

ISSN 1415-6261

Phrónesis

Volume 7 - Número 2
Julho - Dezembro 2005

Revista de Ética

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

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

Volume 7 - Número 2
Julho - Dezembro 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 arquitetura de viver de Sócrates 11
Aldo Lopes Dinucci

A ética psico-fisiológica de Ibn Gabirol 31
Cecília C. Cavaleiro de Macedo

A tarefa positiva da ética tractariana 57
Janyne Sattler

As formas de sociabilidade em Deleuze 81
Jairo Dias Carvalhos

Da progressividade social: o princípio utilitarista de John
Stuart Mill como filosofia formentadora do conhecimen-
to humano 95
Jussara Valente Fernandes

Democracia deliberativa: solução para o paradoxo entre demo-
cracia e estado de direito 113
Milene Consenso Tonetto

Do cuidado: reflexões sobre uma ética fundada em bases exis-
tenciais 129
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Do sujeito moral ao sujeito desejante	155
<i>Sabrina Helena Ferigato</i>	
Ética cristã	169
<i>José Antonio Trasferetti</i>	
Inimigos sociedade anônima	183
<i>Atanásio Mykonios</i>	
O mundo como referência – sobre a mimesis de Platão	205
<i>Luisa Severo Buarque de Holanda</i>	
Pressupostos kantianos da disposição originária para o Bem	221
<i>Letícia Machado Pinheiro</i>	

EDITORIAL

A Revista *Phrónesis* tem orgulho em apresentar os seguintes artigos nesta nova edição: “A arquitetura de viver de Sócrates”, do Dr. Aldo Lopes Dinucci da DFL-UFS; “A ética psico-fisiológica de Ibn Gabirol”, da Ms. Cecília C. Cavaleiro de Macedo da PUC-SP; “A tarefa positiva da ética tractariana”, de Janyne Sattler da UFSC; “As formas de sociabilidade em Deleuze”, do Dr. Jairo Dias Carvalho da UFMG; “Da progressividade social: o princípio utilitarista de John Stuart Mill como filosofia fomentadora do conhecimento humano”, de Jussara Valente Fernandes da PUC-Campinas; “Democracia Deliberativa: solução para o paradoxo entre democracia e Estado de direito?”, de Milene Consenso Tonetto da UFSC; “Do cuidado: reflexões sobre uma ética fundada em bases existenciais”, de Roberto S. Kahlmeyer-Mertens da UERJ; “Do sujeito moral ao sujeito desejante”, de Sabrina Helena Ferigato da PUC-Campinas; “Ética cristã”, do Dr. José Antonio Trasferetti da PUC-Campinas; “Inimigos sociedade anônima”, de Atanásio Mykonios da PUC-Campinas; “O mundo como referência – Sobre a Mimesis de Platão”, de Luisa Severo Buarque de Holanda da UFRJ e para finalizar, “Pressupostos kantianos da disposição”, de Letícia Machado Pinheiro da UFSC.

A revista *Phrónesis* tem procurado acolher todos os pesquisadores que estejam vinculados a programas de pós-graduação e que estejam produzindo textos de qualidade. Como estamos numa fase de estudos do nosso programa de mestrado visando o recredenciamento, os artigos selecionados trazem uma profícua colaboração na medida em que revelam pesquisas importantes no campo da filosofia. Para nós, é sempre útil a discussão e o debate em

torno de temas relevantes da filosofia que visem engrandecer nosso cotidiano. A revista tem sido um importante instrumento de trabalho e os textos produzidos estão sendo utilizados da melhor forma possível.

Dada a regularidade com que tem sido publicada, e a seriedade de seus critérios de seleção editorial, a revista tem recebido um grande número de artigos oferecidos espontaneamente, tornando-se aos poucos uma referência nacional. Agradecemos a colaboração de todos e esperamos que esta revista seja, cada vez mais, um importante espaço de reflexão, para estudantes e professores da PUC-Campinas e outras instituições do Brasil e do exterior.

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 ARQUITETURA DE VIVER DE SÓCRATES

Prof. Dr. Aldo Lopes DINUCCI
(DFL-UFS)

RESUMÓ

Para Sócrates, só através da aplicação generalizada de uma arquitetura de viver podem os homens, construindo a si mesmos, construir uma sociedade melhor. O governante *socrático* deverá ser capaz de se auto-examinar continuamente, pois só se tornando mais racional e melhor poderá ele constatar a irracionalidade das leis e dos costumes, da mesma forma que um construtor (nas palavras de Sócrates), antes de construir seja o que for, deve estar ciente de que possui a *techne* própria para a tarefa.

Palavras-chave: Sócrates, self-government, techne.

SOCRATES'S ARCHITECTONIC OF LIVING

ABSTRACT

To Socrates, only by means of a broad architectonic of living can the men, constructing themselves, build a better society. The socratic ruler should be able to undo a continuous self-examination, for only becoming more rational and better she will be able to verify the irrationality of laws and social behaviour. It is similar to a builder who (in Socrates's words),

before constructing anything, must be sure to have the techne required to the job.

Keywords: *Socrates, self-government, techne.*

Eu não sou sábio e não o serei. Exija de mim, portanto, não que eu seja igual aos melhores, mas unicamente melhor que os maus. Basta-me a cada dia cortar alguma coisa de meus vícios e refrear meus desvarios. (Sêneca, *De Vita Beata*)

Uma questão me chamou a atenção ao longo de minhas pesquisas sobre o pensamento socrático. Por um lado, *Sócrates*¹ afirma que apenas alguém com conhecimento acerca do que é justo e do que é injusto pode se pronunciar com propriedade quanto às questões que envolvam justiça e injustiça, bem como apenas os que não são ignorantes serão capazes de compreendê-lo. Isto nos leva à indagação: a que conhecimento *Sócrates* se refere neste contexto? Sabemos que *Sócrates* diz não possuir (e constata que ninguém possui) um conhecimento objetivo sobre o que é o justo e o injusto, i.e. nem ele nem ninguém conhece nem conhecerá jamais a definição desta propriedade que faz com que as coisas justas assim o sejam. Deste modo, dentro do contexto dos diálogos socráticos parece que chegamos ao seguinte paradoxo:

Apenas aquele que tem conhecimento objetivo acerca do bem e do mal pode falar com propriedade acerca das coisas justas e injustas.

Nenhum ser humano pode atingir o conhecimento objetivo do bem e do mal, i.e. nenhum ser humano pode chegar a

⁽¹⁾ Este Sócrates ao qual me refiro ao longo deste artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (Apologia, Carmides, Criton, Eutífron, Eutídeno, Górgias, Hípias Menor, Íon, Lísias, Laques, Protágoras, Livro 1 da República e primeira parte do Mênon).

conhecer a definição destes termos, através da qual poderia ser perfeitamente feliz e virtuoso.

Que conclusão devemos tirar daqui? *Sócrates* obviamente não quer dizer com isto que ninguém deve falar sobre estas coisas, nem tampouco está à espera de que um deus venha à terra e ensine aos homens o que é a excelência moral, pois mesmo neste caso o deus se remeteria aos ignorantes e teria de usãr recursos retóricos para convencê-los, além do que não poderiam apreender a *techné* suprema dado seu caráter mortal. A que tipo de conhecimento *Sócrates* estaria se referindo, já que este conhecimento ideal não está ao alcance dos mortais? Para respondermos a esta questão é preciso realizar uma reflexão sobre alguns pontos do pensamento socrático.

Pois bem, quando analisamos a Missão *Socrática*, vemos que *Sócrates*, na *Apologia* (23 a ss.), interpreta o oráculo délfico como significando que aquilo que realmente o distingue dos outros homens é que ele (bem como outros que façam o mesmo) reconhece que “o mais sábio [...] é aquele que, como *Sócrates*, reconhece que não tem, na verdade, qualquer valor em relação à sabedoria” (23 a ss.). A partir disto, *Sócrates* se dedica a testar todos aqueles que tenham a pretensão de possuir um conhecimento infalível do que é a virtude e o vício, a justiça e a injustiça (23 b), elegendo como instrumento para este teste o *elenchus* – daí sua missão: dedicar sua vida à filosofia e exortar os homens (28 e- 29 a ss.), mulheres e jovens para que façam o mesmo, para tornarem-se tão bons quanto for possível

Porém, não é possível chegar a definições reais através do *elenchus* de teste de definições, sendo a definição real tão somente um objetivo mediato, não propriamente uma meta a ser atingida, mas algo que nos orienta rumo ao nosso objetivo, da mesma forma que um piloto se orienta pelas estrelas, não com o objetivo de alcançá-las, mas para atingir o porto almejado. Compreendemos então como *Sócrates* se sente autorizado a fazer observações positivas acerca de temas morais. Estas convicções de *Sócrates* não constituem conhecimento objetivo sobre o bem e o mal, mas instauram-se no âmbito de uma certa “humana

sabedoria”, de natureza distinta da sabedoria divina e objetiva acerca do bem e do mal (*Apologia*, 20 d 5- 9). Esta *anthropine sophia* inclui, por um lado, o reconhecimento de que suas convicções morais não são um conhecimento objetivamente verdadeiro e, por outro lado, o reconhecimento de sua ignorância no que concerne à sabedoria divina. O critério que a sabedoria humana deve seguir para se distinguir da mera opinião é ser racionalmente fundada, **surgindo a partir de** processos *elénquicos*, sendo, portanto, capaz de ser exposta e defendida por meio de uma argumentação racional e podendo ser criticada e mesmo abandonada caso argumentos racionais demonstrem nela inconsistências. A seguinte passagem do *Criton* (46 b 4- c 6), tornará mais clara nossa reflexão:

Pois – diz-nos Sócrates – eu sou, não apenas agora como sempre, um homem que nada segue senão o raciocínio que, sob consideração, parece o melhor. E eu não posso [...] descartar os argumentos que utilizei [...] mas eles me parecem o mesmo sempre, e eu reverencio e honro os mesmos que antes. E, a menos que nós apresentemos outros melhores em nossa presente situação, tenham certeza de que eu não recuarei diante de vós, nem mesmo se o poder da multidão nos atemorize com terrores ainda maiores que os de agora.

