexo visível e notório das formas

que a mente assume. Controle, conhecimento, desenvolvimento, crescimento e expansão de si mesma. Essas considerações de si e em-si (utilizando uma terminologia especialmente hegeliana) são o espectro que dão forma ao capitalismo, ao progresso e à ciência.

A mente então dá o suporte necessário para que o capitalismo se torne uma realidade numa outra realidade, como uma sobreposição instituída pela própria mente. O capitalismo move-se no interior da realidade, criando forças sociais e relações que se sobrepõem à realidade real. É a projeção da mente que necessita expandir-se. Por uma transposição análoga, o capitalismo adquire, por metabolismo intrínseco, as determinações da mente em expansão e realiza as condições para que o trabalho e o mercado sejam a mola mestra das relações sociais modernas, cobrindo assim todos os quadrantes do planeta em pouco mais de 250 anos de existência, em sua forma industrializada que se transmutou em outras formas mais atualizadas, com as quais estamos lidando agora.

São as formas nas quais Marx identifica no capitalismo em *“Sua existência, como surge na superfície, isola-se de suas conexões ocultas e dos elos intermediários mediadores”* (Marx, 7, p. 189). A forma de fetiche que isola a realidade e faz dela como que uma meta-realidade, transpondo para um outro nível as relações sociais e legitimando a exploração dos indivíduos sociais.

Nas novas relações que se dão por meio do movimento da realidade, a mente então encontra espaços para realizar a meta-realidade, criando assim um novo sistema, próprio para que a mente navegue nele e tenha sobre ele o pretense controle. É por essa razão, provavelmente, que o capitalismo consegue, por metabolismo ou osmose, também recriar suas condições e renovar-se.

A mente tem a impressão de que está renovada e pronta para entender a nova realidade. Mas parte dessa realidade é a expressão da própria mente que cria uma realidade para ela mesma. E por quê?

1 - Pela necessidade de controle;

2 – Pelo distanciamento da própria realidade;

3 – Pela necessidade de perpetuação.

É assim com a cultura, as tradições, os costumes, as relações econômicas e sociais que ora são compreendidas pelo sistema de produção de mercadorias, por meio, ainda precariamente, do trabalho abstrato.

Mas na suposta evolução como forma de expansão da mente, o capitalismo atual reverte sua própria condição e se desenvolve em termos de consumo. Esse capitalismo que pode ser compreendido, conforme Moisse Postone nos indica, em termos de pós-capitalismo, não prescinde dos chamados trabalhadores assalariados na mesma proporção que em etapas anteriores (Postone, 8, s/p). Aparentemente, isto parece um contra-senso, uma vez que para a mercadoria, são necessários os tempos de troca em valor cujo princípio ativo se localiza no trabalho assalariado, como fonte de uma energia congelada que gera um modelo distributivo desigual. O capitalismo agora está à caça de consumidores.

Tem-se a impressão de que a mente capitalista não vê mais como importante a forma do trabalho, como determinação concreta da aquisição das mercadorias, no entanto, o capitalismo ainda se baseia na via estrutural e sistêmica abstrata do trabalho, encara-o como um sistema do qual não pode abrir mão. O trabalho é uma determinação essencial do indivíduo, seja no mundo capitalista como nas considerações dos marxistas tradicionais.

É como se houvesse um jogo de farsa, um jogo de esconde-esconde entre a sua determinação e a sua pretensa essência. Um conflito que ainda está camuflado por uma intenção de promover a mercadoria por meio da troca de trabalho. Mas isto está se esgotando, exatamente porque o próprio capitalismo cria, no seu interior, as condições para a contradição que se avizinha de forma radical. Temos então que, inconscientemente, o capitalismo ainda tenta a sua própria expansão por meio da mercadoria.

A mente se engana e busca reduzir as distâncias entre si e a objetivação do capitalismo com a força da expansão do mercado. O mercado adquire sua condição exponencial, de tal forma que o consumidor se torna a síntese reflexiva do próprio capitalismo, como o fim de si mesmo, isto é, o estertor de um processo que se pronuncia inexorável, não de modo determinista, mas na condição lógica do anteparo ao fim do trabalho, ou seja, o reavivar do mecanismo pela ponta diametralmente oposta no processo das relações da troca de valor, isto é, a mercadoria.

Mais uma vez, a mente se direciona no sentido de re-agrupar a realidade e dar a ela o sentido de sua própria determinação, a absoluta posse em termos do controle que parte da mente e captura toda a diversidade social, por meio das condições impostas pelo chamado pós-capitalismo. Em outras palavras, a mente finge não existir o conflito, no interior do sistema, e prossegue como se nada houvesse de errado, construindo um mundo ainda eficiente, controlado pela racionalidade das relações sociais, pelas verdades do mercado e pela pretensa intencionalidade angelical dos consumidores – um mundo perfeito.

A meta-realidade está posta, o mundo conhece mais uma vez a força reprodutora do capitalismo. Mas a mente não conta com as forças da realidade que distribuem por todo o sistema capitalista as hipóteses que fogem ao controle da mente capitalista, gerando assim novas fontes de contradição, a partir dos particulares.

O consumidor está enclausurado, pois cada vez menos encontra mobilidade num modelo social cujas relações estão se deteriorando rapidamente em virtude do processo do fim do trabalho. Essa realidade invade todas as formas de sociedade, especialmente e de modo mais trágico, as comunidades dependentes que giram em torno do núcleo de ferro do pós-capitalismo. O próprio consumidor vive um mal-estar, consciente ou inconscientemente, obrigado que está a produzir sua própria riqueza para manter-se vivo no modelo de troca de mercadorias. Mas o trabalho se torna escasso, virtualmente em colapso e cujo fim dos fins se aproxima, exatamente pela nova revolução tecnológica que está às portas da contemporaneidade.

Assim, as condições para o fim desse modelo estão colocadas imperiosamente. Porém, ainda vistas a uma aparente distância da sua derrocada. A mente parece não ser capaz de vislumbrar o fim, por isso requer para si mesma um fôlego extra, até que ela mesma se encontre em condições para dar um salto, sem perder seus paradigmas e os conceitos que determinam as relações do modelo de troca das mercadorias. Quando isso acontecer, ela olhará para si mesma e dirá que nada aconteceu a não ser o seu próprio movimento em busca de si mesma.

Então, o que a mente vê? Vê projetadas duas realidades criadas por ela mesma, a saber:

1 - De um lado a tecnologia, que tem o potencial de liberar o homem de certas atividades até mesmo triviais, gerando nessa condição um ponto de contradição, pois a própria mente convenceu-se de que o trabalho deve ser considerado como fonte de realização humana, em outras palavras, por ser uma essência fundamental que explicaria ontologicamente a existência do homem, não pode ser descartada, sob pena de que o homem perderia sua própria determinação. A mente, que acredita no trabalho, criou a tecnologia sofisticada que pode liberá-lo de toda forma de atividade, inclusive as atividades concretas, de conexão direta com a natureza. Porém, ela parece não poder escapar ao jugo determinista da evolução tecnológica, para não contradizer a si mesma no quesito da própria expansão, constitutivo de sua estrutura.

2 - De outro lado, a mercadoria, vista agora, pela mente do sistema, como forma estruturada e assumida na pessoa do consumidor. Pela sua perspectiva expansionista, a mente não pode renegar esse ponto de honra que se tornou uma das fontes de realização do capitalismo, isto é, a realização do sujeito social por meio do consumo. O consumo capitalista exacerbou as fontes e recursos da natureza, mas isso ainda não foi capaz de induzir a mente capitalista a um refrear de seu apetite voraz pelo acúmulo e pelo poder. O consumidor, no

entanto, é uma realidade nesta meta-realidade. A mente vê o consumidor como um elemento descolado das relações “reais” do sistema.

Em cada uma das mãos, uma realidade. Como se dispor a encontrar uma solução? O que fará a mente diante dessa dualidade? O sistema criado pela própria mente está diante de um paradoxo. As duas realidades explicam o capitalismo, no entanto, estão em conflito, gerando assim a possibilidade concreta da decadência do sistema.

Ora, uma das operações fundamentais da mente é a escolha. O pensamento separa e escolhe, a razão escolhe em virtude de determinados paradigmas e conceitos. Dessa forma, forçosamente a mente terá de escolher. Mas a escolha de uma das realidades por ela mesma criada poderá transformar o capitalismo em uma outra realidade, ou num monstro com o qual nem mesmo a própria mente será capaz de conviver, ou algo que está para além das considerações fundamentais do sistema, criando assim uma síntese ou um complexo fragmentado.

É possível entender essas duas realidades como opostas, como tese e antítese? Provavelmente, em um primeiro instante, o que nos parece é que as duas realidades – a tecnologia e a mercadoria – são partes integrantes de um mesmo processo. Mas uma delas, a mercadoria, só existe se houver o valor determinado como força concreta de trabalho, o trabalho que se torna abstrato.

Mas ambas as realidades caminham paralelamente e até se completam no curso da história. Há uma relação intrínseca e de complementaridade entre a tecnologia e o consumo, mas não entre tecnologia e mercadoria. A mercadoria não é fruto da tecnologia e sim do valor de troca. O produto permanece como força social empreendida pela criação, por meio, atualmente, da tecnologia sofisticada.

Assim, a mercadoria é uma contingência histórico-social. Ela não estava imperiosamente desde o início do consumo de coisas por parte do homem. Ela é uma abstração que compreende o trabalho como força de realização social no modelo capitalista das relações sociais. O paradoxo que se coloca é o fato de que a estrada desse conflito aponta

para a perspectiva de que o valor de troca não poderá ser estabelecido pelo trabalho, então, o capitalismo, desde já, parece esmerar-se no intuito de carimbar as coisas produzidas com um valor ainda mais abstrato, colocando a humanidade em um novo patamar de relações sociais, empurrando as sociedades para um impasse ainda maior.

Nesse sentido, o que caberá à mente, se for de fato sensata, é superar a idéia de mercadoria que está impregnada no que deve ser consumido. Mas essa é uma escolha proposta por quem está a olhar a mente de fora, e, geralmente, faz de conta que não pertence à mente, como se houvesse outras instâncias autônomas capazes de interpelar a mente, e, de fato existem essas instâncias, uma vez que partem da particularidade e não do universal estabelecido pela mente.

A perspectiva da criação de sentidos simbólico que reveste o produto deverá ser então re-elaborada por meio de um diálogo entre as necessidades individuais, a necessidade coletiva e a mente. Novamente, trago à tona a reflexão de Moishe Postone, para o qual a sociedade deverá encarar a tarefa árdua de reelaborar seus valores diante de um processo produtivo inexorável. Ora, será provável que esse diálogo encontre inúmeros entraves, que vão desde as relações sociais, passando por valores morais, pela tradição e pela necessidade propriamente dita, desembocando até em conflitos de ordem teológica, sem contar os aspectos de ordenamento jurídico quanto aos conceitos de propriedade privada e de formas de entendimento quanto ao papel do Estado. Este viverá dois grandes conflitos: um diz respeito à sua própria forma, uma vez que o Estado adquiriu consistência, significando para si uma lógica como uma lei necessária; o segundo conflito virá da mente que tentará influir nos destinos do Estado, por motivos óbvios do conflito que se avizinha (Postone, 9, s/p).

A necessidade nos coloca diante das condições emergentes do capitalismo que, conforme Robert Kurz mostra, desenvolveu um estado de riqueza de necessidades, potencialmente explosivo, que requer do próprio sistema uma capacidade inesgotável de expansão, a fim de atender as imposições abstratas da mercadoria que se reveste,

cada vez mais, de novos simbolismos e que suscitam novas e ampliadas necessidades individuais e coletivas (Kurz, 10, s/p).

Superar a mercadoria é impor-se a uma tarefa de difícil execução, uma vez que a tecnologia já nos coloca na superação do trabalho humano objetivado, na forma abstrata ou assalariada, desafio de grande monta, que requer das sociedades compromisso, consciência e abertura para o novo.

Mas ainda assim, existe a possibilidade de a mente escolher não pela superação da mercadoria, mas pela manutenção da mais-valia, gerando tensões internas ao próprio sistema capitalista. Ou poderá, por outro lado, destituir a tecnologia e implantar modelos de produção pré-capitalistas, mas cujas relações no seu interior, permaneçam com o espírito de troca de valor, mantendo assim, a mercadoria e revitalizando o sistema na sua origem.

Restará saber que de fato a mente escolherá. Porém, ainda é possível observar que durante algum tempo, a mente elaborará subterfúgios a fim de escamotear a realidade e mantê-la sob seu controle e de modo a procrastinar as escolhas que mais cedo ou mais tarde deverá fazer. Manter o sistema, levá-lo às últimas conseqüências, transformá-lo, superá-lo?

## A ESCOLHA OU...

A mente ainda não escolheu. Não fez a grande e crucial escolha, pois as pequenas escolhas são feitas a cada momento do seu processo diante da realidade. Ela supõe poder conviver com ambas as realidades (a tecnologia e a mercadoria), por isso promove à força a expansão do capitalismo. Uma das conseqüências desse modelo é percebido pelo alto grau de financeirização das relações de valor. Nações, Estados e povos são submetidos a uma condição especulativa, que é a expressão da abstração da abstração, o valor sobre o valor, criando assim não mais uma mediação que anteriormente era ainda

plausível no modelo da sociedade do trabalho e das mercadorias. Agora o que se experimenta diz respeito a um sistema que paira por sobre todas as nações, autônomo, como o vento que sopra onde quer sem a interferência humana e que pode, como um tornado, derrubar países inteiros.

Outro aspecto dessa ilusória necessidade de expansão vem dos conflitos armados que se espalham pelo mundo, estes impostos pelo núcleo duro do sistema, lançando as populações à sua própria sorte em meio ao terror institucional e estatal. São os Estados do núcleo duro do capitalismo em parceria com os Estados dependentes que nutrem a mente com o seu braço forte, a arma. Esse terror é próprio da mente objetivada.

De outro lado, a escolha deverá ser feita. Mesmo assim, não será feita sem o sofrimento que a dúvida traz. A mente do capitalismo, com sua cultura ocidental, acredita que é capaz de expandir-se para lugares ainda inóspitos, nos quais poderá alastrar sua capacidade produtiva e vender suas mercadorias, impondo goela abaixo as necessidades de coisas que são estranhas à cultura e que, de certa forma, podem ser absorvidas rapidamente por meio do *marketing* e da criação de novas e oportunas necessidades.

No entanto, a manutenção de ambas as realidades, em cada uma das mãos da mente ocidental não poderá se sustentar por longo tempo. Nesse sentido, a própria mente quer controlar o sistema e se engana a si mesma com a possibilidade de realizar-se com as duas esferas que, antagonicamente estão colocadas numa rota de colisão. Aqui não se trata mais de discutir os reflexos nefastos que a sociedade do trabalho assalariado e forçado legou às novas gerações nem a condição de miséria e de petição em que estão a maioria dos povos e das massas globais, pois esse trabalho está com os dias contados e pouco ou quase nada restará quando vigerem as aplicações da nova tecnologia, que no momento são tendências que apontam para um mundo em que o homem pouco terá a fazer no que concerne ao sentido prático e concreto do “trabalho”, mesmo que ainda restem imensos

campos para plantar e colher, mesmo havendo oportunidades para a livre-iniciativa ou o empreendedorismo, coisas que, a longo prazo tornarão as relações de mercado obsoletas.

Então será preciso interpelar a consciência. Será preciso encurralar a mente e dela arrancar uma resposta à pergunta que começa a incomodar os Estados, os governos, os municípios, as regiões, os países, as culturas e as gentes de todo o canto do planeta. Pois num jogo de astúcia, a mente poderá se esconder ou tentar esconder-se, mas não por um tempo prolongado, posto que as condições já se estabeleceram. Poderá também elaborar desculpas bem feitas, ornadas e adornadas com o pincel da racionalidade, mas haverá sempre um mal-estar posto que não será possível esconder.

O que está em jogo são as forças de mercado que mantêm o poder. O trabalho será um elemento secundário. A força das empresas estará na sua capacidade de impor mercadorias e submeter os consumidores. Esse poder é o poder da mente que não reconhece que a mudança está colocada no seu próprio interior e não aceita a abertura para que as escolhas aconteçam.

Em certa medida é como se a mente fugisse de si mesma com o pavor de não ser desmascarada por completo. Como um castelo de cartas que ao ruir, desmantela-se completamente. E então, o que fica? A grande necessidade de nutrir-se a si mesma, como uma fonte que precisa se auto-alimentar, ou como um fim em si mesmo. A mente vista a partir de si como o absoluto que não pode admitir o seu próprio desmascarar.

Por isso os indivíduos que estão submetidos a essa tautologia, não são capazes de compreender o que pode advir para além do próprio sistema em que estão. A mente dessas pessoas é o reflexo da mente da cultura, que as determina e nesse sentido, o que importa é resistir, com o fito de manter o que imaginam ser a sua condição existencial, sem a qual não conseguem compreender a si mesmos. Dessa forma, são extremamente eficientes e com certo estilo racional em encontrar e construir subterfúgios a fim de não encarar a real realidade, mas

apenas o que dita a mente, como um grande irmão a guiar as consciências individuais e a grande consciência coletiva.

Eles devem estar em consonância com a mente e não o contrário. A mente se afastou das relações com a realidade e se enclausurou, mantendo distância até mesmo da natureza, cujas conseqüências são a devastação.

A mente constrói um anteparo e de modo objetivo e racional, procura desmontar ou qualificar a mudança ou até mesmo o cheiro de que as coisas não andam bem e não terminarão como quer a grande mente. A resistência não se verifica apenas na mente cultural mas também, e de modo incisivo, nas mentes individuais.