Assim, Sócrates vê o *elenchus* como o instrumento de desenvolver moralmente tanto aquele que ao processo *elénquico* se submete quanto *ele próprio*, na medida em que testa racionalmente suas convicções morais. Além disto, vimos que Sócrates deixa claro na passagem acima que, na medida em que adere à racionalidade, repudia qualquer outro meio de convencimento que não aquele que se dê através de uma argumentação racional. Por isto *ele* não se desculpa diante dos atenienses no julgamento: a ameaça de morte não é justificativa racional para trair suas convicções racionalmente fundadas e a si mesmo.

Aqui nos aproximamos do coração da filosofia *socrática*: partindo do axioma eudaimonista segundo o qual a felicidade é o objeto

de desejo de todos os seres humanos enquanto fim último (*telos*) de todos os atos racionais, felicidade que é a razão última das ações de todos os seres racionais, partindo também de sua concepção do conhecimento moral, que, por ser *episteme*, é também *techne*, e, por ser *techne*, é *poiesis* (pois produz a felicidade) e finalmente *praxis* (pois orienta as ações daquele que a possui), Sócrates conclui que a felicidade humana não pode prescindir do correto uso da racionalidade, e que trair a racionalidade é ser infeliz, pois o ser humano, sem o uso correto da razão, nada é senão um brinquedo do destino e escravo da fortuna.

Assim, quando vemos, na *Ética Eudêmica*, Aristóteles, ao criticar Sócrates, afirmar que “*embora seja bom obter conhecimento sobre as várias coisas boas [...] nosso objetivo não é saber o que é a coragem, mas ser corajoso, não é saber o que é a justiça, mas ser justo (1216 b)*”, podemos replicar que o Estagirita parece não compreender o que diz Sócrates, pois este último não considera que se deva simplesmente pensar as questões sobre o que é justo e bom, mas que agiremos de acordo com nossas reflexões. Além disto, o que é praticar atos bons e virtuosos sem a compreensão do que faz estes atos bons e virtuosos? A partir da perspectiva *socrática*, não se pode agir de modo virtuoso sem ter ciência daquilo que faz de tal ato um exercício de virtude, i.e. sem que se possa justificar racionalmente por que tal ato é excelente, pois um ser humano que aja sem saber justificar racionalmente sua ação ou está sendo determinado por suas paixões ou está sob o domínio da mera opinião: em ambos os casos ele não sabe o que está fazendo e, ignorante de si mesmo e do que faz, assemelha-se mais a um robô automático que a um ser humano. Portanto, antes da ação excelente, Sócrates pressupõe a reflexão, o questionamento sobre o que faz excelente uma tal ação.

Assim, embora, por um lado, Sócrates afirme a existência de uma ciência objetiva e universal dos valores (afastando-se do relativismo), por outro, *ele* próprio afirma que nenhum ser humano jamais atingirá tal sabedoria, indicando para o ser humano o lugar de uma humana sabedoria (uma “*sophia* de Dédalo”). Da mesma forma,

embora, por um lado, *Sócrates* afirme querer se livrar da humana sabedoria para atingir a ciência divina (pois como não almejaria aquilo que o faria perfeitamente feliz), *ele* sabe que tal objetivo não é realizável. Por outro lado, este desejo de alçar-se não é vão: apenas reconhecendo este necessário abismo entre o mortal e o imortal, o ser humano toma ciência de sua natureza mortal, falível, e apenas tomando ciência de seu caráter falível pode ele ver a urgência de se auto-examinar racionalmente e de buscar uma compreensão racional do que é bom ou mau ou, em última análise, do que pode lhe trazer a felicidade ou a infelicidade. E ainda: apenas tendo sempre em mente tal caráter mortal, falível, indigente mesmo, o ser humano verá a necessidade de progredir em seus questionamentos, buscando sempre aquilo que sabe que não alcançará para poder aperfeiçoar-se na medida do possível, para se superar e não cair no esquecimento de si mesmo. Notemos ainda que este não é um exercício solipsista: tais questionamentos devem ser feitos entre os homens, ou melhor, entre dois indivíduos, com absoluta sinceridade e determinação. Não se trata de um exercício retórico, para produzir entusiasmo numa audiência, mas trata-se de pôr em jogo os princípios morais que regem as ações de cada indivíduo, trata-se de pôr em jogo o próprio modo de ser e viver de cada um dos participantes. Não é este, de modo algum, um exercício brutal e constrangedor. Esta brutalidade e este constrangimento pertencem mais propriamente à retórica, na medida em que esta utiliza meios sedutores que não esclarecem nem justificam, pois não visam instruir a audiência, mas tão somente convencê-la disto ou daquilo. O exercício *socrático* é, antes, esclarecedor, purgativo: através dele o indivíduo pode conhecer melhor a si mesmo, pode constatar a inconsistência de seus princípios de ação, pode progredir no caminho da humana sabedoria. Um tal exercício requer, sem dúvida, desprendimento, desprendimento que só pode advir no momento em que o ser humano reconhece seu caráter frágil e se desfaz da ilusão de que sabe tudo acerca do que é bom e do que é mau, em outras palavras, no momento em que tenha plena ciência de que não é um deus. Eis aí a arquitetura *socrática* de viver, e eis por que ele diz que uma vida sem este tipo de reflexão não vale a pena ser vivida.

Torna-se claro por que *Sócrates* evita a retórica e não a usa como meio para promover a filosofia: seria evidentemente contraditório promover o questionamento através de recursos constrangedores. *Sócrates* não pretende produzir uniformidade da crença, mas quer exortar os homens para que se questionem e para que analisem e justifiquem racionalmente seus princípios de conduta. Daí suas críticas à democracia ateniense: uma democracia onde governados e governantes tomam decisões não fundadas racionalmente necessariamente se transforma numa tirania de massas onde as decisões políticas não podem ser senão irracionais. Um panorama tal de irracionalidade tem como paralelo um navio onde o piloto, a todo o momento, indaga aos passageiros como exercer a navegação, cedendo aos caprichos destes e sendo ele mesmo ignorante da arte de navegar: evidente que um tal exercício terá como consequência o desastre. Contra esta irracionalidade generalizada, penso eu, se coloca *Sócrates*, e não contra a democracia enquanto tal. Com efeito, como seria possível *Sócrates* senão numa sociedade onde tais questões possam ser abordadas, como seria possível *Sócrates* numa sociedade fechada? Acrescente-se ainda que *Sócrates* não escolhe seus interlocutores: homem, mulher, velho, jovem, cidadão, escravo – isto é suficiente para atestar que *Sócrates* via todo ser humano como um igual, como um igual capaz de produzir questionamentos e de se autodeterminar; capaz, em suma, de ser livre, não no sentido moderno e metafísico, mas no sentido existencial de decidir o que fazer e no que crer, e de justificar racionalmente por que, de conhecer a si mesmo e de viver e não simplesmente existir. Este, portanto, o bem viver socrático, que se obtém através de uma arquitetura de viver onde os homens, dialogicamente, constroem a si mesmos. Assim, penso eu, as críticas de *Sócrates* à democracia são construtivas. Com efeito, como uma democracia pode se instituir como mais que um nome senão através de governantes bem preparados e de eleitores críticos? Sem isto temos sempre os mesmos ingredientes de mãos dadas: ignorância, propaganda barata e tirania.

No *Eutidemo*, *Sócrates* deixa claro por que tal sabedoria humana é indispensável para a felicidade: os bens reconhecidos pelos

mortais (riqueza, saúde, beleza, poder, etc.) se transformam em males se administrados por imprudentes, i.e. se administrados de modo irracional. Assim, a virtude, ou o conhecimento das coisas boas e más, é indispensável para a felicidade. E quanto à fortuna, será ela também indispensável para a felicidade? *Sócrates* nega: não é preciso boa fortuna quando está presente a sabedoria. Com efeito, a boa fortuna propicia bens, mas os bens só o são de fato na presença da sabedoria. Sem a sabedoria, mesmo a maior sorte concebível pode transformar-se em desgraça. Somente a sabedoria propicia a verdadeira boa fortuna que consiste em estar ao abrigo da fortuna, da contingência, porque somente a sabedoria transforma o que acontece aos mortais em bens. E esta sabedoria, no âmbito humano, é a arquitetura *socrática* de viver, arte de justificar racional e dialogicamente os princípios de conduta, e de viver de acordo com estes princípios, construindo-se ininterruptamente, ciente do caráter mortal e passageiro de tudo o que é humano, buscando, desta forma, progressivamente, o conhecimento de si mesmo – pois, como pode viver bem aquele que nem sequer vive, mas simplesmente existe no esquecimento de si mesmo?

Podemos, a partir destas reflexões, interpretar o aparente paradoxo que deixamos acima em aberto. Tomemos a primeira parte do *Górgias* de Platão. A principal contradição que *Sócrates* constata no discurso do personagem *Górgias* é a afirmação de que a retórica considera as questões sobre o que é justo e o que é injusto. Podemos argumentar que *Górgias*, ao dizer que deve também ensinar sobre o justo e o injusto, não quer com isto dizer que ensinará racionalmente (ou *socraticamente*) sobre a justiça. Neste caso, o que *Górgias* estaria querendo dizer? Pode estar referindo-se ao ensino das leis e dos procedimentos legais aos alunos, caso em que o professor não teria, com certeza, responsabilidade em relação às ações do aluno. Porém, isto não é o suficiente para o homem de estado, pois este não se limita a seguir leis, mas deve interpretá-las, modificá-las quando for preciso, criar outras, tomar decisões de estado, as quais, ainda que de acordo com as leis, podem não se derivar imediatamente delas.