A sociedade terá à sua frente uma tarefa de grande responsabilidade, histórica, emblemática, que determinará o curso de sua existência, pois a manutenção desse sistema provavelmente provocará um colapso das estruturas sociais e dos recursos naturais. Ao ver à distância a própria mente, há condições para a interpelação, até mesmo no que compete a um juízo de valor moral da própria mente.

## CONCLUSÃO

A mente é um milagre, uma fonte inesgotável de criação, de interpretação, de determinação do real e de si mesma. É uma máquina inigualável que também gera, para-si e para-fora-de-si problemas, contradições e conflitos que afetam diretamente a vida dos indivíduos, coloca-os em risco, expõem-nos ao vexame da dependência social e econômica, submete-os ao controle e cria sistemas que se tornam, em si mesmos, abstrações potentes, capazes de manter esses indivíduos sob a força da coerção.

No interior desse milagre, reside uma força lógica que condiciona a humanidade a uma forma de relações sociais compreendidas pela sociedade das mercadorias, vista em seu princípio, pela tautologia

do trabalho e que agora, inexoravelmente, caminha para a sua extinção, se não por completo, ao menos na sua grande maioria.

Assim, o que fará a grande mente, ocidental, capitalista, que impôs uma forma cultural ao mundo, como uma meta-realidade sobre as relações humanas, diante do conflito que já é presente e que se avizinha como um impasse numa rota de colisão que parece, em princípio, inevitável?

Isto é, a mente está diante de um dilema e deverá escolher, manter o sistema, expandi-lo até exaurir-se, aprofundar a contradição para então encontrar o caminho da superação? Tecnologia e mercadorias são agora a fonte desse conflito, os eixos que fundam a contradição, pois o trabalho não importará tanto para o sistema.

E a sociedade deverá interpelar a mente e ela mesma, ou seja, a própria sociedade. O que quer, o que quererá para o seu futuro?

## REFERÊNCIAS

- (1) SAFRANSKY, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. (trad. de Lyra Lett Luft), São Paulo: Geração Editorial, 2000, p 97.
- (2) DURANT, Will. **Os grandes pensadores**. In Obras Filosóficas, Tradução de Monteiro Lobato, Vol. V, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969,p. 9.
- (3) CORBISIER, Roland. **Hegel: textos escolhidos**. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1981, p. 71.
- (4) MYKONIOS, Atanásio. **O desespero do fim**. Mogi das Cruzes, SP: (www.krisis.org), 2003.
- (5) ARISTÓTELES. **Ética a Nicômano**. Livro II. In **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p 143-144.
- (6) WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 48.

- (7) MARX, Karl. O rendimento e suas funções: a economia vulgar. In **Os Pensadores**. Tradução de Edgard Malagodi, São Paulo, Nova Cultural, 1996, p. 189.
- (8) POSTONE, Moische. Repensando a crítica de Marx ao capitalismo. In **Necessidade, Tempo e Trabalho. Uma reinterpretação da Teoria Crítica de Marx**. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1993, disponível em <http://obeco.planetaclix.pt/mpt1.htm>.
- (9) POSTONE, Moische. **Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory**, New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- (10) KURZ, Robert. **A honra perdida do trabalho**. Grupo Krisis, Alemanha, 1991, ([www.krisis.org](http://www.krisis.org)).

# DIDEROT E A VONTADE GERAL DA ESPÉCIE

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva SAHD<sup>1</sup>

## RESUMO

Segundo Diderot, “a vontade geral do gênero humano” pode ser descoberta por todos. A vontade geral é em cada indivíduo um ato de puro entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que seu semelhante está no direito de exigir dele. Após ter afirmado a universal competência da “vontade geral do gênero humano”, Diderot conclui que todas as conseqüências são evidentes, para aquele que raciocina, e que aquele que não quer raciocinar, renuncia à qualidade de homem, deve ser tratado como um ser desnaturado. Enquanto Rousseau apresenta a liberdade como a “qualité d’homme” no *Segundo Tratado*, Diderot substitui o raciocinar como a característica que define o homem.

**Palavras-chave:** Vontade geral, paixões, liberdade, entendimento.

## ABSTRACT

*According to Diderot, the “general will of the human species” may be discovered by all human beings. The general will is a pure act*

---

<sup>(1)</sup> Doutor da Universidade Federal de Uberlândia.

*of understanding in all individuals, who reason in the silence of their passions about what man can request from his fellowman and about what his fellowman can rightfully request from him. Having asserted the universal competence of the "general will of the human species", Diderot concludes that all these consequences are evident for those who reason, and that those who do not want to reason, renounce their quality as men and should not be treated as human beings. While Rousseau describes freedom as the "qualité d'homme" in the Second Discourse, Diderot replaces reasoning as the defining characteristic of man.*

**Key words:** *General will, passions, freedom, understanding.*

O artigo *Direito Natural*, publicado em 1755, contém as principais teses de Diderot sobre a vontade geral da *espécie*. No início do texto, o autor estabelece alguns "princípios" em resposta às objeções "mais consideráveis que se costumam propor contra a noção de *direito natural*" (Diderot, 1876, p.297). Mas os "princípios" (a questão da liberdade e a tendência do ser humano para a felicidade) estão personificados na figura hobbesiana do "raisonneur violent" que proclama a violência servil, ditada da natureza, das suas paixões. Como ele quer, no entanto, ser feliz, mas também razoável e justo, propõe uma espécie de pacto: "Se minha felicidade exige que eu me desfaça de todas as exigências que me serão importunas, é preciso também que um indivíduo, qualquer que seja, possa se desfazer da minha se ele é importunado" (Diderot, 1876, p. 298). Diderot aprecia no seu personagem o uso humano da razão e, por isso, concorda em responder ao pacto, uma farsa "équitable", antes de abafá-la. A resposta ao "raisonneur violent" toca brevemente diversos motivos, mas o paradoxo que nele se exemplifica esgotou rapidamente a lista destas objeções. O ponto que se quer chegar, através da demonstração pelo absurdo que retoma em sua forma quase caricatural elementos da antropologia hobbesiana, é o problema complexo do direito natural, a questão do justo e do injusto, deve ser retirada da competência do particular e julgada, através da voz

da vontade geral, diante do gênero humano. Se a vontade individual pode não ser boa, a geral é sempre boa e não engana nunca, e os homens devem a ela recorrer para conhecerem os seus deveres. Grande, elevado e sublime é tudo o que se relaciona ao “interesse geral e comum”. E essa vontade geral da espécie não tem limites, ela se encontra no direito escrito dos povos civilizados, no comportamento social dos selvagens, e até mesmo na tácita convenção de uma sociedade de malfeitores. Em suma, para Diderot, quem escuta apenas a vontade particular, guiada por interesses restritos e egoístas, é “o inimigo do gênero humano”.<sup>2</sup>

No artigo *Direito Natural*, Diderot defende que a questão do direito natural deve ser resolvida pela filosofia, pois ela detém os meios: “convém remontar a constituição original do homem e proceder pelo método da demonstração racional”. Esta razão filosófica, que René Hubert insiste em aproximar do método de Samuel Pufendorf (Hubert, 1928, pp. 32-3),<sup>3</sup> inicialmente rejeita dois fundamentos do direito natural: ela separa do direito natural toda interpretação providencialista e sua referência à espécie humana e recusa a existência de uma finalidade na escala dos seres ou na ordem das espécies. Outra mudança importante proporcionada pelo método está na espiritualidade da alma e na livre determinação da vontade, ou melhor, na ausência de ambas e de qualquer alusão à vontade como uma unidade de decisão. Para Diderot, a vontade da espécie não é “voluntarista”, pois a liberdade do homem não se confunde com a sua vontade, mas com a sua razão, ou “o ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões” (Diderot, 1876, p. 300). Fórmula semelhante à de Malebranche,<sup>4</sup> a oposição do geral e do particular estrutura o artigo *Direito Natural* e determina a relação do indivíduo com a humanidade de que faz parte. Segundo as suas palavras: “As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa”

<sup>(2)</sup> Como diz Diderot: “celui qui ne veut pas raisonner, renonçant à la qualité d’homme, doit être traité comme un être dénaturé” (Diderot, 1876, p. 301).

<sup>(3)</sup> Segundo o comentador, Diderot resumiu os argumentos apresentados por Pufendorf no *Direito da Natureza e das Gentes*, capítulo 2 do livro I.

<sup>(4)</sup> Para Patrick Riley, ela é retomada do oratoriano (cf. Riley, 1986, p. 202).

(Diderot, 1876, p. 299). Essa referência poderia, à primeira vista, resolver o nosso problema e pôr o enciclopedista no rol dos pensadores intermediários, a sua idéia de vontade geral da espécie seria um primeiro passo, e decisivo, na mudança de paradigma efetuada por Rousseau. O problema dessa tese, porém, é enorme. A vontade geral da espécie se confunde com a vontade geral nascida do contrato social e vai além das semelhanças das expressões utilizadas? Não é o que parece. Sendo assim, é possível dizer que o Artigo de Diderot prepara o terreno para as posições de Rousseau, ou, ao contrário, ele apresenta noções diferentes e opostas às do genebrino? Haveria um deslocamento do fundamento onto-teológico do direito natural e a sua neutralização, cujo ataque à noção de fundamento seria limitado. Nesse caso, a diferença entre as posições de Diderot e Burlamaqui não seria decisiva para justificar a redação do artigo *Direito Natural*, pois a passagem de Deus à espécie serviria apenas para confirmar o império da razão.<sup>5</sup> A tese de Diderot da humanidade naturalizada na espécie englobando tudo seria semelhante à totalidade providencial de Burlamaqui, cuja subordinação da particularidade à generalidade representada pelo comando divino seria substituída pela inserção em uma ordem natural. Em suma, Diderot parece compartilhar com Burlamaqui a mesma concepção totalizadora da razão. O editor da *Enciclopédia*, todavia, não permanece aí, ele vai além. A sua insatisfação estaria, segundo Jacques Proust, em outro lugar: na afirmação tradicional “da liberdade do homem” e da responsabilidade moral dos seus atos (Proust, 1962, p. 385). Acreditar na imortalidade da alma e nas recompensas “futuras” seria, para Diderot, acreditar no homem “livre e responsável”. Na existência de seu livre-arbítrio. “Ora, diz o comentador, a idéia mesma de livre-arbítrio parece a Diderot muito mais ameaçadora para o racionalismo do que o fato de se acreditar necessária à boa ordem do mundo a caução de um Deus transcendente” (Proust, 1962, p. 385). Esse agir sem motivos ou

---

<sup>(5)</sup> Cf. Jacques Proust sobre as razões que levaram Diderot a escrever o Artigo e o seu descontentamento em relação ao artigo *Direito da Natureza ou Direito Natural* de Boucher d'Argis, um resumo fiel das teses de Burlamaqui (Proust, 1962, pp. 384-6).

finalidades diferentes da própria ação, esse ato livre segundo Diderot, seria a própria manifestação da irracionalidade no mundo; ele só poderia criar a desordem com os feitos imprevisíveis que faz surgir. É, pois, nesta negação da liberdade humana e na inexistência de seu livre-arbítrio que estaria o essencial da argumentação filosófica de Diderot.

Em linhas gerais, o sentido da primeira proposição do artigo *Direito Natural* não deixa margem a uma dúvida plausível, as “determinações instantâneas” do indivíduo são o produto da série de “causas materiais exteriores” que atuam sobre ele, e não de uma vontade livre e ilimitada semelhante à vontade de Deus (o alvo, aqui, parece ser Descartes). Citemos o autor: “É evidente se o homem *não é livre*, ou se suas determinações instantâneas, ou mesmo suas oscilações, nascem de alguma coisa de material que seja exterior a sua alma, sua escolha não é jamais o ato puro de uma substância incorporeal e de uma faculdade simples desta substância” (Diderot, 1876, p. 297). Não há, pois, para o indivíduo o bem ou o mal moral, nem mesmo o justo e o injusto ou a obrigação e o direito. Por outro lado, a distinção entre o homem e o animal está na faculdade de raciocinar e não no livre-arbítrio; está nesta faculdade calculista e com um dom único para a comparação, ao contrário do animal sempre contido pela solicitação imediata de sua necessidade (cf. Belaval, 1950, pp. 246-7). Por isso, a recusa do ato voluntário na “reconstituição hipotética da evolução da humanidade” (Proust, 1962, p. 386).

Sobre a “evolução da humanidade”, Diderot propõe um percurso envolvendo a sua visão materialista. Para ele, são duas as mutações bruscas da matéria em movimento e de sua longa evolução. A primeira acontece no exato momento em que a matéria inerte torna-se vivente, e a segunda, quando de vivente e organizada a matéria passa a ser pensante. Salvo isso, nada acontece, pois a natureza humana é imutável enquanto durar a vida da espécie. O homem certamente evoluiu através dos tempos, mas a sua natureza jamais. Se há para o autor, na *Interpretação da Natureza*, escrita em 1753, um empobrecimento da

espécie, ela atinge somente o âmbito da ordem física e jamais o da ordem moral; ele não pensa de modo algum, ao colocar várias questões sobre os muitos obstáculos à evolução da ciência positiva, em uma decrepitude moral (Diderot, 1990ap. 241).<sup>6</sup> Disso resulta a continuidade entre o homem natural e o homem social, e não uma distinção radical entre as duas essências tão importante para a lógica do pensamento político de Rousseau. Esta distinção do genebrino, contudo, provoca um outro erro grave para Diderot: a afirmação da existência de uma solução ininterrupta entre o homem da natureza, para quem o direito e a justiça não têm sentido, e o “homem do homem” que vive em sociedade (esta foi fundada justamente para a reivindicação de seus direitos em nome da justiça) (cf. Goyard-Fabre, 1984, p. 105). A relação entre os semelhantes é sempre natural, não importando se o homem vive em uma sociedade civil ou não, se ele é um selvagem ou um cidadão de uma grande república, a sua condição é sempre a mesma, um ser dotado de razão. Essa perspectiva permite a Diderot colocar acima das sociedades civis a sociedade geral do gênero humano e a sua identificação com o ser coletivo da espécie. Ela não é um ente de razão, artificial e fruto da imaginação do autor, mas um ser coletivo com uma vontade própria, cujos componentes ocupam um lugar semelhante ao da molécula em relação ao organismo, são partes vivas de um conjunto orgânico concreto. Essa sociedade geral não é uma ficção; segundo Diderot, ela é real.

Avontadegeral da espécie, através da razão, passa a vigorar com toda a sua força e determinação, assegurando a coesão e a permanência do corpo de cada indivíduo. Mais do que uma garantia ao corpo social, essa vontade geral está presente nos próprios elementos componentes do corpo humano, ela é a voz da espécie para a sua própria consciência individual. E isso sem se transformar num mero instinto, característica exclusiva do animal, mas racionalmente entendida

---

<sup>6</sup> Sobre os obstáculos, eles dizem respeito à constituição da matéria, da unidade da natureza, da evolução ou fixidez das espécies, da distinção da matéria inerte e da matéria vivente, e do problema geral da vida (pp. 239-44).

segundo o seu componente específico, o cérebro humano. Mais exatamente, a vontade geral da espécie não se limita apenas ao difuso modo de expressão dos organismos individuais, e sim se manifesta através dos componentes próprio à razão, de sua inteligência. Nesse sentido, o autor pode marcar definitivamente a importância dessa distinção: “A característica do homem está em seu cérebro, e não em sua organização exterior” (Diderot, 1964, p. 48). Como também inscrever em seu pensamento o verdadeiro papel da noção de espécie: ela substitui o deus de Burlamaqui e, a respeito dos indivíduos, recebe ao mesmo tempo o seu caráter “transcendente e imanente” (Proust, 1962, p. 387). Posição certamente discutível, mas como não levar em consideração o caráter quase providencial de seus enunciados sobre a vontade geral? Seria absurdo pensar em um deslocamento da ação onipresente de Deus à ação imutável da espécie? E o que dizer de uma vontade geral sempre boa, que nunca se enganou e não errará jamais? E para quem o “indivíduo deve se endereçar para saber até onde ele deve ser homem, cidadão, súdito, pai, criança, e quando lhe convém viver ou morrer” (Diderot, 1876, p. 299)? Seria um total despropósito colocar tais questões? Eu penso que não, pois o autor parece dar um passo à frente na direção de um aprofundamento da crise irreversível com o pensamento político de Rousseau. Longe de ser uma ficção, o homem racional existe e é o próprio gênero humano.

Embora seja possível colocar o enciclopedista nessa corrente de pensamento, tomando-se a devida precaução e a ciência dos limites de tais interpretações, parece ser necessário fazer algumas observações na direção oposta. O seu “materialismo mecânico” e o seu “monismo”, no artigo *Direito Natural*, não sofrem uma maior afirmação em relação aos seus textos precedentes, e a sua filosofia política uma integração mais completa e coerente (cf. Proust, 1962, p. 388; Goyard-Fabre, 1984, 104)? Eles não preconizam um novo ideário ao século XVIII francês e à sua lógica dominante, às doutrinas do direito natural moderno?<sup>7</sup> Mesmo optando por um método semelhante ao de Hugo

---

<sup>7</sup> Tese de Catherine Larrère (Larrère, 1992, pp. 55-6).