Se nos inclinarmos sobre o pensamento gorgiano, vemos que, para Górgias, o político-orador deve tomar suas decisões de acordo com o *kairos* tendo em vista o *kosmos* social. Tal tipo de deliberação não é lógica ou racional no sentido *socrático* do termo: ela se apóia na aptidão técnica (no sentido gorgiano do termo) de captar a configuração da ocasião e na experiência de vida. Ora, a linguagem não pode traduzir ou ensinar as razões que levam o político-orador a uma determinada decisão. Melhor ainda: ele não pode justificar racionalmente sua decisão nem para si mesmo nem para os outros, pois tal decisão não é fruto de um exercício de pensamento. Assim, em última análise, o *logos* do orador nada faz senão produzir *doxa* a partir de outra *doxa*, tendo necessariamente de fazer uso de recursos irracionais para ser aceita. Daí o apelo à poesia e ao mito, daí, enfim, o apelo à incognoscibilidade do mundo. Não se trata de esclarecer a audiência, mas tão somente seduzi-la, e o preço desta sedução Sócrates indicará a seguir: a necessidade de adular o público e, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma tirania das massas.

E aqui cabe uma indagação: Sócrates não reconhece qualquer instância de decisão além do pensamento? Melhor dizendo: Sócrates não reserva espaço em seu pensamento para algo que seja correlato à apreensão gorgiana do *kairos*? Ora, rechaçando a concepção tradicional dos deuses, Sócrates considera que estes são absolutamente justos e felizes e, se assim o são, seus signos não podem ser falsos. Assim, Sócrates não teme orientar-se por signos divinos. Mas Sócrates reconhece também o caráter ambíguo destes signos, destas apreensões que não são produto do pensamento e, para delas extrair o conteúdo de verdade, toma a razão como instrumento. Desta forma, podemos dizer que Sócrates não considera tais signos como inerentemente irracionais (o que equivaleria a afirmar que eles são intrinsecamente contraditórios), mas como ambíguos, ambigüidade que só pode ser superada pelo correto uso da razão. Podemos tirar daqui uma conclusão fundamental: o que Sócrates está dizendo a Górgias (e daí a contradição) é que este não pode afirmar que a retórica trata das coisas justas e injustas, pois a retórica simplesmente se apóia na *doxa* para produzir *doxa*; em outros

termos, o orador não tem qualquer critério para saber se está sugerindo um curso de ação justo, pois não é capaz de justificá-lo racionalmente nem para si mesmo nem para os demais. Assim, a *eleutheria*, a autonomia, enfim, a liberdade do político-orador mostra-se ilusória: ele é tão escravo das circunstâncias como aqueles que ele seduz, pois são todos igualmente escravos da *doxa*, incapazes de refletir de modo adequado e justificar racionalmente suas ações.

Por fim, o que autoriza *Sócrates* a ver na razão a faculdade mais apta para guiar o ser humano? O que nos garante, afinal, que o mundo é intrinsecamente racional? Por que o mundo não é como Górgias o concebe, isto é, trágico, irracional? Evidentemente que a noção *socrática* de *techne* supõe tanto o poder da razão quanto a racionalidade do mundo, e a noção gorgiana, o contrário. Portanto, a argumentação *socrática* só fará sentido se forem apresentados argumentos em favor da tese da intrínseca racionalidade do mundo.

No *Górgias*, 462 c, *Sócrates* afirma ser a retórica simplesmente uma *empeiria*, um fruto da experiência: esta é a caracterização feita por Pólos e Górgias, e *Sócrates* a repete aqui para distinguir com precisão seu conceito de *techne* daquele de Górgias. E *Sócrates* acrescenta: uma *empeiria* que tem como objetivo a produção de gratificação e prazer. *Sócrates*, então, dispõe a culinária no mesmo caso da retórica, afirmando (462 e ss.) que ambas são partes de uma mesma prática que tem como fim a adulação (*kolakeia*). Recaem no mesmo caso a sofística e a cosmética. Todas estas ocupações não visam o bem de seus objetos, mas a simples produção de prazer e gratificação. O orador, com efeito, terá de proporcionar prazer aos seus ouvintes para melhor seduzi-los, pois não dispõe de conhecimento, não é capaz de apresentar justificativas racionalmente consistentes para esclarecer a audiência. Terá, portanto, de convencer a audiência através do apelo à empatia, buscando implementar uma opinião que ele não é capaz de justificar racionalmente nem para si mesmo. A retórica surge assim como uma aparência de um ramo da política (463 d).

Portanto, vemos *Sócrates* criticar abertamente a noção gorgiana de *techne*: tal *techne* não passa de *empeiria*, pois não visa o

bem de seus objetos, mas tão somente a gratificação e o prazer. Tal crítica se mostra ainda mais explicitamente a seguir: *Sócrates* distingue (463 e ss.) entre o corpo e a alma e observa que a cada um destes corresponde uma boa constituição (*euexia*). Ao corpo e à alma correspondem (464 b ss.) certas *technai*: à alma corresponde a política, ao corpo, o cuidado com o corpo; a política, por sua vez, divide-se em legislação e justiça, e o cuidado com o corpo, em ginástica e medicina. A estas se opõem pseudo-artes: a culinária (464 d ss.) assume o lugar da medicina na medida em que pretender determinar qual alimentação é melhor para o corpo. Diante de meninos ou homens estúpidos ela parecerá melhor que a medicina, pois a culinária lhes oferecerá belos e adutores sabores que os ignorantes tomarão como o melhor, pois desconhecem o que faz saudável um alimento. Então, a crítica de *Sócrates* à noção de *techne* gorgiana se torna manifesta: “Não chamaria de *techne* uma coisa que fosse irracional”, diz-nos *Sócrates* no *Górgias* (465 a).

Todas estas ocupações, a culinária, a retórica, a cosmética, a sofística, não se fundam em procedimentos ou em justificativas racionais tendo em vista a boa disposição do corpo e da alma, mas tão somente buscam oferecer gratificação e prazer.

Ao fim do diálogo, *Sócrates* apresenta mais argumentos em prol de sua noção de *techne* e em prol da racionalidade intrínseca do mundo. *Sócrates* observa (503 e ss.) que o homem bom (*agathos*), que tem em vista o melhor quando fala, se pronunciará de modo racional, da mesma forma que um artesão que, para realizar seu objetivo, não buscará materiais a esmo, mas aqueles que propiciem a realização de seu intento: em outros termos, o *agathos*, ao falar, buscará esclarecer racionalmente e demonstrar por que considera tal ou qual coisa a melhor e não irá simplesmente lançar mão de qualquer recurso disponível para efetuar a persuasão. Pois o objetivo de uma *techne* socrática é produzir harmonia (*kosmos*) em seu objeto, já que um objeto é bom quando possui harmonia e ordem (*taxis*- 504 a ss.). Da mesma forma que uma casa, que para ser de boa qualidade precisa ser harmônica e ordenada em sua construção, uma boa alma deverá possuir *kosmos*; os efeitos

da harmonia da alma serão a justiça e a temperança, da mesma forma que os efeitos da harmonia no corpo serão a saúde e a força. Surge aqui outra característica da arquitetura *socrática* de viver: seu aspecto terapêutico. De fato, observa Sócrates (504d ss.), um orador, por melhor que seja, não pode tornar melhores as almas de seus ouvintes, pois visa não o bem, mas a gratificação, da mesma forma que a culinária não pode trazer saúde ao corpo, pois visa não a saúde, mas simplesmente agradar o paladar. Desta forma, assim como o médico (505 a ss.) não buscará simplesmente agradar seu paciente cedendo a seus desejos quanto aos alimentos, mas permitirá que ele se alimente apenas daquilo que for adequado ao seu estado, o filósofo, médico da alma, não buscará simplesmente agradar aquele com o qual ele fala, mas tentará esclarecê-lo quanto ao estado enfermo de sua alma, tentará corrigi-lo (505 b-c). Torna-se evidente mais uma vez a crítica de Sócrates à retórica: esta não pode, como pensava Górgias, corrigir os homens, pois seu princípio é a sedução, e a sedução opera através da gratificação e do prazer, enfim, da adulação: o filósofo, médico da alma, não terá como fim adular seu interlocutor, mas será crítico, da mesma forma que um médico não temerá administrar um remédio amargo se souber que tal remédio poderá curar o paciente. Tal caráter crítico do pensamento *socrático* é evidente, por exemplo, quando Sócrates critica a concepção vigente sobre a divindade, bem como sua recusa da Lei de Talião.

Sócrates, então, argumenta a favor da tese da racionalidade intrínseca de todas as coisas:

Certamente a excelência de cada coisa, seja (...) a da alma ou de qualquer vivente, não sobrevém do modo mais conveniente por acaso, mas por meio da ordem, harmonia e *techne* que corresponda a cada uma (...). É então a excelência de cada coisa uma questão de disposição harmoniosa e regular? Eu diria que sim. É, então, uma certa harmonia própria a cada coisa existente a qual, ao advir a cada uma, a torna boa? Esta é a minha posição. É, portanto, uma alma que possua sua própria harmonia melhor que uma em desarmonia? Necessariamente. (508 a ss.)

A argumentação de *Sócrates* indica que a harmonia de cada coisa não é casual, mas racional: da mesma forma que os astros se movem de acordo com certas leis, e estas leis, racionais, conferem harmonia, conferem razão ao movimento dos astros, assim também à alma corresponderá uma harmonia e esta harmonia pode ser pensada e propiciada através da reflexão acerca dos princípios morais da ação, por um processo dialógico e pedagógico de esclarecimento racional e moral.

Tal processo dialógico e pedagógico de esclarecimento racional e moral (que chamo aqui de uma “arquitetura de viver”), como sabemos, não é solipsista. Destinando-se a todos os homens e mulheres, tem como condição necessária o próprio diálogo, condição reafirmada por Platão em sua *Carta VII*:

Non há nem jamais haverá obra minha sobre estes assuntos, pois de modo algum se pode falar deles como os outros conhecimentos, mas, a partir da relação habitual como o mesmo assunto, nasce subitamente do convívio, da mesma forma que a chama, quando salta do fogo, se liberta, advindo na alma, e por si mesmo se alimenta a partir de então (341 c- d) (...) Com dificuldade (...) servindo-se de perguntas e respostas, e separadamente de invejas, brilha a sabedoria (...) para quem se esforça na medida do possível (...) tal obra está situada na melhor parte dele [o filósofo]: mas se realmente tais coisas são consideradas como tratadas seriamente por escrito, então têm como origem não os deuses mas homens que destruíram a própria inteligência (344 c- d).