Grotius, provar o direito pelos fatos, Diderot estaria inteiramente preso às artimanhas da projeção, no passado, dos interesses e preconceitos do historiador?<sup>8</sup> E mesmo constatada essa falta grave aos olhos de Rousseau, ela seria um entrave à evolução da teoria política de Diderot, ou ao menos aos seus desdobramentos posteriores, exigindo uma clara separação em duas etapas do seu pensamento? Não há, no Artigo, um amadurecimento inscrito na própria noção de vontade geral desse ser coletivo, o gênero humano? É o que parece em vista da descrição do próprio gênero humano como um organismo verdadeiro, e com uma vontade não resultante de múltiplas vontades associadas de modo livre e fortuito. Segundo esse ponto de vista, a vontade geral da espécie antecede as vontades particulares, e não o contrário. Nos dizeres do autor: "...esta consideração da vontade geral da espécie e do desejo comum é a regra da conduta relativa de um particular a outro na mesma sociedade, de um particular à sociedade de que é membro, e da sociedade de que é membro às outras sociedades". E: "...das duas vontades, a geral e a particular, a vontade geral jamais erra, não é difícil perceber a qual é preciso, para a felicidade do gênero humano, que o poder legislativo pertença, e qual veneração se deve aos augustos mortais cuja vontade particular vincula a autoridade e a infalibilidade da vontade geral" (Diderot, 1876, pp. 300-01). E se a espécie está num "fluxo perpétuo", o direito natural não muda nunca, pois está conforme à vontade geral e ao desejo comum da espécie inteira. Em última instância, para Diderot a espécie preexiste aos indivíduos. É nessa lógica que devemos inscrever a abordagem, de certa forma apenas acessória, do político. Segundo Simone Goyard-Fabre, a proclamação moral de Diderot que torna laica a velha noção de direito natural, opera um método inverso: "tudo se passa como se os conceitos políticos de autoridade, de soberania, de legitimidade também como as decisões e as ações das diversas instâncias políticas, da legislação às sentenças judiciárias ou aos negócios internacionais, encontrassem seu fundamento

---

<sup>8</sup> Cf. a seguinte passagem do Artigo: "Mais, d'irez-vous, où est le dépôt de cette volonté générale; où pourrai-je la consulter?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées;..." (Diderot, 1876, p. 300).

no direito natural imanente à vontade geral da espécie anterior e superior a todas as vontades particulares” (Goyard-Fabre, 1984, p. 105). E, ao fazê-lo, teremos certamente uma ampla visão das diferenças entre as teorias de Rousseau, já presentes no artigo *Economia Política*, e as do editor da *Enciclopédia*.<sup>9</sup>

Penso em uma última conseqüência: mesmo não sendo muito marcantes os traços do pensamento político de Diderot no artigo *Direito Natural*, eles foram suficientes para operar uma divergência capaz de provocar a ruptura definitiva entre os dois amigos. Rousseau percebe muito bem os efeitos que estão por trás da dessacralização do direito natural e da ausência de liberdade no homem, ressaltando um substrato antropológico no Artigo de Diderot que será o seu alvo principal no *Manuscrito de Genebra*: o enciclopedista equivocou-se sobre a natureza do gênero humano, pois ela não resulta da união real dos indivíduos, e não é como a sociedade civil uma *personne morale*. Para o genebrino, Diderot opera uma confusão entre política e moral.<sup>10</sup> Após ter revelado a dificuldade comum seja ao filósofo seja ao homem do impasse para definir o conceito de direito natural, e ter estabelecido alguns “princípios” para responder ao menos às objeções “les plus considérables qu’on a coutume de proposer contre la notion de *droit naturel*”, Diderot se limitaria, contudo, a desordenar as esferas da política e da moral? Não seria uma resposta à figura hobbesiana do “raisonneur violent” personificada no artigo *Direito Natural*? Os próprios “princípios” anunciados por Diderot, porém, chegam imediatamente personificados nesta figura cunhada por Hobbes: o primeiro cuida da questão da liberdade, o segundo da irresistível tendência humana à felicidade. Uma resposta ao porta-voz das “dificuldades” do direito natural que defende o *jus omnium in omnia* até o estado de guerra, e tem a sua violência bem determinada?<sup>11</sup> A intenção de Diderot não seria

<sup>9</sup> Esta parece ser, aliás, a tese de Roger D. Master (Master, 1976, pp. 261-5).

<sup>10</sup> A análise mais interessante, a meu ver, do ponto de vista da crítica de Rousseau, foi desenvolvida por Mario Reale (Reale, 1983, pp. 330-45).

<sup>11</sup> Diderot escreve: “Qu’on ne me reproche point cette abominable prédilection; elle n’est pas libre” (Diderot, 1876, p. 298).

refutar esse discurso do “raisonneur violent” sem anulá-lo inteiramente, deslocar o argumento do indivíduo à espécie com a intenção de revelar os próprios fundamentos do direito natural? De fato, ao retomar esse personagem, Diderot o faz raciocinar de modo diferente ao de Hobbes, os direitos que ele reivindica, o “raisonneur violent” do Artigo, é o processo de uma dupla troca: uma troca de palavras que reconhece uma transferência de direitos, a minha vida contra as suas.<sup>12</sup> Com isso, o enciclopedista faz uma separação importante: a submissão política não envolve, como em Hobbes, o diálogo e a reciprocidade das relações entre iguais. Mas a afirmação da sociabilidade e o seu princípio prescritivo, a horizontalidade dos direitos e dos deveres recíprocos, que recebem esta incumbência. Pois, para Diderot, a obrigação política tem a mesma natureza das regras da sociabilidade: “a vontade geral da espécie e do desejo comum é a regra da conduta relativa de um particular a outro na mesma sociedade, de um particular à sociedade de que é membro, e da sociedade de que é membro às outras sociedades” (Diderot, 1876, p.300). Não há, porém, uma presença definida do Estado, dependente de uma vontade ou racionalidade próprias, entre as prováveis combinações do indivíduo e da sociedade. Nesse sentido, como já foi dito aqui, a sugestão de Diderot sobre a vontade geral como uma lei das sociedades políticas deve ser vista com cautela: a vontade política é apenas uma variante da vontade mais ampla, da espécie, cujo fundamento é a sociabilidade definida em toda a sua extensão.

---

<sup>(12)</sup> Para Hobbes, não é preciso habilidade e consentimento para afirmar esse direito natural. Os homens têm, no estado de natureza, direitos sobre todas as coisas e uns sobre os corpos dos outros. Pois, o direito de todos sobre tudo é diretamente deduzido do próprio princípio de auto-conservação (cf. Hobbes, 1996, pp. 86-90). É preciso um pacto social para mudar este cenário, e a intervenção pela primeira vez de um diálogo entre os envolvidos: um *eu* e um *tu*. O reconhecimento entre os dois sujeitos, contudo, só é possível pela referência comum a um terceiro, *ele* (um homem ou uma assembléia que assume a condição de pessoa pública). Este, por sua vez, está excluído da troca comum de compromissos, ele não faz parte desse ato inaugural do corpo político. Em suma, a troca de palavras só acontece para Hobbes sob a condição da autoridade política que ela instaura (cf. Tuck, 1989, pp. 64-9).

Em última instância, a sociabilidade só pode se afirmar inteiramente abandonando o seu contexto jurídico e se unindo às reflexões sobre a linguagem e a filosofia. A passagem do artigo *Direito Natural ao Suplemento à Viagem de Bougainville*, parece indicar esta suspeita. Nesta obra, escrita em 1772, Diderot faz uma crítica severa ao fundamento “voluntarista” do direito natural, aos seus compromissos, promessas e interdições, defendendo um aprofundamento imediato do espaço racional da troca de palavras: a comunicação é a condição obrigatória das arengas solitárias. A sociabilidade é definitivamente separada do estado de natureza, transformando o problema do direito natural, seu *minimum* de ética universal comum à variedade dos hábitos e dos usos, em uma busca incessante da “medida” que permite relacionar um sistema de costumes a um outro. Em suma, a moral em Diderot é um assunto de ligações que se efetuam através dos signos, ligações das idéias entre si. Por isso, ela deve ser pensada sob o processo de codificação, no sentido linguístico, e não somente sob o ato de prescrever, no sentido jurídico. Não fazer como as instituições religiosas “qui ont attachés les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité” (Diderot, 1990b, p. 510). Ao responder a *A.* se é mais vantajoso civilizar o homem ou abandoná-lo a seu instinto, *B.* não poderia ser mais explícito: “Invoco o testemunho de todas as instituições políticas, civis e religiosas: examinai-as profundamente; e, ou me engano muito, ou vereis nelas a espécie humana dobrada de século em século ao jugo que um punhado de velhacos esperava impor-lhe. Desconfiai daquele que quer estabelecer a ordem. Ordenar é sempre tornar-se senhor dos outros”. Dessa forma, ao se desobrigar da elaboração jurídica, a teoria da sociabilidade de Diderot se coloca sobre um novo terreno, o da filosofia. E como vimos, é através dele que o autor tenta resolver as principais dificuldades levantadas contra o direito natural moderno.

## BIBLIOGRAFIA

BELAVAL, Y. **L'esthétique sans paradoxe de Diderot**. Paris: Gallimard, 1950.

DIDEROT, D. Droit naturel. In: **Oeuvres Complètes**. Tomo XIV. Ed. Assézat-Tourneaux. Paris: Garnier Frères, 1876.

\_\_\_\_\_. De l'interprétation de la nature. In: **Oeuvres philosophiques**. Editado por P. Vernière. Paris: Classiques Garnier, 1990a.

\_\_\_\_\_. Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A. et B. In: **Oeuvres philosophiques**. Paris: Classiques Garnier, 1990b.

\_\_\_\_\_. **Éléments de physiologie**. Editado por Jean Mayer. Paris: Marcel Didier-CNRS, 1964.

GOYARD-FABRE, S. Les idées politiques de Diderot au temps de l'*Encyclopédie*. In: **Revue internationale de philosophie**. Ns. 148-149, 1984.

HOBBS, T. **Leviathan**. Editado por Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HUBERT, R. **Rousseau et l'Encyclopédie**. Paris: Gamber, 1928.

LARRÈRE, C. **L'invention de l'économie au XVIIIe siècle**. Paris: PUF-CNL, 1992.

MASTER, R. **The Political Philosophy of Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1976.

PROUST, J. **Diderot et l'Encyclopédie**. Paris: Armand Colin, 1962.

REALE, M. **Le ragioni della politica**. Roma: Dell'Ateneo, 1983.

RILEY, P. **The General Will before Rousseau**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TUCK, R. **Hobbes**. Oxford-New York: Oxford University Press, 1989.

# CETICISMO POLÍTICO, CRENÇAS E VIDA COMUM

Plínio Junqueira SMITH<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo pretende expor as idéias contidas nos vários artigos que compõem o último livro de Renato Lessa, sistematizando-as a partir de suas considerações sobre o ceticismo e avaliando-as criticamente. Um problema clássico da filosofia, ao menos para quem lida com o ceticismo filosófico, é saber se é possível viver sem crenças. Lessa retoma esse problema, colocando-se ao lado daqueles que julgam ser impossível viver sem crenças, fazendo algumas observações e sugestões originais sobre o ceticismo político.

**Palavras-chave:** ceticismo, fideísmo político, crença, vida comum.

## ABSTRACT

*This paper presents and evaluates Renato Lessa's ideas on skepticism. One big issue on skepticism is whether the skeptic can live his skepticism. Lessa sides with those who think that it is impossible for the skeptic to live his skepticism. Moreover, he develops some interesting and original thesis about the skeptic's position with regard to political topics.*

**Key words:** *skepticism, political fideism, belief, common life.*

---

<sup>(1)</sup> Doutor da Univerdade São Judas Tadeu.

## 1. VIDA COTIDIANA E CRENÇAS

Um problema clássico da filosofia, ao menos para quem lida com o ceticismo filosófico, é saber se é possível viver sem crenças. Esse problema foi colocado em pauta já pelos cétricos antigos, tanto os acadêmicos, quanto os pirrônicos, que propuseram uma vida *adoxástos*, isto é, uma vida sem crenças. Os principais adversários dos cétricos, os estóicos, sustentaram, como sua principal crítica ao ceticismo, que uma tal vida é impossível, que viver de acordo com os princípios cétricos paralisava não somente a razão, mas, sobretudo, toda ação e, portanto, conduzia à morte. A suspensão universal do juízo seria letal para o cétrico. Segundo os estóicos, a vida exige de nós o assentimento, pois para viver é preciso agir e, para agir, é preciso julgar e assentir. Nos tempos modernos, Hume lembrou e deu força a essa antiga objeção, segundo a qual a adoção da suspensão universal do juízo implicaria a letargia e, conseqüentemente, a morte. Para Hume, entretanto, a natureza não teria deixado escolha para nós, obrigando-nos inevitavelmente a crer, bem como a respirar, de forma que esse ceticismo excessivo, que propõe uma suspensão universal do juízo, não teria nenhuma repercussão prática.<sup>2</sup> Mais recentemente ainda, Myles Burnyeat voltou a acusar os cétricos de proporem algo impossível: viver sem crer.<sup>3</sup>

Os próprios cétricos encarregaram-se de responder a essa objeção e encontramos no *Adversus Colotes* de Plutarco uma defesa de Arcesilau em que se mostra a força e sutileza do ceticismo acadêmico.<sup>4</sup> As famosas doutrinas do *eúlogon* (razoável), de Arcesilau, e da *phantasia pithané* (representação “provável”), de Carnéades, foram desenvolvidas precisamente para mostrar a compatibilidade da suspensão do juízo com a ação cotidiana.<sup>5</sup> Também os cétricos pirrônicos, como nos mostra sexto Empírico, elaboraram uma resposta a essa objeção,

(2) Hume (T), p. 187, 269 e (EHU), 130.

(3) Burnyeat (1983).

(4) Plutarco (*Adv. Colot.*), 1122 B-D.

(5) Cícero (Ac), 98-104.

dizendo que os fenômenos (*tà phainómena*) servem como critério para a conduta pirrônica.<sup>6</sup>

Entre nós, os trabalhos de Oswaldo Porchat e sua constante preocupação com o desafio cético colocaram o problema de saber se uma vida sem crenças é possível na ordem do dia. Ao formular o neo-pirronismo, Porchat afirmou que a objeção de origem estoíca repousa em um profundo desconhecimento da doutrina cética. A seu ver, não haveria nenhuma dificuldade prática para aquele que suspende o juízo sobre todas as questões filosóficas investigadas.<sup>7</sup> Roberto Bolzani Filho também não vê como uma tal objeção possa atingir o ceticismo.<sup>8</sup> É nesse contexto filosófico que Renato Lessa retoma o tradicional problema de uma vida sem crenças, colocando-se ao lado dos estoícos, de Hume e de Burnyeat, já que também no seu entender é impossível viver sem crenças.<sup>9</sup>

Trata-se de uma questão complexa, que depende, ao menos em parte, do que queremos dizer com “crença”. Lessa não deixa de notar, com inteira razão, que, já entre os pirrônicos, “crença” pode ter significados distintos.<sup>10</sup> Se entendo bem a interpretação oferecida por Lessa do pensamento pirrônico, há um sentido de “crença” restrito ao âmbito da filosofia dogmática. Esse sentido de “crença” possui duas características complementares: uma com relação ao objeto da crença, isto é, a crença seria o assentimento a uma proposição que pretende determinar o que as coisas são por natureza ou o que as coisas são em si mesmas; e outra com relação à pessoa que tem a crença, o dogmático, que seria acometido de uma dupla patologia, um narcisismo cognitivo e a precipitação ou ausência de qualquer hesitação. Dado esse sentido de crença, que poderíamos chamar de sentido dogmático de crença, o cético propõe que vivamos sem ter crenças, seguindo o

<sup>(6)</sup> Sexto Empírico (HP) I, 21-4.

<sup>(7)</sup> Porchat (1993), p. 173-6.

<sup>(8)</sup> Bolzani (1996), p. 40. Ver também Piva (2002), ainda que Lessa não o mencione.

<sup>(9)</sup> Lessa (2003), capítulo 3.

<sup>(10)</sup> Lessa (2003), p. 97-100.

fenômeno (o que aparece) e oferecendo quatro observâncias que tornam possível uma ação conforme aos princípios céticos na vida ordinária: seguir as normas da natureza, o impulso das paixões, as regras e hábitos ordinários e os recursos da *téchne*. Lessa parece não ver nenhum problema em viver sem crenças, se tivermos em mente esse sentido restrito de “crença”.

Mas há, ainda, um outro sentido de “crença”, segundo o qual não seria possível viver sem crenças. Segundo Lessa, o próprio cético pirrônico reconheceria esse segundo sentido de “crença”, tal como poderíamos ver no X Modo de Enesidemo. De acordo com esse modo, que diz respeito aos valores éticos, as sociedades humanas são baseadas em diferentes hábitos, leis, *dógmata* e crenças lendárias (*mitiké písteis*).<sup>11</sup> As crenças, então, seriam, desse outro ponto de vista, componentes ordinários da vida social, sendo impossível, mesmo para o cético, não possuir crenças. De alguma maneira, os pirrônicos estariam admitindo implicitamente, nesse importante modo, a necessidade das crenças para a vida. Chamemos esse sentido de crença de “crença ordinária”. Assim, no entender de Lessa, mesmo os pirrônicos estariam inclinados a aceitar que a vida cotidiana é impossível sem as crenças ordinárias, embora possamos vivê-la sem as crenças dogmáticas.

A questão que se coloca, dada essa dupla concepção da crença, é saber qual a diferença entre a crença dogmática e a crença ordinária, por que a primeira seria inaceitável para um cético e por que a segunda lhe parece aceitável. A sugestão de Lessa, se o entendo adequadamente, reside na maneira pela qual uma crença é produzida, mais do que no conteúdo da crença. O conteúdo das crenças pode ser o mesmo, mas se a crença for produzida de um certo modo, essa será, da perspectiva cética, condenável e, se for produzida de outro modo, o correto seria aceitá-la. Enquanto a crença dogmática, que o cético evita na arena filosófica, é produzida por uma busca idiótica e pessoal de supostas verdades acerca de entidades não-evidentes, a crença ordinária

<sup>(11)</sup> Lessa omite aqui a “regra de conduta”; cf Sexto Empírico (HP) I,145.

resulta do tempo e da história. Para o cético, uma crença dogmática e pessoal é dispensável para a vida, mas as crenças ordinárias, sacramentadas pelo uso e pela repetição, seriam indispensáveis para a vida. Por essa razão, Lessa parece entender que um pirrônico daria sua adesão aos *dógmata* (crenças dogmáticas) e *mitiké písteis* (crenças míticas), uma vez que essas têm uma aceitação pública e tradicional.

Qual poderia ser a posição de um cético em política? Normalmente, atribui-se ao cético um conservadorismo, dada a sua proposta de obedecer as leis e manter-se fiel aos costumes. Em artigo de um livro anterior,<sup>12</sup> Lessa sugere que o cético seria um liberal à la Stuart Mill, e, em seu ensaio sobre Carl Schmitt,<sup>13</sup> inventa a expressão “fideísmo político”, como outro delineamento possível da posição política de um cético. Duas, parecem-me, são as características por ele atribuídas ao fideísmo cético. Por um lado, seria uma “filosofia da vida concreta”<sup>14</sup> ou um “mergulho na complexidade da vida”.<sup>15</sup> O cético teria um “programa de investigação de corte realista.”<sup>16</sup> Essa característica implica, por exemplo, aos olhos de Lessa, uma abordagem institucionalista e não individualista do problema da corrupção de das deficiências inerentes ao ser humano. Além disso, Lessa lembra oportunamente que o cético critica o dogmático por ser um “amante de si mesmo” e que o cético se apresenta como um “amante da humanidade”, como um “filantropo”.<sup>17</sup> Assim, no entender de Lessa, o dogmático seria um sujeito marcado por um dilatado narcisismo e movido por hipóteses idiossincráticas, desconhecendo métodos comumente aceitos e nexos habituais da vida ordinária. O dogmático ignoraria as causalidades da vida cotidiana, ao passo que o cético reconheceria a trama que constitui as nossas vidas, respeitando-a e

(12) Lessa (1997), p. 205-233.

(13) Lessa (2003), p. 55-8.

(14) Lessa (2003), p. 54.

(15) Lessa (2003), p. 120.

(16) Lessa (2003), p. 119.

(17) Cf. Sexto Empírico (HP) I, 280.

adequando-se a essa. Aqui, parece-me fundamental retomar a noção de Enesidemo de “fenômeno comum”, na qual também Porchat insiste.

A segunda característica do fideísmo cético é a de que “nenhuma obrigação política tem fundamento racional”.<sup>18</sup> Embora Lessa não desenvolva o ponto em seu livro, parece-me claro que, por exemplo, o cético se afastaria de todas as teorias políticas que estão baseadas na idéia de um contrato social. Aqui, Lessa parece entender que o cético adotaria um “decisionismo”,<sup>19</sup> mas não é o caso de desenvolver esse ponto aqui.

## 2. AS CRENÇAS DE LESSA

Qual a posição de Lessa diante do ceticismo? A resposta é complexa. Por um lado, sua atração e interesse pelo ceticismo é inegável. Convém notar que Lessa entende sua própria posição, se não como cética, ao menos como uma “atitude não-dogmática”<sup>20</sup> e que toda a idéia de invenção e fabricação de mundos possíveis, e não de filosofias políticas que seriam verdadeiras ou falsas, é o resultado dessa atitude não-dogmática. A respeito de uma questão precisa sobre os mundos factuais, ele endossa “a mais completa *epoché*”.<sup>21</sup> O realismo político do cético, com a conseqüente abordagem institucionalista,<sup>22</sup> é claramente elogiado e incorporado por Lessa. Além disso, Lessa parece concordar com a idéia cética de guiar-se pelo que é comum, pelo fenômeno comum, em oposição às teorias dogmáticas particulares, que consistiriam precisamente na preferência pela opinião particular do dogmático.<sup>23</sup> O ceticismo, no pensamento de Lessa, certamente não é somente um adversário a ser enfrentado, mas colabora intrinsecamente na sua construção como um de seus pilares.

<sup>(18)</sup> Lessa (2003), p. 55.

<sup>(19)</sup> Lessa (2003), p. 55-9.

<sup>(20)</sup> Por exemplo, Lessa (2003), p. 81, 83, 89.

<sup>(21)</sup> Lessa (2003), p. 84.

<sup>(22)</sup> Lessa (2003), p. 118-21.

<sup>(23)</sup> Lessa (2003), p. 57-8.

Por outro lado, Lessa expressa restrições ao ceticismo e defende idéias francamente contrárias ao que os cétricos propuseram. Em primeiro lugar, ele discorda dos cétricos antigos, quando estes sugeriram que é possível viver sem crenças. É importante notar, porém, que Lessa alinha-se com os cétricos que, como Montaigne, Bayle e Hume, aceitaram a necessidade de crenças para viver.<sup>24</sup>

Além disso, ele pretende ter uma resposta para o conflito das filosofias e para o argumento da *diaphonía*. Se pensarmos as filosofias políticas como teorias que pretendem descrever a verdade sobre nossa vida política, então os cétricos teriam razão;<sup>25</sup> mas devemos pensá-las como normativas, ainda que possuam aspectos descritivos. Percebemos o distanciamento de Lessa com relação ao conflito das filosofias, quando pretende responder ao argumento da *diaphonía*, defendendo algumas propriedades formais que todas filosofias políticas deveriam possuir e que seriam necessariamente verdadeiras.<sup>26</sup> A idéia é combater o “unicismo ontológico”<sup>27</sup> dos dogmáticos e substituí-lo por uma “metafísica pluralista”.<sup>28</sup> A aceitação desse pluralismo permitiria a Lessa escapar do argumento do conflito das filosofias. Tratar-se-ia de uma “metafísica pluralista”,<sup>29</sup> que não faria parte do conflito das filosofias, ainda que um cétrico possa pretender o contrário. Do ponto de vista dogmático, cada doutrina exclui as demais, já que, ao pretender-se verdadeira, deve descartar as demais como falsas; do ponto de vista não-dogmático, as doutrinas podem coexistir, cada uma inventando seu próprio mundo possível, sem excluir as demais. Lessa expressa essa idéia de forma lapidar: “unicismo particular, pluralidade agregada”.<sup>30</sup>

Ligado a esse segundo ponto, está sua defesa da filosofia política moderna como uma “*modalidade particular de exercício ficcional*”.<sup>31</sup> A idéia é a de salvar essa diversidade, não na forma de um

(24) Lessa (2003), p. 100.

(25) Lessa (2003), p. 81-2 e p. 88-9.

(26) Lessa (2003), p. 90-2.

(27) Lessa (2003), p. 86.

(28) Lessa (2003), p. 92.

(29) Lessa (2003), p. 92.

(30) Lessa (2003), p. 78.

(31) Lessa (2003), p. 103.

conflito, mas de uma pluralidade benéfica. Assim, a fabulação e fabricação de mundos imaginários não é objeto de denúncia, como nos céticos antigos, mas de defesa. Para os céticos pirrônicos antigos, uma das formas de denunciar as teorias dogmáticas é dizê-las ficções, fabulações, invenções etc. Mas, em Lessa, essas expressões convertem-se em aspectos positivos das filosofias políticas modernas, cuja função principal passa a ser precisamente a de produzir crenças políticas ao inventar mundos possíveis. Lessa mostra que, para Hume, certas crenças *naturais* são inevitáveis para a vida, como a crença nos corpos, a crença na indução e a confiança nos sentidos. Para Lessa, devemos ir ainda mais longe que Hume e reconhecer que não somente as crenças naturais impõem-se a nós e possibilitam a vida humana, mas também certas crenças, como as crenças políticas, são *inventadas* pelos homens e possibilitam a vida em sociedade. A contribuição particular de Lessa, para a questão de uma vida com ou sem crenças, é a indicação do papel da filosofia política para as crenças necessárias e essenciais para a nossa vida em sociedade: “a tradição da filosofia política pode ser percebida como um de seus aspectos nobres, tanto no que diz respeito à *invenção e simulação* de crenças como no de sua disseminação. As linguagens da filosofia política ocupam, ainda, um lugar central na *ativação e justificação de crenças*.”<sup>32</sup>

### 3. UMA REFLEXÃO SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DE LESSA

#### a) Crenças dogmáticas e crenças ordinárias:

Lessa tem razão em distinguir dois sentidos de “crença” e atribuí-los já aos antigos pirrônicos. No meu entender, cabe certamente distinguir entre uma “crença dogmática” e uma “crença ordinária” e, como indica Lessa, somente a última é indispensável para a vida. De um lado, Lessa caracteriza corretamente alguns dos aspectos da crença

<sup>(32)</sup> Lessa (2003), p. 102.

dogmática, tanto seu aspecto objetivo, a pretensão de determinar como as coisas são em si mesmas ou por natureza, quanto o seu caráter subjetivo, a precipitação em que incorre o dogmático ao dar seu assentimento. De outro lado, Lessa lembra, a meu ver com inteira razão, o caráter freqüentemente comum das crenças ordinárias aceitas pelo cético.

Mas a discussão de Lessa sobre essa distinção, além de incompleta, parece-me equivocada. Incompleta, porque nem todos os fenômenos aceitos pelo cético e pelos quais ele se guia em sua vida são “comuns”. Muitas crenças ordinárias que o cético pode aceitar também são pessoais, já que dizem respeito à vida particular das pessoas. O exemplo de uma crença cética fornecido por Sexto Empírico, é o de que o cético reconhece que tem frio, quando tem frio. Um outro exemplo menos privado, mais ainda pessoal, seria a minha crença de que o pão que comi de manhã estava envelhecido, quando me apareceu que o pão estava envelhecido. Incompleta no que diz respeito, por exemplo, ao caráter ativo da crença dogmática, por oposição à crença ordinária. Finalmente, incompleta por não insistir na intensidade da crença dogmática, por oposição à falta de intensidade da crença ordinária.

Esses aspectos da crença ordinária, tal como os cétricos a aceitam, podem ter algumas implicações para uma vida conforme os princípios cétricos. Vejamos a oposição ativo/passivo. Em primeiro lugar, notar-se-á a ênfase que o cético dá à aceitação de leis, tradições e costumes, porque *esses se impõem a nós*. A aceitação de leis, tradições e costumes não ocorre somente porque esses são comuns, mas porque são *irrecusáveis*. Do mesmo modo, fenômenos pessoais também se impõem a nós e, por isso, são *irrecusáveis*. Creio que Lessa não dá suficiente atenção a esse aspecto da crença ordinária aceita pelos cétricos. Não está em poder do cético (ou do nosso) recusar que fomos educados com tais e tais valores, que as leis que vigem são tais e tais, que nossos costumes (a que fomos submetidos desde pequenos) são tais e tais. Tudo isso escapa ao nosso poder. A crença dogmática, por outro lado, depende de uma adesão voluntária do filósofo e está

inteiramente em seu poder aceitá-la ou recusá-la. Uma crença dogmática não é nunca, aos olhos do cético, algo irrecusável ou indiscutível, mas constitui, antes de mais nada, uma mera possibilidade teórica que pode ser tranqüilamente recusada, desde que examinemos com cuidado os argumentos que lhe são contrários. Não se deve ver aqui nenhum conformismo. O realismo político do cético, clara e corretamente apontado por Lessa, está, a meu ver, associado à aceitação do fenômeno, que é irrecusável e se impõe a nós.

A oposição entre a intensidade da crença dogmática e a moderação da crença ordinária também podem sugerir algo sobre a vida cética. Enquanto a primeira pode aproximar-se do fanatismo e do entusiasmo, a segunda parece não implicar uma atitude perigosa ou arriscada. Enquanto a primeira caracteriza-se por uma exacerbação de uma posição duvidosa e discutível, a segunda é mais conforme a um espírito dócil e conciliador. Segundo Sexto Empírico, o cético crê como um menino segue o seu tutor. Outra vez, não se deve ver aqui um conformismo ou a aceitação passiva de crenças, já que o cético é dotado de um arguto espírito crítico, já que o cético se caracteriza por argumentar de maneira incansável e sutil sobre todas as questões filosóficas, examinando racional e criticamente as diversas doutrinas propostas e combatendo todas as crenças que não são compulsórias. A crença ordinária estaria, assim, sempre sujeita à revisão crítica e seria proposta com moderação, sem jamais recorrer a uma imposição.

Finalmente, parece-me que Lessa está simplesmente errado ao dizer que a diferença, ou uma diferença importante, entre a crença dogmática e a crença ordinária resulta do processo de produção da crença. Creio que a maneira pela qual uma crença é produzida já é uma teoria sobre o fenômeno e, como tal, está sujeita ao conflito das filosofias, consistindo em matéria controversa e objeto de dogmatismo. Uma crença impõe-se a nós e, impondo-se, pouco importa o mecanismo de sua produção ou a explicação que damos para a sua produção. Creio que uma diferença essencial entre a crença dogmática e a crença ordinária é o conteúdo mesmo da crença: a crença dogmática veicula

um suposto saber sobre a essência ou natureza das coisas, e essa pretensão a um absoluto já está associada e é explicitada por um comentário filosófico. Assim, se digo “o livro é azul” como uma crença dogmática, a verdade é que meu assentimento a essa proposição envolve o assentimento a uma série de proposições que dão o sentido dogmático dessa proposição (por exemplo, que o livro é uma substância composta de forma e matéria e a cor é uma qualidade inerente a essa substância). A crença ordinária não tem esse conteúdo e resume-se à proposição “o livro é azul”, sem qualquer conexão com todas essas proposições dogmáticas (ninguém pensa na teoria da forma e da matéria, nem na inerência ou não das qualidades). Aqui, é preciso lembrar que as crenças nunca ocorrem isoladas umas das outras, mas estão encadeadas entre si. As crenças ordinárias estão encadeadas entre si, mas não o estão com crenças dogmáticas. Estas, por sua vez, são dependentes das crenças ordinárias, pois comentam-nas e dão-lhes um certo sentido, mas são inteiramente dispensáveis para a vida.

Como o próprio Lessa não envereda por esse caminho, não é meu intuito desenvolver esses pontos aqui. Não pretenderei, pois, retirar das características da atitude cética e da crença ordinária que o cético aceita alguns indícios de como seria uma vida conforme aos princípios céticos. Minha intenção será a de descrever, com mais cuidado, o âmbito das crenças ordinárias que o cético pode aceitar.

b) O critério pirrônico de ação e o X Modo de Enesidemo.

Uma vez que concedemos a Lessa que só é possível viver se aceitarmos as crenças ordinárias, podemos nos perguntar, mais precisamente, quais são essas crenças. O próprio Sexto Empírico menciona quatro aspectos da regra cética de conduta, o fenômeno: 1) sentidos e entendimento; 2) impulso das paixões; 3) leis, tradições e costume; 4) ensinamento das *téchnai*, de uma ciência ou profissão.<sup>33</sup>

<sup>(33)</sup> Sexto Empírico (HP), I, 21-4.

Lessa retoma essas indicações do pirrônico e seria interessante explorá-las em detalhe.

Eu gostaria de examinar duas sugestões de Lessa. A primeira é uma sugestão de interpretação dos pirrônicos: estes, pelo menos no X Modo de Enesidemo, aceitariam, entre as crenças ordinárias necessárias, as concepções dogmáticas e as crenças lendárias. A segunda é a sugestão de que todos nós, incluindo os céticos, aceitamos ou devemos aceitar crenças políticas oriundas da filosofia política.

Começemos pela interpretação de Sexto Empírico. Creio que uma correta apreciação do que os céticos antigos entendiam por “crença” e uma interpretação mais adequada do X Modo de Enesidemo permitiriam delinear melhor como o cético entende não somente a vida em sociedade, mas também a vida cética em sociedade. O que podemos dizer é que o cético, no X Modo, admite que nossa vida social é regulada por 5 fatores diferentes: regras de condutas (individuais ou coletivas), leis, costumes, crenças míticas e concepções dogmáticas.<sup>34</sup> Entretanto, para um cético, bastam 3 desses fatores para regular nossa vida em sociedade: regras de condutas, leis e costumes.<sup>35</sup> O X Modo não constitui uma ampliação da noção de crença e a adesão do cético a certas crenças. Creio que devemos comparar esse modo com as quatro observâncias do critério cético para a conduta da vida e concluir algo muito diferente. Em primeiro lugar, deve-se notar que, por um lado, o cético suspende o juízo sobre a verdade absoluta das regras de conduta, leis e costumes, mas, por outro, ele se guia por esses em suas ações na vida cotidiana. Crenças míticas e concepções dogmáticas, entretanto, são, por um lado, no que diz respeito à sua verdade, objeto de suspensão do juízo, e, por outro, são dispensáveis como guias para as nossas vidas. Em nenhum momento o cético as adota como critério de ação. O que Sexto propõe, como uma forma de vida mais feliz, é aquela que se restringe às regras de conduta, leis e costumes. A vida cotidiana dispensa crenças míticas e concepções dogmáticas.

<sup>(34)</sup> Sexto Empírico (HP) I, 145-63.

<sup>(35)</sup> Sexto Empírico (HP) I, 23-4.