Mas por que, para *Sócrates* e Platão, não se pode falar do conhecimento moral como se fala de outros conhecimentos? Por que, em outras palavras, não se pode simplesmente ensiná-lo através de uma tábua de valores morais da mesma forma que se ensina alguém a projetar casas? Porque o conhecimento moral perfeito, por um lado, é posse apenas dos deuses, dos seres eternos e perfeitos e, por outro,

o conhecimento moral humano se dá através da crítica dos próprios valores e do mundo que nos cerca. O conhecimento humano e divino têm em comum o critério racional: o divino, por um lado, opera diretamente a partir de definições; o humano, por outro, opera indiretamente, analisando criticamente a *doxa* individual e coletiva e estabelecendo princípios também indiretamente a partir deste processo crítico, princípios que sempre podem ser postos em jogo diante da própria razão. Torna-se clara a razão pela qual *Sócrates* se opõe ao relativismo moral: este equivale à afirmação de que os homens são de modo absoluto frutos de sua época e não podem pôr em questão os valores que os rodeiam, pois são determinados pelas circunstâncias, são totalmente escravos da contingência e da fortuna. *Sócrates* dirá que o ser humano dispõe de uma faculdade que o eleva acima da fortuna e da contingência: sua razão – esta pode lhe fornecer o critério para detectar a contradição dos valores e, conseqüentemente, o caráter injusto tanto de si mesmo quanto do mundo que o rodeia. A razão, se bem exercida, é instrumento através do qual o ser humano pode construir a si mesmo.

Assim, através do pensamento, é possível estabelecer relações entre o que é justo e o que é injusto, na medida em que possamos demonstrar que leis ou princípios morais se contradizem e que, portanto, são irracionais e não podem corresponder à boa ordem da alma e da sociedade. Podemos também, por outro lado, estabelecer princípios morais que sejam racionalmente justificados: ainda que não constituam sabedoria perfeita, podem e devem ser racionalmente discutidos, devendo ser abandonados caso sejam apresentados argumentos que demonstrem sua inconsistência. Para *Sócrates*, é fundamental que cada vez mais seres humanos se envolvam tanto no questionamento de si mesmos quanto do mundo que os cerca. Com efeito, para *Sócrates*, só através da aplicação generalizada de uma arquitetura de viver podem os homens, construindo a si mesmos, construir uma sociedade melhor. Isto está claro por várias passagens do *Górgias* que tratam de política, como, por exemplo, quando *Sócrates* (470 e) sugere que um governante só pode ser dito justo a partir da consideração de sua concepção de educação e justiça e, mais adiante,

quando *Sócrates* afirma que o bom governante deve ser capaz de melhorar ao máximo os cidadãos (513 e ss.), tornando-os mais justos (516 b-c). Tal governante *socrático*, em primeiro lugar, deverá ser capaz de se auto-examinar continuamente (514 a ss.), pois só se tornando mais racional e melhor poderá ele constatar a irracionalidade das leis e dos costumes, da mesma forma que um construtor (nas palavras de *Sócrates*), antes de construir seja o que for, deve estar ciente de que possui a *techne* própria para a tarefa. Portanto, podemos dizer que aquele que se dispõe a ser governante, i.e. aquele que se considera apto para construir uma sociedade melhor e melhorar os homens, deve ser capaz de construir a si mesmo através de constante autocrítica. Neste sentido devemos entender por que *Sócrates* se declara como o maior estadista de seu tempo (521 d ss.): com efeito, *Sócrates* constata que, naquele momento, apenas ele tem ciência do caráter libertador e terapêutico da razão e da necessidade de aplicá-la a si mesmo e de exortar aos homens para que façam o mesmo. Esta, penso eu, seria a segunda característica do governante *socrático*: ele deverá não apenas construir a si mesmo mas também disseminar tal arquitetura de viver, estimulando o debate das questões pertinentes, exortando os cidadãos ao auto-exame e ao exame mútuo (527 e ss.). Não se trata de ensinar propriamente coisa alguma, mas de propiciar as discussões morais através da criação de um espaço público de discussões livre do que hoje chamamos 'dogmas', espaço que surge como consequência da constatação de que nenhum ser humano possui uma sabedoria divina, perfeita e acabada, mas que é tarefa de cada ser humano discutir os princípios morais e construir a si mesmo, livre da opressão dos supostos donos da verdade. Da mesma forma que, para uma criança aprender a andar, basta que se lhe conceda espaço e chão firme, não sendo preciso arrastá-la de lá pra cá, assim também cada ser humano possui por natureza a razão, sendo, portanto, capaz de se autodeterminar e de se libertar. Entretanto, da mesma forma que dificilmente uma criança aprenderá a andar se lhe amarrarem as pernas, também os homens precisam se libertar das amarras da ignorância e da superstição para que possam fazer bom uso de sua razão. Para isto, é preciso propiciar

a criação de um espaço onde as discussões não sejam supervisionadas nem controladas, é preciso, enfim, instituir a liberdade pública de pensamento e expressão. Com efeito, é esta a instituição que *Sócrates* cria nas ruas de Atenas, falando livremente sobre religião, política e moral. Eis, creio eu, a mensagem fundamental de *Sócrates*: todo ser humano dispõe da razão, logo, todo ser humano é capaz de eliminar de sua alma, na medida do possível, as contradições, tornando sua alma mais harmoniosa e tornando-se, conseqüentemente, melhor e mais feliz. *Sócrates* não diz: “Segue os princípios morais que prescrevo”, mas: “Utiliza tua razão para, junto com outros homens, discutir os princípios que regem tuas ações, vê quais princípios podem ser racionalmente justificados e quais são contraditórios, e então agirás de acordo com o que diz tua razão e serás melhor e mais feliz, pois, através da razão, construirás uma alma mais harmoniosa, mais justa e melhor para ti”. Eis a arquitetura *socrática* de **bem** viver, da qual todos os homens são convidados a partilhar.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA & CASTRO. **Górgias: Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Colibri, 1993.

BARKER. **Greek Political Theory**. 5 ed. Londres: Methuen, 1952.

_____. **The Political Thought of Plato and Aristotle**. 4 ed. Nova York: Dover, 1946

BARNES, Jonathan. “Enseigner la Vertu?” in **Revue Philosophique**, n. 4, 1991, p. 573- 589.

BENSON, Hugh H. “The Priority of Definition and The Socratic Elenchus”, in **Classical Philosophy, Collected Papers** (vol 2). (org. Terence Irwin). Nova York: Garland Publishing, 1995).

BETT. “The Sophists and Relativism” in **Phronesis**, 34 (1989) p. 139-69.

- BEVERSLUIS, John. "Does Socrates commit the Socratic Fallacy?" in **Amer. Philos. Quarterly**, 1987, n. 24, p. 211 ss.
- FURLEY, D. J. "The Early History of the Concept of Soul" in **Classical Philosophy**, vol. 1 (ed. Terence Irwin), Nova York, 1995.
- GOMPERZ, H. **Sophistic und Rethoric**. Leipzig, 1912.
- GRUBE, George. **Plato's Thought**. 3 ed. Londres: Methuen & co, 1970.
- HINTIKKA, Jaakko. "Socratic Questioning" in **Revue Inter. De Phil.** 1993, n. 184, vol. 47, p. 5 ss.
- IJSSELING, Samuel. "Rhétorique et Philosophie" in **La Revue Philosophique de Louvain**, n. 22, 1976, p. 210.
- IRWIN, Terence. "Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic" in **Revue Internationale de Philosophie**, 1986, p.49- 73.
- _____ . **Plato's Gorgias**. Oxford: Clarendon University Press, 1979.
- _____ . **Plato's Moral Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- _____ . **Plato's Ethics**. New York: Garland, 1995.
- KING, James. "Elenchus, Self-blame and the Socratic Paradox" in **The Review of Met.** Set. 1987, vol. XLI, número 1, p. 105 ss.
- KLOSKO. "Persuasion and Moral reform in Plato and Aristotle" in **Revue Inter. De Phil.** 1993, n. 184, vol. 47, p. 5 ss.
- LESHER, James. "Socrate's Disavowal of Knowledge" in **Journal of The History of Philosophy**, 1987, n. 15, p. 275-88.
- LEVI, A. "Studi su Gorgia" in **Logos**, XIV, 1941, p. 38 ss.
- LIDDELL-SCOTT-JONES, Greek-English Lexicon. 7 ed.
- MAURA IGLESIAS. "Platão, a Descoberta da Alma" in **Informativo SBEC**, N. 23, 1999.

MILET, Jean-Philippe. "L'expérience comme technique de soi" in **De Expérience, Les papiers du Collège International**, n. 22, p. 135-50.

MOURELATOS. "Gorgias on the Fonction of language" in **SicGymn**, XXXVIII, 1985, P. 607-638.

NAKHNIKIAN. "Elenctic Definitions" in **Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays**. (org. Vlastos). Indiana: University of Znotre Dame Press, 1980

NEHAMAS, Alexander. "Socratic Intellectalism" in **Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, 1986, n. 2, p. 274-85.

NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLATÃO. **Apologia**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____ . **Banquete**. (trad. W. R. M. Lamb). 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

_____ . **Cartas**. (trad. R. G. Bury). 9 ed. Londres: Harvard University Press, 1999.

_____ . **Carmides**. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____ . **Criton**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____ . **Eutidemo**. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____ . **Eutifron**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____ . **Fédon**. (trad. H. N. Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____ . **Fedro**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

- _____. **Górgias**. (trad. W. R. M. Lamb). 13ed. Londres: Harvard University Press, 1991.
- _____. **Hípias Menor**. (trad. Alfred Croiset). Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- _____. **Íon**. (trad. E.H. Warmington). Londres: Harvard University Press, 1992.
- _____. **Laques**. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.
- _____. **Lísias** (trad. W. R. M. Lamb). 10 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.
- _____. **Protágoras**. (trad. W.R.M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.
- _____. **República**. (trad. Maria Helena da Rocha Pereira). 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.
- REALE, Giovanni. **Gorgia**. 10 ed. Brecia: La Scuola, 1994.
- RENAHAN. "Pólo, Plato and Aristotle" in **Classical Quarterly**, 45, 1995, p.68- 72.
- ROBINSON, Richard. "Elenchus" in **Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays**. (org. Vlastos). Indiana: University of Notre Dame Press, 1980, p. 78 ss.
- _____. "Elenchus: Direct and Indirect" in _____, p. 94 ss.
- _____. **Plato's Earlier Dialectic**. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- UNTERSTEINER, Mario. **Les Sophistes** vol. 1 (trad. Alonso Tordesillas). Paris: Vrin, 1993, p. 214- 226.
- VLASTOS, Gregory. **Socrate: Ironie et Philosophie Morale**. (trad. Catharine Dalimier). Paris: Aubier, 1994.
- _____. "Socrates' Disavowal of Knowledge" in **Philosophical Quaterly**, n. 35, p. 1-31.

_____. "The Paradox of Socrates" in **Queen's Quarterly**, 1958.

_____. "The Socratic Elenchus: Method is All" in **Socratic Studies** (ed. Myles Burnyeat). Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

ZELLER, Eduard. **Socrates and The Socratic Schools** (trad. O. J. Reichel). Londres: 1885.

ZEYL. "Socratic Virtue and Happiness" in **Classical Philosophy** (org. Terence Irwin). New York: Garland, 1995.

A ÉTICA PSICO-FISIOLOGICA DE IBN GABIROL

Cecilia C. Cavaleiro de MACEDO¹

RESUMO

Salomão Ibn Gabirol (Avicébron) é um pensador judeu medieval conhecido entre os cristãos por sua obra filosófica *A fonte da vida* e na comunidade judaica por sua extensa obra poética, cujos trechos foram incorporados inclusive à liturgia das principais festas religiosas. Bem menos conhecida é sua produção ética, composta de dois livros bastante diferentes entre si, mas que correspondem perfeitamente ao tom geral de originalidade e universalidade apresentada pelo restante de sua obra. O opúsculo *Kitâb islâh al-akhlâq*, que ficou conhecido pela sua tradução ao hebraico *Tikkun midot ha-nefesh*, apresenta uma proposta original para a ética de inspiração religiosa comum à época, baseando-se na aplicação ética dos conhecimentos científicos derivados da teoria dos humores. Este pequeno artigo visa apresentar de modo resumido as vinte características que ele atribui à alma animal.

Palavras-chave: Filosofia Medieval, Ética, Ibn Gabirol, humores, alma animal.

⁽¹⁾ Mestre em Filosofia; Doutoranda em Ciências da Religião – PUCSP.

THE PSYCHO-PHYSIOLOGICAL IBN GABIROL'S ETHICS

ABSTRACT

Salomon Ibn Gabirol (Avicbron) is a jewish medieval thinker know by Christians for his philosophical work The origins of life (Fons vitae), and by the Jewish community for his large poetic work, which was incorporated to the religious liturgy. Less known is his work on ethics, constituted by two books which are very different in content, but which follows the same originality and universality present in all the work of Avicbron. The work Kitâb islâh al-akhlâq, translated to hebraic as Tikkun midot ha-nefesh, contains an original proposal for the ethics of religious inspiration of his time, founded on the ethical application of scientific knowledge inspired on the theory of humours. This papper tries to present in a short form the 20 characteristics atributed by him to animal soul.

Kewywords: *Medieval philosophy, ethics, Ibn Gabirol, humours, animal soul.*

SALOMÃO IBN GABIROL (AVICEBRON)

São escassas as informações biográficas confiáveis das quais dispomos acerca deste autor. Salomão Ibn Gabirol, conhecido na comunidade judaica como um dos grandes poetas da idade de Ouro do judaísmo espanhol, e no pensamento medieval cristão como o filósofo Avicbron, nasceu em Málaga, no auge do domínio islâmico (cerca de 1021), sob o nome Shelomo ben Yehudá ben Gabirol. Sua família, de acordo com as fontes da época, era originária de Córdoba, de onde emigrou provavelmente fugindo das revoltas que deram fim ao califado de Córdoba, conforme relato de Ibn Ezra².

Foi educado na *Taifa*³ de Zaragoza, nos melhores círculos literários e científicos, empreendendo sua formação sob a

⁽²⁾ *Moshé ibn Ezra, Kitâb al-muhadarah wa-l-mudakara, Madrid, trad.e ed. M. Abumalham, 1976, p. 75.*

⁽³⁾ *Taifas: Reinos separados que se formaram em Al-Andalus após a queda do Califado de Córdoba.*

*Proteção - dhimma*⁴ – concedida aos judeus, a qual foi particularmente flexível em certos períodos da história de *Al-Andalus*⁵. Ao que parece, ficou órfão muito cedo, razão pela qual que foi obrigado a buscar mecenas e protetores em figuras importantes no seio da comunidade judaica. Dentre eles, podemos citar em Zaragoza seu amigo pessoal Yequti'el Ibn Hassan (*Al-Mutawakkil Ibn Yishaq Abu Qapron*), assassinado durante golpe de estado que afastou a dinastia governante, e em Granada, Samuel Ibn Nagrella *Ha-Nagid*⁶, com quem não manteve uma convivência muito estável, provavelmente em decorrência de conflitos políticos, literários ou simplesmente pessoais. Mas, dessa maneira, Ibn Gabirol brilhou no interior da comunidade judaica sefardi⁷ muito mais por sua obra poética mística do que por sua especulação filosófica. Posteriormente, por volta de 1045, devido a problemas pessoais e políticos, foi expulso da comunidade judaica de Zaragoza. Conforme Cano, este processo só foi finalizado com a promulgação de

⁽⁴⁾ *Dhimma*: Termo próprio do Direito Islâmico que se refere ao tratamento conferido aos Povos do Livro (Ahl Al-Kitab). Implica em outorgar uma personalidade jurídica que ao mesmo tempo em que reconhece o direito às práticas religiosas garante a sujeição de um patrimônio e a imposição de certas obrigações. A instituição da dhimma remonta à tradição Corânica e a Mohammed, e parte do entendimento de que, uma vez que este se considera um herdeiro dos profetas do Antigo Testamento, e que sua revelação nada mais faz que reafirmar a fé perdida pelos judeus e cristãos, estes não podem ser tratados como inimigos completos, da mesma maneira que seriam tratados os povos idólatras, ateus e politeístas.

⁽⁵⁾ *Al-Andalus* – Nome dado à Espanha pelos árabes. Al-Gharb Al-Andalus – território árabe na Espanha, de onde se originaram os dois nomes aplicados respectivamente ao sul de Portugal (Algarves) e ao sul da Espanha (Andalucía).

⁽⁶⁾ Samuel ibn Nagrella foi em Granada homem de confiança, conselheiro e chefe de exército do rei Badis Ibn Habus. Nasceu em Córdoba em 993; foi considerado príncipe entre os judeus, tendo ocupado importantes cargos políticos; patrono dos intelectuais e poetas judeus menos favorecidos, foi veementemente elogiado, quando da sua morte em 1056, pelos mais diferentes personagens judeus da época. De acordo com Sa'id, "*conhecia a lei dos judeus, bem como os meios para fazê-la prevalecer e defendê-la como nenhum outro antes dele chegou jamais a possuir em Al-Ándalus*". Sa'id, *Kitâb Tabaqât al-umam, Libro de las categorías de las naciones*, Madrid, Ed. Trotta, 2000, p. 182

⁽⁷⁾ Sefardi: de Sefarad – Nome dado à Espanha pelos judeus.

um *Herem*⁸, ou seja, com sua expulsão da comunidade judaica. São datadas de 1045 suas obras éticas, *Tikun midot Ha-Nefesh*⁹ (*Livro das qualidades da alma* ou *Livro da correção dos caracteres*) e *Mibhar Ha-Peninim* (*Seleção de Pérolas*). Conforme Graetz¹⁰, estão inter-relacionadas a publicação destas duas obras e sua expulsão de Zaragoza. A partir desse episódio não há mais informações seguras sobre a sua vida.

Conforme Sáenz Badillos, “não é exagero dizer que Shelomo Ibn Gabirol é uma das figuras mais destacadas da Espanha medieval”¹¹. Conhecido entre os árabes como Suleyman Ibn Yahya Ibn Yabirul, este pensador judeu legou-nos preciosidades no campo da poesia, filosofia, ética, gramática hebraica, e temos notícias de sua obra como exegeta, ainda que nada tenha nos restado diretamente das mãos do autor. Sua obra influenciou pensadores judeus, árabes e cristãos, ainda que sua identidade judaica tenha sido apagada através dos séculos, e seu nome quase esquecido em alguns momentos da história.

A obra filosófica fundamental de Salomão Ibn Gabirol é *A Fonte da Vida*. Escrita originariamente em árabe, o que era padrão entre as obras cultas dos intelectuais judeus em *Al-Ándalus* da época, seu original foi perdido, o que terminou por apagar a identidade do autor. Praticamente esquecido pelo pensamento filosófico judaico e islâmico posterior, o pensamento de Ibn Gabirol chegou até nossos dias graças

⁽⁸⁾ Excomunhão. Alguns autores não mencionam o *Herem*. Esta informação está conforme José María Millás Vallicrosa, *Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo*, Edición Facsímil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993. p. XV, e María José Cano, *Ibn Gabirol, Poesía Religiosa*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992, p. 35.