Eu gostaria de notar uma tendência geral no pensamento cético. Entendo que os cétricos pretenderam expurgar o dogmatismo de nossas vidas e, com isso, pretenderam ater-se ao mínimo indispensável. É o que se observa, por exemplo, no relato que Plutarco oferece de Arcesilau. Os estóicos sustentavam que a ação exigia três coisas: percepção, impulso e assentimento. Por exemplo, a fome é um impulso para comer; temos, além disso, a percepção da maçã; e o assentimento à idéia de que a maçã alimenta permite a ação de comer a maçã. Para Arcesilau, entretanto, o assentimento é dispensável e a ação humana poderia ser explicada somente recorrendo ao impulso e à percepção: basta ver a maçã para que o impulso de comer dispare o mecanismo da ação de comer a maçã. É também, parece-me, o caso de Montaigne, em que o filósofo elogia a vida dos povos do Novo Mundo, regido por um *mínimo* de regras, em oposição às regras em *excesso* dos povos europeus.<sup>36</sup> Também Montaigne parece entender que quanto menos regrada for a nossa vida, tanto melhor. Haveria, assim, sugiro, uma espécie de minimalismo cético: expurgando nossas vidas das complicações desnecessárias, causadas pelo dogmatismo, teríamos uma vida mais simples e mais feliz.

Eu gostaria de fazer uma rápida observação sobre a distinção que Lessa traça entre o existente e o não-existente. Ainda que Lessa suspenda o juízo sobre o que seria o mundo dos fatos evasivos,<sup>37</sup> tenho a impressão de que ele permanece preso à idéia de um mundo existente por oposição a um mundo não-existente. É bem verdade que esses limites não são fixos para Lessa, mas ele talvez permaneça preso à idéia de que o mundo inventado pelo homem é algo não-existente. Aqui, creio, Lessa revela, *malgré lui*, uma forma de realismo metafísico, pois ele supõe que alguma coisa, por ser uma invenção ou fabulação humana, não existe, em oposição a coisas que existiriam independentemente das criações e fabricações humanas, como uma pedra seria uma coisa existente independentemente de nós. Agora, não me parece correto

<sup>(36)</sup> Montaigne (E), capítulo XXXI, p. 202-14.

<sup>(37)</sup> Lessa (2003), p.84.

dizer que a filosofia política é uma imitação de coisas inexistentes ou a invenção de um mundo possível. O mundo humano moral e político é inventado e vivido pela maioria de nós *sem a filosofia política*.

c) Filosofia política, ciência política e *téchne* política.

Qual o papel a ser desempenhado pela filosofia política para qualquer vida, inclusive para uma vida conforme os princípios cétricos e a suspensão do juízo? Eu gostaria de sugerir que há uma tensão entre a idéia de produção e justificação de crenças e invenção de mundos possíveis, de um lado, e do abandono da pretensão de verdade em favor de uma dimensão normativa das filosofias políticas, de outro.

A contribuição particular de Lessa, para essa fundamental questão cétrica, é a de que “a tradição da filosofia política pode ser percebida como um de seus aspectos nobres, tanto no que diz respeito à *invenção e simulação* de crenças como no de sua disseminação. As linguagens da filosofia política ocupam, ainda, um lugar central na *ativação e justificação de crenças*.”<sup>38</sup>

Lessa, infelizmente, não explora todas as conseqüências da idéia de um pluralismo da filosofia política. Ele contrasta esse pluralismo com o período anterior e posterior ao período moderno: tanto o período medieval, quanto o pós-moderno seriam caracterizados por um unicismo, por uma couraça restritiva. Mas em que esse pluralismo é benéfico? E em que esse pluralismo poderia ajudar-nos em nossas vidas? Quais crenças devemos abraçar diante desse pluralismo? Parece-me que Lessa não aborda essa questão, uma vez que a verdade das filosofias políticas foi abandonada. Toda a questão é a de que essas filosofias políticas servem de princípios normativos para a conduta. Mas: a) qual princípio adotar? E por que razão preferir esse projeto àquele? Lessa menciona, de passagem, o problema da preferência,<sup>39</sup> mas não trata desse problema, limitando-se a dizer que cada filosofia política é possível. b) Uma filosofia política deve poder ser implementada e, para

<sup>(38)</sup> Lessa (2003), p. 102.

<sup>(39)</sup> Lessa (2003), p. 81-2.

isso, deve conter um aspecto descritivo *verdadeiro* ou um elemento cognitivo adequado ao mundo. Aliás, a idéia mesma de crença remete a uma possível verdade, não somente a um projeto normativo.

Para resolver o problema da preferência por uma filosofia política, talvez devamos discutir, brevemente, que tipo de filosofia política está ao nosso alcance e que tipo estaria fora de nosso alcance, uma vez que recusamos o ponto de vista dogmático. Certamente, nem toda invenção ou fabulação deve ser aceita e algum tipo de restrição deve nortear essas invenções. A idéia de uma invenção, fabulação ou fabricação não é condenável; o que parece ser condenável é a idéia, que Lessa parece aceitar, de que toda invenção, fabulação ou fabricação é dogmática. Um arquiteto, por exemplo, pode inventar uma nova técnica ou um novo estilo de construir casa, ambos nunca concebidos anteriormente. Obviamente, não se trata de uma invenção dogmática. O mesmo poderia ser dito para as crenças políticas: a sua invenção não é necessariamente dogmática; ao contrário, podemos pensar em invenções não-dogmáticas.

Para examinar que tipo de filosofia política estaria ao alcance de quem adota uma atitude não-dogmática, como Lessa faz em alguns momentos de seu livro, retomemos, ainda que brevemente, a distinção entre filosofia política e ciência política. Lessa opõe-se a essa distinção e argumenta, no último ensaio, contra um critério de demarcação entre filosofia política e ciência política. Estou de acordo com Lessa quanto à inexistência de um critério de demarcação claro e quanto à conclusão de que devemos ignorar a filosofia política quando fazemos ciência política. Os limites são cinzas e as influências, mútuas e benéficas. Mas não se segue disso que toda filosofia política estaria em continuidade com a ciência política. Por um lado, já sugeri que nem todas as maneiras de fazer filosofia política são aceitáveis, nem todas as fabricações, fabulações, invenções, simulações e ficções são aceitáveis, de um ponto de vista cético. Pensemos, aqui, por exemplo, em Montaigne: uma reflexão abstrata, fora de contexto, em busca do “sistema ideal” não tem sentido e é preciso levar em conta hábitos, leis, tradições de uma determinada sociedade para propor melhorias. Creio que Lessa

endossa integralmente essa idéia e a oposição de Carl Schmitt ao romantismo político é sua maneira de explorar esse viés cético. Pensemos também em Hume e sua oposição à filosofia política contratualista: a tentativa de entender o poder a partir de um suposto contrato social é despropositada. Lembremos, finalmente, de filosofias políticas baseadas em uma visão teleológica dos acontecimentos históricos. Assim, nem todas as filosofias políticas são aceitáveis e seria interessante indicar quais filosofias políticas estariam excluídas pelo pensamento cético. Filosofias políticas utópicas, contratualistas e teleológicas certamente estão fora do alcance de quem assume uma atitude não-dogmática.

Em seguida, é preciso atentar para a idéia de que o cético pirrônico propõe uma concepção empírica das ciências, em moldes muito parecidos aos de Hume. Até que ponto Sexto Empírico poderia pensar uma *téchne* da política? Assim como podemos observar regularidades na medicina, na agronomia, na astronomia etc., também seria possível observar regularidades na vida política dos homens? Essa é, creio, a idéia básica de Hume ao defender uma ciência empírica da natureza humana<sup>40</sup> e, no interior dessa, uma ciência política.<sup>41</sup> Há uma concepção empírica do conhecimento da vida política dos homens que é, também, uma filosofia política, mas que não é feita nos moldes idealista, contratualista ou teleológico.

Essa ciência política, tal como pensada por Hume e acessível mesmo a um cético pirrônico, poderia informar as crenças políticas de um cético. Essas crenças políticas não seria somente a adesão cega às leis, tradições e costumes, nas quais o cético foi educado, mas poderiam resultar em parte dessa investigação empírica da vida política, cujos resultados podem ser inesperados e levar a uma reorientação do pensamento político do cético. Essas crenças políticas seriam provavelmente pessoais e não comuns. Um cético poderia orientar suas ações por essas crenças, mas não as veria como indispensáveis para

<sup>(40)</sup> Hume (T), introdução e (EHU), seção I.

<sup>(41)</sup> Hume (1980), *passim*.

a vida em sociedade. Sua experiência, sua vivência das práticas políticas talvez bastem para isso.

#### 4. CONCLUSÃO

Das observações precedentes, podemos concluir que é possível viver sem crenças dogmáticas, sem dar assentimento às proposições que versam sobre a realidade em si mesma e que visam a revelar a verdade absoluta sobre as coisas. *A fortiori*, o cético não terá nenhuma crença política que esteja baseada ou constitua uma filosofia política que busque definir o que é verdadeiramente o poder ou determinar qual é a melhor forma de governo, independentemente dos costumes, tradições, leis etc., ou dar fundamentos racionais ou absolutos da legitimidade de um governo.

Em sua vida cotidiana, o cético terá crenças ordinárias, isto é, ele reconhecerá o que lhe aparece (o fenômeno), que se impõe à sua sensibilidade e entendimento. Essas crenças podem ser pessoais ou comuns, são irrecusáveis e moderadas. Ao admitir essas crenças, o cético insere-se na vida prática dos homens e reconhece o funcionamento da sociedade em que vive, seus costumes, suas leis, suas regras. Ele terá, provavelmente, uma experiência e uma vivência política e, nesse sentido, terá algumas crenças políticas, mais ou menos organizadas, e orientará suas ações em conformidade com essas crenças.

Além disso, o cético poderá ter crenças políticas resultantes de uma reflexão minuciosa e de uma investigação da vida política das sociedades. Essas crenças políticas resultam, não de uma vivência, mas de uma refinada filosofia política, elaborada de acordo com certos moldes empíricos. Dada a suspensão do juízo, essa filosofia política se constrói como uma ciência empírica e não terá certas características presentes em filosofias políticas dogmáticas, como a ficção de um ideal utópico, a postulação de uma natureza humana (boa ou má), de um estado de natureza ou de um contrato social que supostamente confere

legitimidade ao poder soberano, ou a invenção de nexos causais necessários e de uma teleologia que determinariam o curso e o sentido da história. Uma filosofia política não-dogmática não pode ser uma ficção, postulação ou invenção dessas coisas não-existentes, embora possa imaginar um mundo que supõe ser melhor e propor correções factíveis a aspectos do mundo existente.

## BIBLIOGRAFIA

BOLZANI FILHO, R., (1996) “**A epokhé cética e seus pressupostos**” in *Discurso*, número 27, Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo: Discurso Editorial, p. 37-60.

BURNYEAT, M., (1983), “Can the Skeptic live his skepticism?” in **The Skeptical Tradition**, ed. M. Burnyeat, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

CICERO, (Ac), **Academica**, translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press, 1994.

HUME, D., (1980), “Que a política pode ser transformada em uma ciência” in **Ensaios morais, políticos e literários**, coleção Os Pensadores, São Paulo: editora abril, p. 251-7.

HUME, D., (EHU), **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Selby-Bigge/P. H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon press, 1975.

HUME, D., (T), **A Treatise of Human Nature**, Selby-Bigge/P. H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon press, 1985.

LESSA, R., (1997) **Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo**, Rio de Janeiro: Francisco Alves.

LESSA, R., (2003) **Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política**, Belo Horizonte: editora da UFMG.

MONTAIGNE, M. de, (E), **Essais**, Villey, P. (ed.), Paris: PUF, 1978.

PIVA, P. J. de L., (2002), “Lacunas e desafios de uma política pirrônica” in **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, nº 5, São Paulo: Humanitas.

PLUTARCO, (*Adv Colot.*), “Adversus Colotes”, in **Moralia XIV**, translated by B. Einarson and P. H. de Lacy, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press, 1986.

PORCHAT, O., (1993), **Vida comum é ceticismo**, São Paulo: ed. Brasiliense.

SEXTO Empírico (HP), **Outlines of Pyrrhonism**, translated by R. G. Bury, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts e London, England: Harvard University Press, 1993.

# MORTE E FINITUDE EM HEIDEGGER

José Antonio TRASFERETTI<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo apresenta uma reflexão sobre o conceito de “ser-para-a-morte” em estudos de Heidegger a partir da obra “Ser e Tempo”. Pensando a realidade humana como finita, dentro do espaço de tempo em que nos foi dado viver, Heidegger mostra as limitações humanas. O homem autêntico reconhece estas fragilidades e vive sua vida de forma responsável, procurando se realizar como ser dentro do quadro complexo da sua existência. O texto coloca uma abordagem a partir da angústia gerada pela realidade da finitude, revelando os meandros da existência, dentro do prisma do comportamento humano. Trata-se de uma discussão descritiva onde o pensamento filosófico de Heidegger coloca em xeque-mate o drama da existência humana. Neste sentido, a realidade da morte está cada vez mais presente, entretanto, vivida predominantemente de forma “inautêntica”, como nos aponta o filósofo.

**Palavras-chave:** Ser, morte, tempo, espaço, existência.

---

<sup>(1)</sup> Professor, Doutor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da PUC-Campinas.

**ABSTRACT**

*This paper presents a reflection on the concept of "being-to-death" in the book "Being and Time". Think the human reality as finite, in the lapsus of time which have been given to us to live, Heidegger shows the human limitations. The authentic man recognize these frailties and live his/her life in a responsible manner, looking for to realize itself as a being inside the complex framework of his/her existence. The paper focuses the anguish generated by reality of finitude, revealing the inside aspects of existence, in the point view of human acting. It consists in a descriptive discussion by means of which Heidegger's philosophical thinking puts in a corner the drama of human existence. In this sense, the death's reality is more and more present, lived, however, mainly in a "inauthentic" form, as pointed by the German philosopher.*

**Key words:** *Being, death, time, space, existence.*

**I – INTRODUÇÃO**

*"A morte é um incontestável "fato da existência"  
Heidegger.*

Para Severo Hryniewicz, Heidegger foi um grande conhecedor da história do pensamento Ocidental. Dominou com segurança o pensamento antigo, a escolástica, os trabalhos de Kant e, sobretudo, dos filósofos do seu tempo. Inicialmente teve grande preocupação com as questões relacionadas com o Ser, influenciado pelo pensamento de Aristóteles e da primeira e segunda Escolásticas. Ainda recebeu influência de Kierkegaard, de Max Scheler e de tantos outros. A partir da leitura de Kierkegaard refletiu sobre a existência concreta do homem

e seus problemas reais. A partir de Max Scheler, passou a pensar sobre o homem como fonte de todos os valores. Descobriu a noção de pessoa humana. Incorporou ainda o método fenomenológico ao desenvolver estudos sobre as estruturas sensíveis que caracterizam a consciência humana. A partir das leituras destes e outros filósofos do seu tempo, aprimorou as noções de tempo, angústia, morte e outros.

Foi sob esse prisma que buscamos entender o conceito da morte dentro da perspectiva de Heidegger, cujo embasamento está na ontologia, capaz de determinar a maneira adequada o sentido do ser. Escolhemos a obra *Sere Tempop* por envolver a análise existencial sobre o homem, que se pergunta sobre o seu universo e seu ser. Encontramos também a mudança radical no pensamento de Heidegger, o qual, no segundo período da sua filosofia, prescinde da existência que vem de uma determinação não essencial do ser. Neste sentido, pode-se afirmar que a história do ser rege e determina cada condição e situação humana.

Apesar de ser uma realidade profundamente marcante e a mais real das experiências humanas, a palavra “morte” normalmente assusta as pessoas. Parece que não estamos preparados, ou não queremos pensar sobre este fato decisivo da nossa humanidade. Os jornais, os noticiários nacionais e internacionais e muitos outros órgãos da imprensa trazem todos os dias cenas de mortes no mundo. As pessoas convivem com a morte de parentes e amigos, vítimas de doenças, acidentes e, mesmo assassinatos. Entretanto, a morte assusta, porquê? Segundo Heidegger, vivemos uma vida “inautêntica”, ou seja, tentamos fugir desta realidade cortante que permeia a vida de todos.

Heidegger esboça de forma altamente original uma concepção de homem inserida em sua mundanidade de forma concreta. É preciso ainda aprofundar a reflexão sobre a relação que se estabelece entre este “ser-para-a-morte” com a problemática da finitude e da temporalidade; desvendar as conexões entre o tema da angústia gerada

por esta experiência existencial; mostrar que o pensamento de Heidegger continua atual na medida em que o ser humano ainda não está preparado para compreender sua fragilidade; apresentar a reflexão sobre a finitude do homem como um caminho para sua edificação. Por último, gostaríamos de relacionar o conceito de “ser-para-a-morte” heideggeriano com a prática da cultura brasileira, no tocante ao seu comportamento diante da morte e do morrer.

## II – A QUESTÃO DO SER: A MORTE E O MORRER

Antes de entrar propriamente no pensamento de Heidegger, gostaria de apontar alguns traços do pensamento “antigo” que a humanidade apreciou e continua apreciando, pois o tema da morte chegou a ser objeto de investigação de muitos pensadores.

Abordando a reflexão sobre a morte, no diálogo *Fédon*, Platão, através das palavras de Sócrates, reflete sobre o tema. Apesar de ter uma filosofia que mostra como o homem deve viver, neste diálogo, procura indicar como o homem deve morrer. A morte é vista como uma realidade que caracteriza a vida de todos e deve ser pensada pelo filósofo, na medida em que se insere no giro da vida e da existência terrena (PARFAIT, 1994, p. 109).

Assume que a alma não admite a morte e que, portanto, é imortal e que se “o imortal é indestrutível, a alma não pode ser destruída quando a morte se aproxima”. Aponta que Deus é a própria idéia de vida e tudo o que é imortal nunca desaparece. A preocupação com a ação prática dos homens surge da afirmação de que a alma é verdadeiramente imortal. Deste modo, é preciso que zelemos por ela, não apenas durante o tempo que ousamos viver, mas durante todo o tempo, pois seria muito grave e até perigoso não tê-la como centro das nossas reflexões (PARFAIT, 1994, p. 110).