⁽⁹⁾ publicado no mês de Nisan (março/abril) de 1045.

⁽¹⁰⁾ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, vol 3. Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1949, p. 268.

⁽¹¹⁾ Ángel Sáenz-Badillos, *El Alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba, Ediciones El Almendro, 1992, p. 9.

à filosofia escolástica cristã¹², e seu nome foi praticamente aceito como autor cristão até meados do século XIX. As notícias que tínhamos de sua filosofia foram as que chegaram dos diversos autores latinos medievais, os quais desenvolveram seus trabalhos sob os ecos das idéias de Avicébron. Seus escritos são geralmente citados como *Fons Vitae*, ou *Fons Sapientiae* e *De Librum Singularem de Verbo Dei Agente Omnia*. Este último possivelmente seria o *Tratado sobre a Vontade* que ele nos promete no final do *Fons Vitae*, ao qual, contudo, jamais tivemos acesso. Como destas obras não se teve notícia até meados do século XIX, supôs-se que o autor seria algum muçulmano converso, talvez um espanhol de origem islâmica que vivera e escrevera durante o tempo em que floresceram os filósofos de expressão árabe, Ibn Badja (Avempace), Ibn Rushd (Averróis) e Ibn Tufail¹³.

Ainda que desconhecemos sua real origem religiosa, diversos autores cristãos utilizaram amplamente sua obra e absorveram o seu pensamento, o qual deixou marcas profundas, tanto entre os que o condenaram quanto entre aqueles que o acolheram. Entre os adversários, contamos com grandes nomes que dedicaram longas passagens à refutação de Avicébron. Por exemplo, Alberto Magno¹⁴ denuncia em *De intellectu et intelligibili* a filosofia de Avicébron como “odiosa” e “repugnante”. Tomás de Aquino dedica-se longamente à refutação da obra de Ibn Gabirol, retornando umas quinze vezes¹⁵,

⁽¹²⁾ Conhecemos o seu pensamento filosófico por meio de duas traduções que permaneceram: a primeira é a *Fons Vitae* latina, que seria supostamente uma tradução completa e fiel do original, confeccionada por Juan Hispano e Domingo González (Gundissalino). A outra via que serviu à circulação do livro foi uma compacta tradução hebraica denominada Mekhor Hayim, realizada por Shem Tov Falaquera. Nesta edição, a estrutura de apresentação em forma de diálogos entre discípulo e mestre foi modificada. As perguntas, presentes na versão latina, foram removidas, sendo preservada apenas a explicação concisa do mestre. Somente os trechos que continham as idéias fundamentais foram traduzidos.

⁽¹³⁾ Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et, Arabe*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1927, p.153.

⁽¹⁴⁾ Ver De Libera, *A Filosofia Medieval*, São Paulo, Edições Loyola, 1998. p. 203.

⁽¹⁵⁾ Em *De Ente et Essentia, De spiritualibus creaturis, De substantiis separatis, Quodlibeta*, etc. Ver Fernand Brunner, *Platonisme et Aristotelisme, La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas D'Aquin*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1965, p. 36.

em seus escritos, às questões das quais veementemente discordou¹⁶.

Em contraposição a esses eminentes detratores, as concepções de Ibn Gabirol contaram com defensores não menos brilhantes entre os grandes expoentes do pensamento cristão, os quais adotaram algumas de suas principais idéias, especialmente os franciscanos. "A escola franciscana posterior admitiu com entusiasmo nosso autor, especialmente no que se refere ao voluntarismo cósmico e divino e ao hilemorfismo aplicável a todos os seres."¹⁷ Além de ser notada fortemente nos próprios tradutores do *Fons Vitae*, a influência de Ibn Gabirol ainda é extremamente significativa em Guilherme de Auvergne, que da seguinte maneira justifica sua admiração:

O teólogo Avicbron, entretanto, um árabe no nome e na pluma, ao que parece, claramente compreendeu isso, dado que menciona expressamente em seu livro que denominou Fonte da Sabedoria, e escreveu um outro livro sobre a palavra de Deus, criador de tudo. Por esta razão eu acredito que ele tenha sido um cristão, já que está claro, pelas descrições históricas, que o reino todo dos árabes esteve, há não muito tempo, submetido à religião cristã.¹⁸

As doutrinas de Ibn Gabirol, expostas no *Fons Vitae* passaram por autores medievais, tais como Alexandre de Hales, Duns Scott e São

⁽¹⁶⁾ A crítica do Doutor Angélico gira em torno de três questões fundamentais: a primeira é a noção de hilemorfismo universal que, segundo Santo Tomás, Ibn Gabirol teria sido o primeiro a defender. Tomás de Aquino critica este conceito sobretudo nos tratados *De substantiis separatis* e *De spiritualibus creaturis*; a segunda questão destacada é a da pluralidade de formas em um mesmo indivíduo, doutrina a propósito da qual o filósofo cristão cita à vontade o autor do *Fons Vitae*; e por último, enfatiza também a questão da passividade dos corpos. Ver BRUNNER, Fernand, *Platonisme et Aristotelisme, La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas D'Aquin*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1965. pp. 35-36.

⁽¹⁷⁾ LOMBA FUENTES, J. comentário à sua tradução de *La corrección de los caracteres*. In Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990, p. 35.

⁽¹⁸⁾ AUVERGNE, Guilherme de, *The Universe of Creatures*, trad. Roland J. Teske, Milwaukee, Marquette University Press, 1998. p. 90.

Boaventura, entre outros. Mais tarde, influenciaram a obra de David de Dinant que, numa leitura muito particular, recolhida por Leão Hebreu (*Yehudá Abravanel*), chegou não só até a Renascença, com Giordano Bruno, mas também até Espinosa, “tendo sido interpretado, por cada um deles, num sentido diferente”.¹⁹

A PROPOSTA ÉTICA DE IBN GABIROL

O mais importante texto referente à ética de Ibn Gabirol do qual dispomos é o opúsculo concebido em árabe sob o título *Kitâb islâh al-akhlâq*. Traduzida para o hebraico sob o nome *Tiqqun midot ha-nefesh* em 1167 por Yehudá Ibn Tibbon, recebeu três edições. Trata-se de um livro de ética, do qual existem traduções intituladas *A Correção dos Caracteres* ou *Retificação da Conduta*, apesar de ter sido também citado como *Das Qualidades da Alma*. Escrita em 1045, ano em que Ibn Gabirol abandonaria a cidade de Zaragoza, é uma obra de psico-fisiologia e de ética, considerada a primeira neste gênero no Ocidente, tanto judeu, como cristão ou islâmico²⁰. Talvez por seu estilo claro, popular e acessível, essa obra foi aceita no mundo judaico, tendo sido editada diversas vezes. Mais do que um tratado filosófico é um manual prático de educação, baseado nos ensinamentos provenientes da clássica teoria dos humores que remonta a Hipócrates e Galeno, tendo sido transmitida, provavelmente, por Isaac Israeli²¹ ou pela produção médica islâmica, mas que, no texto de Gabirol aparece subordinada às finalidades éticas.

A grande originalidade apresentada por Gabirol no campo da ética reside exatamente na construção de seu texto baseado no modelo

⁽¹⁹⁾ LOMBA FUENTES, Joaquín Lomba Fuentes, *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990, p. 35.

⁽²⁰⁾ LOMBA FUENTES, Joaquín, Introducción a *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990, p. 11.

⁽²¹⁾ Apesar desse fato, o nome de Isaac Israeli não é mencionado no texto de Gabirol. Por essa razão, acreditamos que esta não foi a linha de transmissão destes conhecimentos para os judeus de Al-Andalus.

científico da época, que faz com que sua obra se distinga de outros tratados similares de seu tempo. Ele afirma seu ponto de partida racional independentemente da fé, da religião, e do material referente à moral e à jurisprudência desenvolvido no seio do judaísmo até então. Conforme Graetz,

É notável pelo espírito peculiar que a perpassa e pela íntima relação com os mestres da filosofia demonstrada por este jovem. Ao lado dos ditos das Escrituras e das sentenças éticas do Talmud, Gabirol coloca os ditos favoritos do “divino Sócrates”, de seu discípulo Platão, de Aristóteles, dos filósofos árabes e mais especificamente aqueles de um filósofo judeu, Alkuti (talvez Chepez Alkuti). É surpreendente como tão jovem escritor pode ter uma percepção tão profunda das condições da alma humana e dos assuntos mundanos.²²

Entre os autores judaicos, essa produção ética irá influenciar pensadores posteriores como Bahya Ibn Paquda em sua obra magistral *Os Deveres dos Corações*, o apologeta Yehudá Ha-Levi, em *OKhuzari* e Yehudá Al-Harizi, especialmente em sua célebre obra *Tahkemoni*. No Islã, sua presença pode ser sentida em algumas passagens do *Regime do Solitário* de Ibn Badja²³.

Seu sistema de citações segue no sentido inverso daquele utilizado por toda a produção ética habitual até seus dias, inclusive por seu predecessor Saadia Al-Fayumi, posto que primeiro eram propostos os textos sagrados e a seguir surgia uma racionalização, muito mais a título de explicação. Gabirol parte da fisiologia e das doutrinas consideradas científicas, especialmente pela medicina da época, e discorre sobre elas utilizando citações bíblicas para justificá-las no decorrer de sua argumentação:

⁽²²⁾ GRAETZ, Heinrich, *History of the Jews*, vol 3. Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1949, p. 267.

⁽²³⁾ LOMBA FUENTES, Joaquín, *La corrección de los caracteres*, op. cit., p. 73, nota 41.

Registrei neste (livro) os argumentos racionais e demonstrações que nos ocorreram, além de aduzir, tanto quanto pudemos, os versículos da Escritura. Não vi prejuízo algum em incluir depois (destes últimos), uns poucos ditos dispersos da Sabedoria²⁴.

Antes de mergulhar diretamente no estudo das qualidades da alma, Gabirol esboça no preâmbulo do livro uma breve antropologia. Nesta introdução discorre sobre o homem e sua composição, seu lugar na criação, suas semelhanças com os anjos, e o lugar privilegiado que a humanidade ocupa na criação. Partindo da afirmação do homem enquanto microcosmo, afirma que os homens são compostos tanto de elementos brutos quanto de qualidades provenientes dos estratos mais altos da criação, compartilhando com os anjos as qualidades espirituais e divinas: “dizemos que o (que há) de mais sólido a reconhecer, é que (o homem) é a mais excelsa das criaturas, que compartilha este estado com os anjos (no sentido) de falar e pensar²⁵. Essas duas qualidades são divinas e espirituais”²⁶. Ibn Gabirol situa assim, a alma racional acima da corruptibilidade que atinge os estratos inferiores da alma humana. A alma racional é, para ele, “substancial, sábia, imortal, não se corrompe”²⁷.

Para Ibn Gabirol, os homens não são todos iguais, mantendo diferenças em razão do próprio desígnio de Deus e dos influxos astrais, mas especialmente, essas diferenças dependem do modo como cada um molda o que leva dentro de si, o modo como cada um trabalha as suas próprias características: “Sabemos que, por vezes, um homem pode ser superior a outro. Mais ainda, (sabemos) que um homem pode ser igual a muitos outros, ao possuir uma e a mesma compleição e constituição”²⁸. Mas, apesar das diferenças e semelhanças naturais,

⁽²⁴⁾ IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol*. Op. cit., p. 77.

⁽²⁵⁾ Por falar e pensar, Ibn Gabirol refere-se às qualidades da alma racional. No texto hebraico da *Fonte da Vida* a alma racional é referida como “alma falante”.

⁽²⁶⁾ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, op. cit., p. 60.

⁽²⁷⁾ Idem, p. 60.

⁽²⁸⁾ Idem, p. 60.

mantém de modo bem forte, a liberdade humana que, garante, através dos esforços envidados no sentido da correção e sabedoria, o ingresso no “grupo dos perfeitos”. Esse é o objetivo deste pequeno livro, dado que “desse modo, convirá que tenha cuidado com suas qualidades de caráter, de modo que estejam bem compostas, e que não empregue seus sentidos se não for naquilo que lhe parece ser necessário”²⁹.

O homem foi criado por Deus, composto pelos quatro elementos (fogo, ar, terra, ar e água) e com as quatro qualidades cósmicas (quente seco, frio e úmido). Além disso, é dotado dos cinco sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato). A cada um desses sentidos correspondem qualidades ou características que, de acordo com os humores básicos, compõem a base dos vinte tipos descritos na obra, apresentados a seguir. Assim, são designados a cada sentido, a cada elemento, a cada qualidade e a cada humor características ou qualidades inatas. Estas qualidades e seus correspondentes derivados constituem o material sobre o qual a razão e a liberdade devem trabalhar para que gerem uma amálgama harmônica que sirva de veículo para a posterior escalada que apresenta no restante de sua obra, em especial n’ *A Fonte da Vida*. Distribuindo seu livro em cinco partes dedicadas aos cinco sentidos, dividirá cada uma delas em quatro capítulos, relativos estes às características específicas. Aqui apresentaremos um breve resumo do que apresenta acerca das características fundamentais do homem.

AS CARACTERÍSTICAS

No seu primeiro capítulo, Ibn Gabirol trata do orgulho. Esta característica prevalece, sobretudo, nos humores amarelos cálidos, posto que é próprio da bÍlis amarela que o produza. Aponta como ramificações deste caráter a vaidade e a jactância, que são desdobramentos negativos de uma característica natural, aos quais as personalidades se apegam, fazendo delas sua marca principal. “Assim

⁽²⁹⁾ Idem, p. 61.

sendo as coisas, convém que tomemos bastante cuidado em como conseguir com astúcia o exercício desta característica, em seu sentido reto e evitar (sua utilização) fora de lugar, recordando as coisas abomináveis que resultam quando se é culpado³⁰. Para tanto, sugere que o homem reflita sobre o início de seu ser e sobre a morte e transitoriedade da vida.

Quando o homem percebe que todos os seres são mutáveis e que, sobretudo, sua própria existência se modifica e seu corpo desaparece, então, o caráter anímico orgulhoso que tinha diante da vida se converte em humilde e arrependido diante da morte. E quando este argumento racional e da tradição se impõe, é necessário que o homem sábio deseje, por si mesmo, afastar-se de escolher este caráter, posto que é reprovável e não há benefício algum de seu seguimento em circunstância alguma.³¹

Por outro lado, entende esta característica como parte necessária da constituição da alma humana. O problema reside em exercitá-la além do necessário e de maneira incorreta.

Seu segundo capítulo versa acerca da humildade, a segunda das características associadas à visão. Ibn Gabirol afirma que esta característica está mais próxima da virtude que a precedente, sendo um estado precioso e faz perfeitas e completas as boas qualidades daquele que o atinge. Mas, ainda que seja a mais nobre das qualidades, Ibn Gabirol adverte que não é sempre que esta característica deve ser utilizada, dado que humilhar-se diante do malvado não é a coisa certa a fazer:

Quanto à opinião de se há que abandonar este caráter, o homem não deve humilhar a si mesmo diante do malvado. Sobre isso diz (o livro): “Manancial turvo, fonte corrompida é o inocente que fraqueja diante do culpado” (Provérbios 25,26). Costumava-se comentar a respeito disso: O que

⁽³⁰⁾ Idem, p. 81.

⁽³¹⁾ Idem, p. 82.

mais merece a compaixão é o sábio que se perde entre os igno-rantes”. E uma das sentenças de Luqmán³² é: “O homem nobre quando abandona (o mundo) faz-se humilde e o humilde quando o abandona se engrandece”. E no livro de Al-Quti: “Sê humilde sem rebaixar-te vilmente e com dignidade, mas sem ser arrogante”³³.

Assim, a humildade, ainda que característica elogiável por natureza, não é boa por si em todas as circunstâncias e tampouco pode ser utilizada indiscriminadamente de modo exagerado, pois há certas circunstâncias nas quais é a última qualidade a ser usada corretamente. Ibn Gabirol tampouco estimula o uso da humildade com relação a autoridades, mas, pelo contrário, instiga a humilhar-se perante o justo e o sábio, mas também a não se perder entre os ignorantes ou compactuar com os cruéis.

Em seu terceiro capítulo, sobre a modéstia e a sensatez³⁴, inicia por relatar as relações entre esta característica e a inteligência – fazendo uma apologia da razão:

Perguntou-se a um sábio que era a inteligência e este respondeu que era a sensatez. Perguntou-se-lhe em que consistia a sensatez e respondeu que era a inteligência. Assim, pois, esta característica, embora coincida com a idéia de humildade e se ajuste a ela, é mais nobre, posto que é companheira da inteligência.³⁵

⁽³²⁾ Note-se o comentário atribuído a Luqmán inserido logo em seguida das máximas e provérbios das Escrituras e antes do muito citado livro de Al-Quti, do qual infelizmente não temos notícias. Luqmán é mítico fabulista árabe, freqüentemente citado no Corão e na literatura muçulmana.

⁽³³⁾ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 86.

⁽³⁴⁾ Característica citada no quadro sob o nome de pudor, seguindo o quadro impresso no livro de Lomba Fuentes. Neste capítulo, especificamente, Lomba Fuentes traduz o termo por “cordura”. Na realidade, trata-se do termo árabe *hilm*, disso derivando a dificuldade de tradução. A palavra aceita os significados de benevolência, indulgência, compreensão, juízo, etc. Neste comentário, preferimos o termo “sensatez”.

⁽³⁵⁾ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 87.

Para Ibn Gabirol existe uma identificação desta característica com o bom funcionamento da razão, sendo esta uma dos mais importante e nobres, no sentido de que, na sua ausência, não se pode chegar ao conhecimento – razão de existência da alma.

Pela razão o homem consegue os benefícios das ciências, chega ao conhecimento das verdades das coisas, consegue reconhecer a unidade de seu Senhor e alcança uma grande semelhança com a maneira de ser dos anjos (...).

Por conseguinte, em sendo assim as coisas, convém que o homem se entregue com todo interesse a gravar em si mesmo essa característica de tão admirável e grandiosa maneira de ser. Deve preferir-lo a todas as suas outras qualidades naturais e dar-lhe maior valor que a todas as demais características, posto que através dela chegará a muitas virtudes, ocultando-se todos os vícios.³⁶

O quarto capítulo refere-se à falta de vergonha, característica que faz daquele que a possui prevalecendo sobre as demais qualidades “abominável ante os olhos de Deus”³⁷. Esta característica, entendida aqui também enquanto insolência, está intimamente ligada à soberba e à presunção. Aquele que se entrega à falta de vergonha atua com descaramento, e atrai para si a indignação e o fastio dos demais.

Por outro lado, Ibn Gabirol aponta que mesmo esta característica abominável, traz consigo um lado prático no qual pode ser de valia: a defesa da religião.

Mas, por vezes, a falta de vergonha é algo louvável, como quando se defende a religião, quando se manifesta (publicamente) o serviço (de Deus) e quando se diz a verdade. Mas, ao contrário, opor-se com ela aos santos e

⁽³⁶⁾ Idem, p. 87-8.