Derivam as análises de que a ação do homem pode ser protegida das paixões pelo autocontrole racional e que, primordialmente,

podemos nos conhecer, na tradição do “Conhece-te a ti mesmo”. No livro I de Ética a Nicômaco, item 7, é explicado que a felicidade está no exercício da função específica do homem, ou seja, a racionalidade. Todavia, no item 11 do mesmo livro, é traçada uma clara linha divisória de que os vivos não podem, nunca, provocarem um efeito sobre a felicidade ou infelicidade de quem é morto. Na mesma obra, no livro V, no item 11, abordando a questão do suicídio, dado que somente por metáfora poder-se-ia falar de injustiça contra si mesmo, propõe Aristóteles que a parte racional da alma pode reprimir o desejo de que se cometa as injustiças contra si mesmo. Neste sentido, preserva-se a vida como caminho indicativo de uma felicidade construída na história elaborada a partir do cotidiano e das pequenas coisas, sobretudo, as espirituais.

O filósofo Sêneca nos admoesta que amando o nosso destino, mesmo aquele incerto, podemos viver melhor através da sabedoria que se encontra na meditação sobre a existência. Na obra *“La brevitá della Vita”*, observa que por termos medo de tudo como mortal, desejamos tudo como imortal (Item III). Pode-se dizer que, de forma irônica, afirma que não damos valor ao tempo e o usamos como se ele fosse um presente. Porém, quando surge o perigo da morte, mesmo para as pessoas excessivamente atarefadas, a vida se apressa e que, deseje-se ou não, para a própria morte deve haver tempo (Item VIII). Sugere que, não sendo totalmente atarefados, dediquemos o tempo à sabedoria da reflexão sobre a finitude (Item XIV). Com esta, a sabedoria, podemos evitar a condição do homem para quem “brevíssima é a vida daquele que esquecendo o passado, não cuida do presente e teme o futuro” (Item XVI).

Embora Sêneca aborde a temporalidade e proponha que cuidemos do nosso destino, devemos salvar nossa vida (enquanto corporalidade), em contraponto ao nascente cristianismo que propunha que amemos o próximo e salvemos a nossa alma. Ainda assim a ação humana estaria compartimentada somente no exercício racional e é a

partir desta questão que traremos elementos da filosofia de Heidegger para o debate (PARFAIT, 1994, 117).

As reflexões de Platão, Aristóteles, Sêneca são muito importantes, entretanto, o objeto da nossa pesquisa é Heidegger. Pode-se observar que o objetivo declarado do livro *Ser e Tempo* objeto do nosso estudo, sobretudo, a segunda parte, é aquele de uma ontologia capaz de determinar a maneira adequada ao sentido do ser. Mas para atingir este objetivo, é preciso analisar quem é que coloca a pergunta sobre o sentido do ser. E se *Ser e Tempo* se resolve numa analítica existencial sobre o homem, que se interroga sobre o senso do ser, os escritos que vão dos anos 30 em diante abandonam a impositação originária, ou seja, não se trata mais de analisar qual ente procura via de acesso ao ser, mas sim aponta sobre o ser mesmo e sua auto-revelação. Aqui se encontra, então, a mudança radical no pensamento de Heidegger, o qual, no segundo período da sua filosofia, prescinde da existência que vem de uma determinação não essencial do ser. Neste sentido, pode-se afirmar que a história do ser rege e determina cada condição e situação humana.

Segundo Heidegger, a intenção do livro *Ser e Tempo* é a concreta elaboração do problema do sentido do ser. O problema do sentido do ser coloca uma interrogação: qual ente coloca o sentido do ser? Se o problema do ser deve ser colocado em toda a sua transparência, então é necessário colocar de forma evidente a forma de penetração no ser, a compreensão e também a forma conceitual do seu sentido. Penetração, compreensão, escolha, são momentos constitutivos do conhecer e os modos de ser de um determinado ente e, mais precisamente, daquele ente que nós procuramos, mas que já somos. Então, a elaboração do problema do ser busca tornar transparente o conhecimento do ser. Nisto consiste a analítica existencial.

O homem é então um ente que se coloca a pergunta sobre o sentido do ser. Por isto, uma correta colocação do problema do sentido do ser necessita uma explicação preliminar daquele ente que se apresenta. Assim, aquele ente que nós mesmos sempre somos

pode-se manifestar de muitas outras possibilidades. Contudo, este ser procurado existencialmente, nós o indicamos como “estar-aí”. O homem considerado no seu modo de ser é então, um “ser-aí”. Deste modo, o homem está sempre situado, jogado neste mundo e sempre em relação ativa e, em confronto consigo e com os outros. Mas, não é um simples objeto. Estar no mundo não é uma simples presença, pois, que através dele as coisas se fazem concretas, como presença real que assume compromissos (PARFAIT, 1994, p. 66). O ser do homem é sempre uma possibilidade de atuar, de fazer-se com os outros homens, num processo dialético constante, entre a vida e a natureza, a história e a realidade que permeia sua ação.

Enfim, o verdadeiro núcleo de “Ser e Tempo” está, ainda, em outro lugar. De acordo com Pessanha (2001, p. 55):

“(…) por mais que o inventário acerca do potencial revolucionário da noção de instrumentalidade pudesse seguir até o tedioso, ele seria sempre um prelúdio, provavelmente ainda tímido, de uma revolução mais profunda: “Ser e Tempo’ não é apenas uma máquina de desrealização (crítica da ontologia da coisa), mas uma máquina de desfazer toda e qualquer presentidade”.

Ainda, para Pessanha (2001, p. 56):

“Tanto na visualização do meramente subsistente quanto na apropriação de um instrumento está pressuposto um encontro cuja possibilidade permanece impensada e que, em ambos os casos, ainda que de maneira diversa, já fomos concernidos e atingidos pelo que é. Qual a raiz desta não indiferença em relação ao que é? São questões deste tipo que formam o núcleo de ‘Ser e Tempo’, um livro inacabado que aponta já para um lugar que não mais pertence à metafísica”.

O conceito de “ser-para-a-morte” ganha consistência no pensamento de Heidegger. Para ele trata-se de uma questão que envolve todo o ser e seu sentido existencial no mundo. A morte é uma

realidade. O ser que busca construir-se a si mesmo no mundo é um ser finito. Sua finitude contrasta com seu desejo de vida. Compreender-se como um ser que caminha para a morte, confere um sentido original para a sua existência. O existir humano está marcado pelos mais profundos sentimentos existenciais. Este ser que “está aí” tentando compreender sua existência, não pode prescindir de uma relação sobre a sua condição mortal. A realização do ser passa necessariamente pela descoberta radical da sua historicidade. Por isso, ao pensar na morte relativiza a vida. Françoise Dastur, citando Espinosa afirma: “o homem livre não pensa senão que a morte e sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte, mas sobre a vida” (DASTUR, 2002, p. 5).

Após se deter na análise da angústia como um fenômeno que invade a alma de todo ser humano, Heidegger aborda a questão da morte. Não adota a perspectiva religiosa ou mística, mas a encara como um fenômeno, o mais certo dos fenômenos no universo das possibilidades humanas. O “ser-para-a-morte” é a característica mais marcante do ser humano. Afirma Françoise Dastur (2002, p. 73):

“A morte é, na verdade, num vasto sentido, um fenômeno que faz parte da vida. O *Dasein* pode também ser considerado como um simples vivente, por exemplo, enquanto objeto das ciências biológicas, e há, conseqüentemente, toda uma pesquisa sobre a morte que pode se desenvolver nesta perspectiva”.

Na maioria das vezes, os homens não aprofundam este tema, procuram escapar do enfrentamento desta realidade. Entretanto, para Heidegger o homem autêntico se defronta com esta questão sem medo. Como um ser-livre-para-a-morte se entrega a reflexões sobre a sua finitude, experimentando o absurdo da sua realidade humana. A finitude do homem é uma realidade factual, que não pode ser descaracterizada. As reflexões sobre a temporalidade, necessariamente, nos levam a compreender nosso processo neste mundo como passagem. A fragilidade da matéria, do corpo, nos coloca diante de questões

existenciais de grande envergadura para a filosofia. Afirma Heidegger (1989, p.34):

“A exposição do ser-para-a-morte mediano na vida cotidiana orienta-se pelas estruturas da cotidianidade já explicitadas. No ser-para-a-morte, a presença comporta-se com ela mesma enquanto um poder-ser privilegiado. Entretanto, o próprio da cotidianidade é o impessoal, constituído na interpretação pública expressa no falatório”.

O homem se encontra sempre em uma situação e a encara com o seu projetar-se. Mas enquanto espera a sua “cura” no plano “ôntico” ou “existencial”, isto é, no plano dos entes na sua facticidade, o homem continua na sua existência inautêntica. Neste plano, o homem adota as coisas, as utiliza, e estabelece relacionamentos sociais com outros homens. Entretanto, todos estes acontecimentos e projetos voltam-se para o homem no nível dos fatos; tudo isto pode se transformar em simples conversa, curiosidade ou mesmo equívoco.

A existência inautêntica é uma existência anônima. Trata-se da existência do “se diz” e do “se faz”. Assim o homem acaba caindo no plano puramente “mundano”. Mas a voz da consciência solicita uma existência, autêntica, real, concreta. Então, o ser humano coloca-se no plano ôntico e mesmo existencial. Procura-se então, o sentido do ser dos entes, ou o sentido do seu existir no mundo e com o mundo. O homem se coloca diante de si mesmo, de suas possibilidades e limitações. A existência é então, “poder-ser”. Sobre este “poder-ser” se funda o projetar e o transcender do homem. O homem vive a sua realidade cotidiana, mas deve superá-la, transpô-la como um ser que está no mundo, mas vai mais além (PARFAIT, 1994, p. 102).

Entre tantas realidades, existe uma diferente das outras que o homem não pode fugir: trata-se da morte. De fato, posso decidir gastar minha vida com um objetivo ou com outro: viajar, namorar, casar; posso escolher uma profissão, ou outra, mas não posso escolher não morrer. Então, a morte torna-se uma realidade, a existência não existe mais. A morte é uma realidade existencial permanente e esta é a realidade que

todas as outras se tornam impossíveis. A morte como realidade não permite ao homem realizar mais nada. Esta é a possibilidade da impossibilidade de cada projeto e também de toda existência. Françoise Dastur (2002, p. 75) assim se expressa:

“Para Heidegger, não se trata tanto de reservar ao homem, unicamente, o privilégio e a dignidade de morrer e de consagrar assim, recomeçando de uma nova maneira, a superioridade que a tradição filosófica sempre reconheceu ao homem sobre o animal, quanto pôr em evidência a origem existencial do conceito de morte”.

Com a morte, não existem outras possibilidades para escolher e outros projetos para atuar. A voz da consciência busca então o sentido da morte e sob esta perspectiva, todas as situações singulares aparecem como possibilidade que podem tornar-se impossíveis. Deste modo, a morte proíbe o fixar-se sobre uma situação, mostra a fragilidade de cada projeto, funda a historicidade da existência. A existência autêntica, portanto, é um “ser-para-a-morte” (PARFAIT, 1994, p. 67). E somente compreendendo a possibilidade da morte como impossibilidade da existência, somente assumindo esta possibilidade como uma decisão antecipadora, que o homem reencontra seu ser autêntico. A morte é a possibilidade de não poder mais ser.

Esta possibilidade, absolutamente própria, incondicionada, é ao mesmo tempo, extrema. Enquanto “poder-ser” o “estar-aí” não pode ultrapassar a possibilidade da morte. A morte é possibilidade do medo e simples impossibilidade do “estar-aí”. Assim, a morte se revela como a possibilidade mais própria, incondicionada e insuperável. A morte é a possibilidade mais própria já que coloca a essência da existência, o “poder-ser” do homem. É a última possibilidade da existência e que sustenta a existência mesma. Trata-se de uma possibilidade incondicionada, na medida em que pertence exclusivamente a própria pessoa, no singular. Ninguém pode assumir o morrer do outro. Cada “estar-aí” deve assumir ele mesmo sua própria morte. Na medida, em que a morte é essa e sempre radicalmente a minha morte.

Para Heidegger o viver para a morte constitui então, o sentido autêntico da existência. Neste sentido, o ser para a morte é essencialmente angústia. A angústia coloca o homem diante do nada, isto é, ao não sentido dos projetos humanos e da própria existência. Existir autenticamente exige, então, coragem para enfrentar a realidade própria do não-ser e sentir a angústia do ser que caminha para-a-morte. Existência autêntica implica aceitar a sua própria finitude. A consciência solicita que o ser autêntico coloque-se diante desta realidade, com a realidade das realidades. Afirma a filósofa Argentina Blanca Parfait: “Esa comprensión se revela, fácticamente, en que el Dasein autêntico se aleja del impersonal, asume su própria existência y, em consecuencia, “acepta” su morte como posible em cada momento. La muerte própria es posibilidad asumida” (PARFAIT, 1994, p. 120).

Compreende-se assim que em *Ser e Tempo*, objeto do nosso estudo, a discussão do ser-para-a-morte e o da cotidianidade da presença se apresenta como o modo próprio de uma cotidianidade impessoal. A morte, publicamente, vem ao nosso encontro como “casos de morte”. Como Heidegger alerta o discurso é “morre-se” porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não, pois este impessoal é o ninguém, ou mesmo o “ausente”. A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público, que vem de encontro do impessoal, do público (HEIDEGGER, 2000, p. 35).

Desse modo a presença perde-se pela “negação” da morte, no impessoal. Fugimos tanto da morte que, socialmente, dizemos aos moribundos que escaparão da morte e voltarão ao seu cotidiano. Diz Heidegger que o eu impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte (HEIDEGGER, 2000, pg. 36). Claramente, todos estes mecanismos mentais levam-nos a uma inautenticidade, a “uma fuga decadente da morte”. O ser não quer se confrontar com a verdade da sua existência e brinca com artimanhas que o fazem esquecer da sua finitude. A fuga deste enfrentamento produz seres amorfos, fugazes que se perdem em meio à banalidade da vida. Vive-se de uma ilusão inautêntica que produz seres irreais e vazios.

O filósofo continua explicitando mecanismos engenhosos construídos para aparentemente aceitar a “certeza” da morte, todos eles a fim de enfraquecer e de aliviar o estar lançado na morte, encobrendo ainda mais o morrer. Sobre a certeza da morte, explica-nos que estar certo é ter por verdadeiro o que é realmente verdadeiro. Verdade é a descoberta de um ente. Mas toda descoberta funda-se, ontologicamente, na verdade mais originária, a saber, na abertura da presença. (HEIDEGGER, 2000, pg. 38).

A morte é empírica e, segundo Heidegger, a cotidianidade admite uma certeza superior àquela meramente empírica. Sabe-se com certeza da morte e, no entanto, não se está propriamente certo dela. A cotidianidade decadente da presença conhece a certeza da morte, mas escapa do estar absolutamente correto, pois as dúvidas pairam no ar na mesma proporção que o ente determina. (HEIDEGGER, 2000, p. 40).

Heidegger, então, delimita o pleno conceito ontológico existencial da morte: enquanto fim da presença, a morte é possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença do ser no mundo. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para-o-fim. A delimitação da estrutura existencial do ser-para-o-fim serve para a elaboração de um modo de ser da presença em que ela, enquanto presença, pode ser toda real, encarnada, ou seja, historicamente estruturada com começo, meio e fim (HEIDEGGER, 2000, pg. 41).

Afirma ainda, nosso autor, que deve ser possível projetar a construção existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio, pessoal. A compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre é uma realidade. Tampouco, a realização do possível da morte não pode implicar no deixar de viver. Com isso, a presença retiraria de si o solo para um ser que existe para a morte e que não pode se esconder (HEIDEGGER, 2000, p. 44).

Para Heidegger, o ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar.

Ao desentranhar numa antecipação esse poder-ser, a presença se abre para si mesma, no tocante à sua extrema possibilidade construindo deste modo uma história autêntica, marcadamente real em todas as suas circunstâncias terrenas e existenciais (HEIDEGGER, 2000, p. 46).

Deste modo, desentranha-se para a presença aquilo que é a sua possibilidade mais própria e também o seu poder-ser mais original. É um libertar-se do próprio impessoal na cotidianidade. É uma forma de se fazer um autêntico manifesto para a vida. Diz Heidegger que a libertação antecipadora para a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, de tal maneira que permite compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fatuais que se antepõem às insuperáveis (HEIDEGGER, 2000, p. 48). Poderíamos dizer que se trata de um poder-ser da presença em construção de essência, ou seja, uma bela aposta na vida. Afirma Blanca Parfait, “la autenticidad com respecto a la muerte consiste en no dejarse enajenar por la cotidianidad y comprender que podemos volver sobre nosotros mismos y contemplarnos com otros ojos. Podemos salir del encadenamiento del mundo y arrancarnos de su imán” (PARFAIT, 1994, p. 117).

Deste modo, a afirmação que o ter por verdadeira a morte – sempre a morte é apenas própria – mostra um outro modo de certeza, sendo mais originário com relação à certeza referente a um ente que vem ao encontro dentro do mundo ou aos objetos formais, pois está certo do ser-no-mundo como realidade corpórea que se realiza de forma encarnada (HEIDEGGER, 2000, p. 49). Embora lembre Heidegger que a decorrência da liberdade para a morte, a saída das ilusões do impessoal, é a angústia, ainda assim é a única forma da possibilidade da autenticidade da presença na cotidianidade.

### III – FINITUDE E TEMPORALIDADE

No tema da morte e do morrer como característica marcante do pensamento de Heidegger, encontramos as reflexões em torno da finitude e temporalidade. O homem é um ser que vive no espaço e no

tempo. Neste sentido, o homem é um ser essencialmente mundano, histórico, real, concreto. Discorrendo sobre a evolução do pensar da filosofia, diz Safranski que: “o velho céu desabou, o mundo se afastou para a mundanidade, e desse fato é preciso partir” (SAFRANSKI, 2000, p. 116). Sobre o avanço de Heidegger nessa mundanidade, o mesmo autor, afirma que:

“À primeira vista parece que a enfática convocação de Heidegger, de finalmente levar a sério o mundar (welten) do mundo repete um movimento que nasce no fim do século 19: a descoberta da realidade do real. Ali se descobriu a economia por trás do espírito (Marx), a existência mortal por trás da especulação (Kierkegaard), a vontade por trás da razão (Schopenhauer), o impulso por trás da cultura (Nietzsche, Freud) e a biologia por trás da história (Darwin). Heidegger é na verdade carregado por esse movimento da “(descoberta)” da realidade real, mais do que a si próprio” (Safranski 2000, pg.148).

Neste viés, Heidegger desconfiando das afirmações consensuais afirma que os nomes Lógica, Ética, Física, só surgiram quando o pensamento original chegou ao fim (HEIDEGGER, 1995, p. 28). Afirma ainda, que: “a filosofia se vai transformando, aos poucos, numa técnica de explicação pelas últimas causas. Já não se pensa” (HEIDEGGER, 1995, p. 31). Imbricando a vida e morte, e criticando a tradição, diz que o “homem não é deste mundo, na medida em que o “(mundo)” pensado segundo a teoria de Platão, é apenas uma passagem temporária para o além (HEIDEGGER, 1995, p. 35). Para nosso pensador, todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica (HEIDEGGER, 1995, p. 37).

Ainda na mesma obra (1995), relata a sua ruptura com o pensamento tradicional. A existência não é apenas o fundamento de possibilidade da razão. É também o lugar onde a essência do homem conserva a proeminência de sua determinação (HEIDEGGER, 1995, p.

41). Somente quando interpelado pelo ser o homem encontra sua essência e, a partir desse morar, ele tem linguagem, como a morada que preserva o estático para sua essência.

Assim, só se pode dizer existência da essência do homem, isto é, do modo humano de ser, pois somente o homem, até onde alcança nossa experiência, foi introduzido no destino da existência como ser pensado, inacabado e imperfeito para o mundo. Ele é projetado, enquanto ser para o mundo (HEIDEGGER, 19995, p. 41).

Heidegger lembra que o pensamento original, mesmo não existindo em forma de ética como a entendemos hoje, não era nem ilógico, nem imoral. Assim, de acordo com o sentido fundamental da palavra “*éthos*”, procura-se pensar o homem enquanto morada do ser, expressão de sua presença histórica no mundo. Deste modo, o pensamento que pensa a verdade do ser como o elemento fundamental, onde o homem existe, já é a ética originária (BOFF, 2003, p. 17). Mais ainda, uma experiência que deve ser construída como elemento originário e fundante já se encontra na raiz da experiência ôntica (HEIDEGGER, 1995, pg. 88).

A interpelação do ser, com o humano no enfrentamento do seu destino, a se decidir de forma autêntica, propõe-se um refazer-se que implica em rever aquilo que é próprio inclusive do cultural, pois, o homem se expressa enquanto cultura. Através da cultura, se faz fazendo-se com os outros numa relação constante de alteridade e individualidade. Neste sentido, a filosofia de Heidegger traz novos contornos, como a visão de que a ética seria o estudo das razões para agir, assim como a lógica é o estudo das razões para crer, (PARFAIT, 1994, p. 63).

E é dentro desta visão existencial que se apresenta a discussão em torno do conceito de temporalidade, mais propriamente pensado no primeiro capítulo do livro *Ser e Tempo* (2000). A possibilidade da presença mundana do homem ser toda expressa no interior da história aponta a reflexão sobre a morte como horizonte primeiro e último de uma filosofia que busca o âmago das questões do ser e da existência.

Em Heidegger, a existência determina o ser da presença. O poder-ser também constitui a sua (da presença) essência. Desta forma, a cotidianidade do homem, definida como um ser que vive entre nascimento e morte, disposto para a ação factível acaba modelando seu pensamento e sua forma de ser presença no mundo. Deste modo é eliminada a inflexibilidade idealista da liberdade pura na construção da essência do ser concreto que se tornou sua carne mortal. Assim o ser humano busca a sua transcendência, pois invade como movimento dialético que ultrapassa seu próprio movimento interior. Assim diz Blanca Parfait, “en cuanto pensamos al hombre como comprensión del ser, lo entendemos como el movimiento que va desde los entes al ser que les otorga sentido: este ir de algo hacia algo el lo que llamamos transcendência, ella es, pues dinámica” (PARFAIT, 1994, p. 63).

Na problemática do filósofo, para se colocar a presença como um todo em sua posição prévia se acha sempre pendente, que ela pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio fim e o fim do ser no mundo é a morte enquanto experiência da finitude. Dessa forma, o fundamento ontológico originário da existencialidade da presença temporária do homem é a sua temporalidade (Heidegger, 2000, p. 13).

Sendo essencialmente ser-com-os outros, a presença pode obter uma experiência da finitude de sua temporalidade (HEIDEGGER, 2000, p. 17), mas, no reconhecimento da sua impossibilidade pode-se alcançar a totalidade da presença na morte, porém, enquanto morte do outro. Há um fenômeno ontológico com um ente passando de ser da presença para o modo de não-ser-mais-presente. Mas, ressalva Heidegger, o fim de um ente, enquanto presença, é o seu princípio como mero ser simplesmente dado (HEIDEGGER, 2000, p. 18). Em outras palavras, no mundo que o morto deixou para trás, os que ficam, podem ser e estar com ele. Neste sentido, a continuidade da vida do mesmo precede a sua temporalidade.

Então, para Heidegger, a morte dos outros, como tema para análise do fim e da totalidade da presença, não é capaz de gerar preocupação, nem ôntica e nem ontologicamente, com aquilo que

pretende ter condições de fornecer. Para ele, o morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado, o qual deve ser delimitado mais de perto, pois a existência invade o ser de tal maneira que o mesmo se sente envolvido com a própria sorte da vida que se faz banal ou mesmo mundana (HEIDEGGER, 2000, p. 20). Conclui que não se alcança a primeira posição prévia adequada ao fenômeno da possibilidade de uma apreensão ontológica da morte senão na morte alheia, por ser simplesmente um dado experimentado como realidade cotidiana.

Afirma o nosso autor que o que cabe é buscar na própria presença o sentido existencial de seu chegar ao fim e mostrar que este findar pode constituir todo o ser desse ente que existe (HEIDEGGER, 2000, p. 22). A presença deve conter em si mesma, em seu devir, aquilo que ela deve ser, mas o findar não diz necessariamente o completar-se. Apesar da finitude da experiência terrena o ser continua inacabado. Daí propõe a seguinte questão: em que sentido a morte deve ser concebida como findar da presença (HEIDEGGER, 2000, p. 25).

Para ele o findar implicado na morte não significa que o ser deve estar no fim da presença, mas, sim, o seu ser tende para o fim. A própria morte e não a morte de terceiros como condição existencial da presença da sua temporalidade e finitude. Diria que não uma morte na terceira pessoa, metafisicamente discutida por razões, mas sim uma morte na primeira pessoa, condição existencial do devir enquanto realidade concreta desta mundanidade explicitada pelo nosso autor.

Se a morte for analisada de forma trivial, através de uma pesquisa ôntico-biológica, permanece em questão como a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida. Mais ainda, para Heidegger, o âmbito da ontologia da presença, que ordena previamente uma ontologia da vida, supõe a análise existencial da morte que se subordina a uma caracterização da constituição fundamental da presença. Ressalta nosso autor que no “deixar viver” a presença também pode se findar sem propriamente morrer (HEIDEGGER, 2000, p. 28).

Heidegger vai rastreando a questão da temporalidade e da finitude imbricada com o ser-para-morte, em uma visão que se enquadra dentro da sua crítica à metafísica grega. Esta analisa as questões a partir das últimas causas e também no horizonte da dualidade corpo e alma, considerando a imortalidade desta última. Afirma nosso autor que uma psicologia do morrer acaba fornecendo mais soluções sobre a vida dos que morrem do que propriamente sobre o morrer. A par da discussão de vida após a morte, em uma frase cortante, diz que a interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo (HEIDEGGER, 2000, pg. 29).

Interessa a Heidegger a problemática existencial que se refere à apresentação da estrutura ontológica do ser-para-o fim da presença. A questão não é simples, pois não se pode atribuir à morte o fim da presença no sentido do que está pendente, sob pena de se colocar a presença como ser simplesmente dado. Ou seja, voltar-se-ia à discussão sobre a morte como elemento alheio. Entretanto, para Heidegger, a morte não se refere a outrem, mas ao próprio ser da existênciapensante que busca uma autenticidade em sua vida (PARFAIT, 1994, p. 131). Schopenhauer nos mostra que a experiência da morte pode-se aproximar da liberdade, como autêntico e verdadeiro caminho do existir do homem. Assim diz:

“O morrer é o momento de libertação de uma individualidade estreita e uniforme, que, longe de constituir a substância íntima de nosso ser, se apresenta bem mais que um tipo de aberração: a liberdade verdadeira e primitiva reaparece nesse momento que, em sentido já indicado, pode ser visto como uma “(restitutio in integrum)” (SCHOPENHAUER, 2004, pg. 74).

Na busca do que eticamente aqui será chamado de ser autêntico, compreende-se o raciocínio de que a morte não é algo simplesmente ainda não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo iminente. Verifica-se ainda em seu pensamento a afirmação de que a morte é uma possibilidade

ontológica que a própria presença sempre tem que assumir para ser real. Com a morte, a própria presença sempre tem que se assumir como realidade concreta e temporal. Com a morte, a própria presença é independente em seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2000, p. 32). Neste sentido, o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio originária e essencialmente ao ser da presença, ou seja, o ser-para-a-morte deve também ser comprovado na cotidianidade mundana da vida sempre posta em questão pelos casos da história e do tempo (HEIDEGGER, 2000, pg. 34).

Em Heidegger, a existência está determinando o ser da presença, mas está também apontando a sua essência como poder-ser, ou seja, a realidade do ser da experiência profundamente humana como autêntica ou inautêntica. Esta experiência depende em essência da sua relação com a sua temporalidade e finitude, realidade esta que pode ser tratada adequadamente do ponto de vista ontológico, ou somente no plano ôntico. Para Françoise Dastur, Heidegger, nos apresenta a morte como uma possibilidade do Dasein. Trata-se da possibilidade de uma impossibilidade, pois o paradoxo da existência se compreende a si mesmo no ato da entrega do ser radical. Assim, afirma Dastur que: “o Dasein não é, na verdade, uma (realidade) que dominaria além das medidas as “(possibilidades)” a serem desenvolvidas, seu ser é um poder-ser e é, então, primariamente, um ser-possível”. (DASTUR, 1994, pg. 79).

Segundo Heidegger, características próprias da natureza do ser humano enquanto ser inacabado, vivendo na história sempre em construção. Vivemos no espaço e no tempo que nos são dados. Sofremos as influências da cultura, da política, da economia e das instituições que nos marcam. Somos produto de um ambiente, reflexos de um mundo, consciência de uma realidade, palco de um *show*. O espaço é a nossa geografia, sempre limitada e contextualizada.

Neste sentido é frágil, pois, apesar de todas as facilidades de comunicação do mundo globalizado pós “Muro de Berlim”, ainda somos localizados e culturalmente situados. A mundialização da

cultura não eliminou em nós a realidade da nossa condição de seres enraizados. Apesar de muitos estudiosos, como Gianni Vattimo e tantos outros, falarem em “desenraizamentos”, os povos buscam manter seus costumes, hábitos e tradições. Não gostariam de perder suas raízes, sua terra, sua família, sua língua. Deste modo, o conceito de temporalidade em Heidegger adquire uma importância decisiva, pois mostra o ser humano vivendo a realidade da sua temporalidade.

Juntamente ao conceito de temporalidade associa-se o da finitude. O ser humano é um ser finito, enquanto realidade corpórea, presentificado no mundo social das relações do trabalho. A realidade corporal é passageira, possui limitações dramáticas, sofre influência do clima, do meio ambiente, da natureza. Enquanto materialidade, ou seja, sangue, músculos, pele, etc., é finito. Qualquer acidente, atos de violência, defeitos físicos, problemas hormonais, genéticos e tantos outros podem levá-lo à morte antes do tempo. A qualquer hora, qualquer momento, na infância, juventude, maturidade ou velhice pode partir deste mundo enquanto realidade corpórea. A presença física se dispersa, o contato humano se esvai, o relacionamento afetivo, a construção histórica se perde. A consciência (ser autêntico) sobre esta possibilidade real (a mais real de todas) torna a experiência humana perplexa, plena de angústias e desespero. Não há como fugir, é preciso enfrentar a realidade da finitude com lucidez e clareza para que o ser humano possa viver de forma autêntica.

Em nosso agir cotidiano, diante das inúmeras tarefas, decisões e escolhas morais devemos travar uma relação real ou equivocada com o circundante do cotidiano, o que estabelece pressupostos éticos. Cada qual escolhe seu caminho e se responsabiliza pelos seus atos, pois a liberdade do ser existencial, autônomo e consciente é marca matriz de um ser que se funda sobre si mesmo. Neste sentido, a filosofia de Heidegger leva o ser humano a deixar de lado toda a arrogância e prepotência em relação à natureza e aos demais seres que habitam este pequeno planeta.

## IV – CONCLUSÃO

*“A melhor coisa do mundo está fora do teu alcance: não ter nascido, não existir, não ser nada. Em segundo lugar, o que te valeria mais seria morrer cedo”.*

**Nietzsche**

Apesar de bastante densa, a pesquisa possibilitou-nos uma reflexão muito rica sobre a nossa existência e a fragilidade da vida no mundo. O contexto histórico em que vivemos nem sempre nos possibilita uma reflexão mais aprofundada sobre este fato cabal da existência, ou seja, a sua finitude. Heidegger sabe como ninguém colocar o leitor dentro do espírito do seu texto, pois mostra a luta do ser para se projetar no mundo. O ser projetado no mundo se revela como autônomo e em condições de criar sua própria história, na medida em que é único e portador de todas as responsabilidades.

Nosso filósofo chama para a responsabilidade da história, da concretização da vida, da liberdade em constante construção. A morte relativiza a vida e a faz mais rica, pois torna o homem consciente da sua limitação. A consciência da sua limitação é importante para torná-lo um ser “autêntico” fincando suas raízes no compromisso histórico e imediato da existência. Vivendo a realidade de sua vida com plena maturidade o homem se realiza, pois aprimora a sua consciência tendo em vista que sua experiência mundana é relativa, pequena e fugaz.

A cultura latino-americana, a brasileira de modo especial, é caracterizada pela festa e quase nunca se confronta definitivamente com a realidade da morte. A morte está aí, presente todos os dias em nossas conversas, televisões, casas, mas estamos distantes dela como se ela não existisse. Vivemos o drama da perda, do fim da vida biológica, mas, não sabemos refletir, pensar, torná-la realidade em nossa existência. Incorporar em nossa vida, enquanto experiência existencial, a morte como fim é uma exigência que a autenticidade da

vida reclama. Talvez, a religiosidade presente em nosso país, cuja promessa de vida eterna é parte integrante da cultura popular, seja um elemento que desvie esta reflexão. De todo modo, Heidegger cumpriu sua tarefa como filósofo ao apontar para um tema tão instigante.

Neste sentido, nossa pesquisa buscou construir uma crítica construtiva ao comportamento moral dos cidadãos, sobretudo, aos aspectos que se referem à morte e ao morrer, na perspectiva de Heidegger. Nossa cultura não tem privilegiado este tipo de reflexão na medida em que convivemos com a imediatez da existência em seu sentido mais racional ou mesmo emocional possível. As pessoas estão preocupadas com contas a pagar, compras a fazer e quando a morte chega (às vezes brutal e inesperada outras, mansamente e aguardada), as pessoas se perdem em choros e lamentações. A filosofia deve nos preparar para enfrentar esta realidade fatídica da existência humana, ou seja, nossa finitude.

Em nosso país, onde predomina a cultura da festa e da alegria, nem sempre as pessoas refletem sobre a morte. A existência torna-se banalizada pela busca da satisfação material dos corpos que se imaginam perfeitos para sempre. A “existência inautêntica”, como fala Heidegger, prevalece no comportamento da maioria das pessoas que passam pela vida, sem refletir sobre a finitude de seus corpos e sobre a temporalidade de suas vidas. Vidas entregues ao corre-corre do mercado, da satisfação dos bens materiais, das vitrines coloridas que rondam nossas almas consumistas.

Por isso explica Heidegger (1989, p. 35):

“A publicidade da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou sejam como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ dia a dia, hora a hora. “(A morte)” vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. O impessoal também

já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. O discurso pronunciado ou, no mais das vezes, 'difuso' sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não de imediato, não se é atingido pela morte”.

Para Heidegger a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante da morte. Por isso nossa pesquisa é importante, para recolocar a questão da morte, como a possibilidade real de nossas vidas. Vidas frágeis num país e num mundo onde cada dia, dezenas, centenas e milhares de pessoas são vítimas da morte. Acidentes no trânsito, doenças, preconceitos, terrorismo e, tantas outras formas, fazem deste mundo uma realidade acabada. Pensar sobre estes temas, inspirados na compreensão heideggeriana sobre o sentido do “ser-para-a-morte” foi nosso intento.