⁽³⁷⁾ Idem, p. 89.

profetas de Deus é abominável, como diz: “A filhos duros de rosto e de coração empedernido, te envio”^{38, 39}

A segunda parte do tratado compõe-se dos capítulos referentes ao sentido da audição, respectivamente, o amor, o ódio, a compaixão e a crueldade. O primeiro capítulo versa sobre o amor. Essa é uma das características desprezíveis⁴⁰ da alma humana, posto que o amor que aqui está indicado é aquele que se expressa como fonte das paixões e dos desejos: “É sabido que não chegam a ser perfeitas as virtudes dos sábios até que suas almas dominem suas paixões”⁴¹. Essa característica domina os ignorantes, na busca do prazer imediato, em detrimento do prazer verdadeiro que estes acreditam estar muito distante, mas que está muito perto. Só em suas mentes parece distante:

Quando esta característica se apodera da alma, os sentidos se tornam inúteis e o homem se torna inconsciente, porque (a estes prazeres) consagrou-se completamente. É como diz (o Livro) sobre estes: “Ai dos que chamam ao mal, bem, e ao bem mal” (Isaías, 5, 20). O dizer do sábio é: “Teu amor a algo te torna cego e surdo”.⁴²

Por outro lado, é essa mesma característica que proporciona a capacidade de amar a Deus. Desse modo, o homem deve entregar-se a ela no que diz respeito à submissão a Deus e às suas leis:

Assim, pois, convém que o homem se entregue a esse caráter, quer dizer, ao amor, (nos seguintes casos): no de Deus, Louvado Seja!, como está dito: “Amarás ao Senhor, Teu Deus”⁴³; na própria alma, como diz: “Amava-o como

⁽³⁸⁾ Ezequiel 2,4 “Os filhos são insolentes e de coração empedernido. Envio-te a eles para que lhes digas: Assim diz o senhor Yahweh.” Tradução utilizada: Bíblia de Jerusalém.

⁽³⁹⁾ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 91.

⁽⁴⁰⁾ *Idem*, p. 93.

⁽⁴¹⁾ *Ibidem*.

⁽⁴²⁾ *Idem*, p. 95.

⁽⁴³⁾ Deuteronômio, 11,1.

a si mesmo⁴⁴; no dos parentes, como está escrito: “Como Jacob já amasse a Raquel⁴⁵; no dos filhos, segundo: “Israel amava a José⁴⁶; na própria pátria, como diz (o Livro): “Não irei senão a meu país, a meu lugar de origem⁴⁷ no dos irmãos, como disse David: “Jonathan, irmão meu, para mim tão grato⁴⁸; no da esposa, tal como diz: “Cerva querida, gazela formosa (que sempre te embriagam...⁴⁹” e no da sabedoria: “o que ama a sabedoria alegra o seu pai⁵⁰.⁵¹

O segundo capítulo versa sobre o ódio. A essa característica está ligada o tédio. E o ódio não é somente o caráter em si, de odiar as demais pessoas, mas o autor aponta que, quando se dirige um amor desmesurado às coisas que não são Deus, este amor se converte em seu oposto, um ódio extremo. Nessa passagem, atribui a Sócrates um ditado sobre o ódio:

Como disse o divino Sócrates a seus discípulos: “Presta atenção àqueles que seus corações odeiam, porque o coração humano é como um espelho”. E algo parecido disse o Sábio: “assim como o rosto é refletido na água, o homem (o é) em seu coração” (Provérbios, 27, 19). Assim são as almas. Mas a pior e mais persistente das inimizades é a inveja. Disse o poeta: “Tu podes curar qualquer forma de inimizade, salvo a que provém da inveja”.

No livro de Al-Quti: “O melhor que podes esperar de teus inimigos é que, se possível, converta-os ao teu amor”.⁵²

⁽⁴⁴⁾ | Samuel, 1, 26.

⁽⁴⁵⁾ Gênesis, 29, 18.

⁽⁴⁶⁾ Gênesis, 37, 3.

⁽⁴⁷⁾ Números, 10, 30.

⁽⁴⁸⁾ II Samuel, 1, 26.

⁽⁴⁹⁾ Provérbios, 5, 19.

⁽⁵⁰⁾ Provérbios, 29, 3.

⁽⁵¹⁾ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 94.

⁽⁵²⁾ Idem, p. 98

O terceiro capítulo versa sobre a compaixão e a clemência. Esta característica pertence ao modo de ser do Criador, figurando entre as treze qualidades⁵³ que se relacionam ao Senhor do Universo. É mais uma qualidade que não apresenta ação contrária, sendo considerada uma das mais nobres entre todas:

O homem inteligente deve ter o caráter da piedade e da clemência sempre presente e enraizado na alma. Disse o sábio: “A compaixão provém da nobreza e da fidelidade”. Sobre isso, o sábio Salomão, exortando à compaixão e à clemência: “Livra os que levam a matar (Não abandones aquele que está em perigo de morte)”. (Provérbios, 24, 11)⁵⁴

O quarto e último capítulo desta parte relacionada ao olfato versa acerca da crueldade. Sendo quase um contraponto ao anterior, esta característica não apresenta de modo algum efeitos positivos, “sendo horrendo em sua totalidade”⁵⁵.

A prova de que este caráter não ocorre senão naqueles que não são justos é o texto (seguinte): “O perverso tem um coração impiedoso”(Provérbios, 12, 10). Platão, autor de leis referentes à vingança disse: “Aquele que deseje vingar-se de seus inimigos, que aumente em si mesmo a nobreza”.⁵⁶

A terceira parte, referente ao sentido do olfato, tem seu início com o capítulo sobre a alegria. Essa característica, de acordo com Gabirol ocorre de modos diferentes nas pessoas. Há quem, pelo temperamento quente e úmido, apresente esta característica de forma natural. Há outros nos quais esta qualidade surge de modo acidental,

⁽⁵³⁾ Observar aqui as treze qualidades, citadas no texto do êxodo. Estas treze qualidades atravessaram toda a Tradição rabinica, tendo sido exaustivamente comentadas, até mesmo por Maimônides. Maimônides, Guia dos Perplexos, I, cap. 54. Provavelmente aqui Gabirol tenha se inspirado diretamente em Saadia, pelo qual nutre profunda admiração, que deriva estas treze qualidades diretamente do Amor.

⁽⁵⁴⁾ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 100.

⁽⁵⁵⁾ Idem, p. 101.

⁽⁵⁶⁾ Ibidem.

quando alcançam aquilo que desejam. Gabirol acredita particularmente que esta característica ocorre “sobretudo naqueles homens que têm a alma livre de sujeiras, puras, piedosas, sem mancha, que estão instaladas no reino celestial e que aspiram a coisas espirituais”⁵⁷. Como efeito contrário, adverte a que o riso não se torne falta de respeito.

Uma das coisas que Sócrates disse acerca da alegria é que: “aquilo que traz alegria, também traz tristeza. E na ética de Diógenes, afirma-se acerca da alegria: “A alegria é vida e nobreza para o coração, enquanto a aflição é opressão e ruína para o mesmo”⁵⁸.

Mais uma vez, insiste na localização destas características, afirmando que Galeno estava equivocado ao afirmar que a alegria seria uma característica da alma racional. A alegria, tal como as demais características descritas neste livro, pertence à alma animal: “Por esta razão, o homem (sábio) desejará que a alma animal se submeta à alma racional, quer dizer: que sua razão seja aquela que dirige sua natureza.”⁵⁹

O segundo capítulo desta terceira parte é dedicado à tristeza. A natureza desta característica é o frio e seco, na bÍlis negra e amarga, da qual nenhum homem é capaz de livrar-se definitivamente e, por vezes chega a atingir um grau tão extremo que é capaz de gerar doenças psíquicas. Aqui temos, como graus dessa tristeza a angústia e a depressão (melancolia). Esta característica está relacionada ao amor que o homem dirige ao mundo “da geração e da corrupção”⁶⁰, pois, ao perder aquelas coisas que tanto desejava e acreditava serem suas, abate-se por uma profunda tristeza. A cura consiste em afastar-se dos interesses mundanos e das ocupações fúteis e aproximar-se das ciências morais e das leis religiosas.

Este é um dos mais extensos capítulos da obra e equipara o sofrimento ao qual está exposto o homem à corrupção, portanto ao ser:

⁽⁵⁷⁾ Idem, p. 103.

⁽⁵⁸⁾ Idem, p. 104.

⁽⁵⁹⁾ Idem, p.103-4.

⁽⁶⁰⁾ Idem, p. 105.

Sabemos, além do mais, que se imaginarmos em nosso interior que nenhuma desgraça pode nos alcançar, é como se quiséssemos não ter existido em absoluto. E isso porque as desgraças são próprias da corruptibilidade das coisas mundanas. Se assim não fosse, não haveria ser. Em conseqüência, se queremos que não existam desgraças, é como se quiséssemos que não existisse ser (algum) pois o ser é (parte) da natureza e a corrupção também é parte dessa mesma natureza. Portanto, se quisermos que não (seja a corrupção e as desgraças parte da) natureza, queremos uma impossibilidade e, quem deseja uma impossibilidade, seu desejo será negado e aquele ao qual é negado seu desejo é um desgraçado.⁶¹

Desse modo, para Ibn Gabirol, a tristeza é uma característica natural, da qual nenhum de nós pode fugir ou deixar de possuir em sua constituição. Mas seu exagero que é aquilo que torna o homem um desgraçado ou angustiado é muito mais uma opção humana do que propriamente uma disposição natural. O homem cultiva esta característica através dos desejos impossíveis, para ao final, sentir-se um desgraçado. Pois, “não há o mínimo rastro de tristeza naqueles que têm as almas elevadas e aspirações nobres. Perguntou-se a Sócrates: Porque não vemos em ti nenhum vestígio de tristeza? E ele respondeu: Porque jamais possuí coisa alguma cuja perda me entristecesse.”⁶²

Em seu funcionamento normal, ou seja, enquanto uma qualidade natural presente no ser humano, a tristeza cumpre uma função de limpeza. Algumas impurezas da alma são expelidas através das lágrimas e do pranto.

O terceiro capítulo versa sobre a tranqüilidade, à qual faz tão somente elogios. É uma qualidade forte nos santos e naqueles que confiam em Deus. O quarto capítulo desta parte é sobre o arrependimento.

⁽⁶¹⁾ Idem, p. 106.

⁽⁶²⁾ Idem, p. 107.

Nesse ponto cita Saadia: “Assim o explica nosso mestre Saadia al-Fayumi, Deus esteja satisfeito com ele. Disse um homem santo: Aquele que se arrepende dos pecados passados, é como se não tivesse pecado.”⁶³