Buscamos inspirações no pensamento de Heidegger para tentar compreender nossa cotidianidade. Entretanto, a partir do nosso autor descobrimos uma realidade cada vez presente da morte: hoje, morre-se de uma forma brutal. Infelizmente em nosso país e no mundo a morte está tristemente banalizada, nunca se valorizou tão pouco a vida apesar de grandes avanços nas áreas científicas e tecnológicas. Os seres inautênticos, na expressão de Heidegger, continuam a povoar nosso cotidiano, pior ainda, se mata e se morre como se a existência se limitasse á um pouco de poder ou a um punhado de dólar.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. História da filosofia. Lisboa: Presença, 1970. 14 vols.
- BATAILLE, G. Hegel, la mort et le sacrifice. In: Deucalion. Nº 5. Neuchatel: Éd. de la Baconnière, 1955. pp. 21-43.
- BOCHENSKI, I.M. A filosofia contemporânea ocidental. São Paulo: Herder, 1962.

- BOFF, L., *Ethos Mundial – um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- BUNNIN, N. TSUI-JAMES, E.P. *Ética*. In: *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. pp. 197-227.
- CESAR, C.M. *Bachelard e Heidegger: a situação das ciências*. Revista Reflexão. Nº 11/12. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
- CONCHE, M. *La mort et la pensée*. Paris: Éd. Mégare, 1973.
- COSTA, M.L.A. *Heidegger: metafísica e educação*. Revista Reflexão. Nº 11/12. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
- DASTUR, F. *A morte: ensaio sobre a finitude*. São Paulo: Difel, 2002.
- DICHTCHEKENIAN, M.F. (Org.). *Vida e morte – ensaios fenomenológicos*. São Paulo: Companhia ilimitada, 1988.
- DUARTE, A. *Heidegger em seu tempo*. Revista Cult. São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1970.
- HEIDEGGER, M. *O que é metafísica?* São Paulo: Livraria duas cidades, 1970.
- HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HIRSCHBERGER, J. *História da filosofia*. 4 vols. São Paulo: Herder, 1967.

- HRYNIEWICZ, S. Para filosofar. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Santelena, 2002.
- LARA, T. **Caminhos da razão no ocidente** – a filosofia ocidental do renascimento aos Nossos dias. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LOPARIC, Zeljko. Sobre a aniquilação da coisa. **Revista Cult.** São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- MAC-DOWELL, J.A. **Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger.** São Paulo: Herder, 1970.
- MAZZARELLI, C. Aristoteles – **Ética Nicomachea.** São Paulo: Editora Bompiani, 2000.
- NOGUEIRA, J.C. “Heidegger ou os novos caminhos da filosofia”. **Revista Reflexão.** Vol. I, Nº III. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1976.
- PARFAIT, B.H. **La Idea de la muerte en la filosofia y em el arte.** Buenos Aires: Tekné, 1994.
- PENHA, J. Heidegger e Wittgenstein: uma (im)possível convergência. **Revista Cult.** São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- PEREIRA, O. “O problema da verdade e da liberdade em Heidegger”. **Revista Reflexão.** Nº 11/12. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
- PESSANHA, J.G. Ser e tempo: uma “pedagogia” da perfuração. **Revista Cult.** São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- PLATÃO. **Fédon.** Nova Cultural. Os pensadores, 1996.
- SAFRANSKI, R. **Heidegger:** um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SALLIS, J. La mortalité et l’imagination: Heidegger et le nom propre de l’homme. **Le cahier du Collège International de philosophie.** N 8. Osiris, 1989. pp. 55-77.

SCHOPENHAUER, A. **Da morte – metafísica do amor**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

SÊNECA, L. **La Brevità della Vita**. São Paulo: Fabbri Editori, 1999.

SEVERINO, A.J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez editora, 2000.

THOMAS, L.V. **Anthropologie de la mort**. Paris: Payot, 1975.

TUGENDHAT, Ernst. Egozentrität und Mystik: eine anthropologische Studie. C. H. Beck Verlag: München, 2003.

## 1.1 – SOBRE O AUTOR

Considerado, atualmente, uma das figuras mais representativas da filosofia alemã, Ernst Tugendhat nasceu em Búnn–Tchecoslováquia–em 8 de março de 1930. Sua bibliografia geral apresenta-nos uma sucessão de estudos sobre autores e temas fundamentais da tradição filosófica em forma de interpretação e comentários críticos. Por isso, a compreensão dos textos de Tugendhat requer uma certa familiaridade com Aristóteles, Husserl e Heidegger, como também Frege, Wittgenstein, Strawson, Kant, Habermas e outros. Tugendhat nunca relata simplesmente o que os filósofos dizem, mas os contrasta uns com os outros num movimento de ida e volta, o que, por sua vez, proporciona um profundo alcance filosófico às suas teorias. Quando ele fala de um clássico, não é simplesmente para resumi-lo, mas para expor um novo viés a uma teoria já elucidada. A evolução de seu pensamento pode ser dividida em três distintas fases: fenomenológica (ontologia), analítica (lingüística) e ética. Seus trabalhos mais citados são: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967); *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. (Frankfurta/Main: Suhrkamp), 1976. (Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem. Trad. Mario Fleig (org.) et al. Primeira Parte. Primeira Versão. Ijuí: UNIJUÍ, 1992); *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*. (Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1979). (Autoconsciência

Y Autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica. Trad. de Rosa Helena Santos-Ihlau. (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993); Vorlesungen über Ethik. 3. Aufl. (Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1993). (Lições sobre ética. Trad. Ernildo Stein et al. Petrópolis: Vozes, 1997); Diálogo em Letícia. Trad. Maria Clara Dias, Ana de Rezende. Col. Filosofia – 133. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. Em maio e junho de 2001 Tugendhat proferiu conferências em várias Universidades do Brasil: Goiânia, Brasília, Natal, João Pessoa, Salvador, Porto Alegre, Canoas, São Leopoldo, Santa Maria, Ijuí e Rio de Janeiro. Estas conferências – num total de cinco – foram traduzidas e editadas. (TUGENDHAT, Ernst. Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001. Organizado por Valério Rohden. Canoas: ULBRA, 2002. 112 p. (Série Filosofia; 1). Estas conferências atestam que Tugendhat continua redefinindo seus pontos de vista como em ocasiões anteriores, objetivando sempre a maior clareza conceitual possível. Atualmente, Tugendhat faz parte do corpo docente visitante do programa de pós-graduação em filosofia da PUCRS. Em abril e maio de 2003, ele ministrou nesta universidade, em forma de seminário, a disciplina Conhecimento e linguagem: o livro azul de Wittgenstein.

## 1.2 - EGOCENTRICIDADE E MÍSTICA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO

Kant, nos anos de 1770, ocasião em que trabalhou como professor na Universidade de Königsberg, formulou e buscou respostas para quatro perguntas fundamentais: 1) o que eu posso saber?; 2) o que eu devo fazer?; 3) o que eu posso esperar?; 4) o que é o homem?

Posteriormente, estas quatro perguntas reaparecem na Lógica, obra organizada e editada por seu aluno Jäsche em 1800. A cada uma destas perguntas foi agregada uma área de conhecimento. À primeira corresponde a metafísica, à segunda a moral, à terceira a religião e finalmente a antropologia. Esta última (antropologia), na

prática, tem a ver com a forma que os indivíduos dão a si mesmos. Portanto, está relacionada com o que cada um é e, respectivamente, o que pode ser e será. A substância que possibilita esta auto determinação nos seres racionais chama-se “liberdade”.

Por que falar de Kant quando o assunto é Tugendhat? Porque penso que em seu novo livro – *Egozentrizität und Mystik* – Tugendhat reformula criticamente esta quarta pergunta antropológica de Kant. O que é o homem? passa a ser: como devemos nos entender enquanto seres humanos? O diferencial da pergunta de Kant para a pergunta de Tugendhat consiste na passagem do “o que” para o “como”. Na busca de respostas para perguntas antropológicas do tipo: o que significa a relação ou o comportamento do “eu” comigo mesmo? Como se diferencia a relação do ser humano consigo mesmo em relação à egocentricidade das outras espécies?, Tugendhat parte para a defesa de que há conhecimentos racionais que dão conta destas problemáticas, se diferenciando, portanto, do tradicionalismo, que analisa este tipo de questões antropológicas somente enquanto “história da antropologia”. Na introdução, o autor explica por que fala tanto em “eu” e menos em “nós” ou das “pessoas”. Ele diz que não podemos de antemão dizer “eu”, mas o que interessa nesta análise são certas qualidades específicas da espécie humana, e nós temos tais qualidades porque falamos uma linguagem proposicional. E é somente pelo fato de usarmos uma linguagem proposicional que podemos dizer “eu”. Mesmo sendo correto, nas reflexões filosóficas e na forma como nos entendemos, falar na primeira pessoa, Tugendhat pensa ser importante nunca perder de vista o contraste que existe entre humanos com outras espécies. Dessa forma, ser pessoa significa agir e viver significa decidir. Em contraposição aos animais que têm comportamentos instintivos, e às plantas que apenas se desenvolvem, o ser humano age. Ele é o autor das suas ações, portanto, é também responsável por seus atos. Querendo ou não, cada indivíduo é obrigado a tomar decisões. Até mesmo o fato de, em certos casos, não tomar decisão alguma (neutralidade), já é uma decisão. A pergunta fundamental que aí está em jogo é: quais ações ou qual decisões são certas ou erradas?

Em seu livro, Tugendhat trabalha as questões antropológicas com base no método da filosofia analítica. A linguagem humana, por causa da estrutura e do uso de fundamentos, permite o entendimento. O que caracteriza os fundamentos da linguagem são afirmações, negações e, inclusive – como foi exposto no parágrafo anterior – a não tomada de qualquer posição, ou seja, a neutralidade. A capacidade de refletir, de perguntar sobre os fundamentos e contra fundamentos, é o que pode ser denominado ou entendido como racionalidade. Esta racionalidade é também considerado como o que é certo, e por isso também como o que é bom. É o que podemos entender como razão prática. Portanto, vista desta forma, a linguagem exerce um papel importante na vida do ser humano.

Uma filosofia antropológica parte normalmente de um fundamento fenomenológico. Para Tugendhat este fundamento é a estrutura predicativa da linguagem humana. Mas o que é discutido em seu livro são fenômenos do comportamento humano tais como: egoísmo, altruísmo, responsabilidade, imputabilidade, consciência da morte, a necessidade de agir conforme o que é bom e a dependência de si próprio sobre o reconhecimento e legitimação de valores ou princípios morais. Nesta perspectiva, o livro trata da relação da razão – por meio da qual o homem aspira ao que é bom – e a questão da autonomia que está relacionada ao que o autor entende por “Egozentrität”. Esta egocentricidade é algo individual, mas que se realiza racionalmente na convivência com outros. O “eu” pode ser entendido como o fenômeno por meio do qual cada indivíduo consegue objetivar suas opiniões, desejos, sentimentos e intenções. Mas Tugendhat não perde de vista a “liberdade”. Neste processo de auto-determinação, ela é a condição prévia para cada indivíduo poder direcionar seu agir tendo em vista o que é considerado bom pela comunidade ou grupo ao qual pertence. Praticar (viver) esse “eu”, não significa renunciar a pluralidade, o diverso, o coletivo, etc, mas é um compromisso de cada um integrar o diferente numa “unidade”. Portanto, o autor acredita ser possível a existência de comunidades onde indivíduos têm autonomia para direcionar seu agir tendo em vista o que é considerado “bom” por todos. Para trabalhar esse

“eu”, Tugendhat não recorre às teorias já apresentadas (por exemplo, de Descartes até Husserl). O “eu” é, em Tugendhat, um fenômeno por meio do qual o indivíduo, mediante sua capacidade, consegue objetivar por si mesmo suas opiniões, desejos, intenções e sentimentos. Mediante esta concepção, “liberdade” significa ter autonomia para agir de uma forma ou de outra. Portanto, a “egocentricidade” faz parte do nosso modo de ser, da forma como agimos.

Nestas reflexões, percebe-se uma relação entre “o eu, a liberdade e o bom”, que coloca a vida humana entre dois pólos: por um lado existe a pluralidade, ou seja, diversas culturas, opiniões, modos de ser e viver, mas, por outro lado, existe a possibilidade da união. Conforme Tugendhat as respostas tradicionais em busca de uma unidade (união) são a religião e a mística e aponta, a partir daí, para a necessidade de integrar a religião e a mística na auto conduta do ser humano. Ele entende a mística como um recuo da nossa própria egocentricidade, o que tem relação com o Budismo na questão do sentir junto com os outros. Quando o autor comenta sobre mística ele cita basicamente as doutrinas do Taoísmo e do Budismo. Dessa forma, a mística judaico- cristã aparece muito pouco no texto. De qualquer forma, o importante é que a religião e a mística são interpretadas com um novo sentido, ou seja, as reflexões consideram o exterior (os outros, o mundo), portanto, não podem ser interpretadas de forma isolada. A partir do diagnóstico da dualidade existente nos seres humanos entre o aspecto “egocêntrico” e a concepção do “coletivo”, a mística aparece como uma alternativa para o aspecto coletivo e conseqüentemente também para o “ser pessoa”. Pelo fato de serem racionais, os humanos se projetam visando alcançar fins, e estes muitas vezes são transformados em objetos de preocupações e sofrimentos. Como estes objetos são permanentes em nossa vida, originam-se daí a mística e a religião como forma de regular nossas ações e, ao mesmo tempo, permitir uma melhor auto compreensão. O autor diz haver somente duas possibilidades pelas quais é possível uma união: “podemos nos entendermos ou sobre algo que é deste mundo (uma outra pessoa; uma comunidade; uma coisa) ou simplesmente sobre nós mesmos”. Na forma como Tugendhat

entende o ser humano e seu agir, é notória a conexão entre linguagem e a capacidade do sujeito se determinar, ele próprio, ao que é considerado “bom”. Comisso Tugendhat produz um valor próprio ao fato, ou seja, ao agir humano corresponde sempre a dúvida e a preocupação sobre se o feito (a ação) corresponde ao que é considerado “bom” ou “ruim”. Se um indivíduo, capaz de desenvolver uma consciência moral, e pertencente a uma comunidade moral, não age conforme o que é considerado “bom” por esta comunidade, sentir-se-á indignado ou culpado. Esta questão dos sentimentos morais, Tugendhat analisa mais detalhadamente em seus trabalhos sobre ética: *Lições sobre ética e Diálogo em Letícia*. Enfim, a tese deste recente livro, em resumo, poderia ser: somente pode-se dizer “eu”, porque tem-se consciência de outros e do mundo, e isso tem como consequência que as pessoas vivem constantemente um dilema: por um lado nos consideramos absolutamente importantes, mas esta egocentricidade também nos faz perceber a existência dos outros e do mundo, fato que gera desconforto ao nosso existir. O livro é dividido em duas partes. Inicialmente, na parte mais extensa, Tugendhat expõe o que fundamenta todo seu trabalho. Como aí ele aponta para aspectos da linguagem e da ética dos humanos, e para uma melhor compreensão destes cinco capítulos, é importante um prévio estudo de alguns textos anteriores do autor tais como: *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem; Lições sobre ética; Diálogo em Letícia e Não somos de arame rígido*: Os aspectos da religião e da mística aparecem mais explícitos na segunda parte. Por fim, aparece um apêndice sobre histórico e a-histórico (Anhang über Historisches und Unhistorisches). Este texto é interessante pois aí se percebe a ousadia do projeto do autor. No entanto, com este final, o leitor não pode iniciar a leitura do livro pensando na separação das duas partes do texto geral. Para o desdobramento destas teorias o autor se sustenta, principalmente, em Wittgenstein e Heidegger. Nesta perspectiva, este recente trabalho pode ser considerado como um avanço de alguns pontos já trabalhados em textos anteriores, mas não é um avanço repetitivo. Chegando no final da leitura do texto, não se sabe ao certo se este trabalho de Tugendhat é um estudo histórico

filosófico ou um estudo histórico religioso. Na minha opinião, durante o texto em geral, o autor dispensa mais atenção ao aspecto religioso. Mas parece-me que mais para o final, as perguntas sobre o ser (antropológicas), levantadas no início, são discutidas de forma mais filosófica que religiosa. Enfim, por causa do resgate e debate de várias teorias controversas, quem lerá o livro, estará fazendo uma interessante leitura de filosofia. Assim termina o livro de Tugendhat: “O universo das pessoas vai tão longe quanto o entendimento, e isso significa (nisto eu me diferencio de Gadamer), o entendimento de justificações. O que isso significa interiormente, pode e deve ser corrigido empiricamente, mas tais correções implicam, que aquilo que nós temos em vista, sempre foi uma representação geral (universal)”.

**Danilo PERSCH**

(Doutorando em Filosofia – UFSCar – São Carlos – SP;  
Orientador: Prof. Dr. Wolfgang L. Maar)

## 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 ou em forma de Citações bibliográficas no texto, devendo obrigatoriamente constar a lista de referências bibliográficas ao final do texto. Pode-se citar por exemplo: PARFAIT, 1994, p. 109, o que diminui o excesso de notas de 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  
Rodovia Dom Pedro I, km 136 – Prédio ADM-01 – Parque das  
Universidades – Caixa Postal 317 – CEP 13086-900 – Campinas (SP)  
Telefones: (0xx19) 3756-7352/3756-7689
- 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 - SP. - Fone Fax (19) 3255-6311  
*E-mail:* editora@beccari.com.br

Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda  
Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 - Campinas - SP. - Fone Fax (19) 3252-6835  
*E-mail:* flamboyant@dglnet.com.br

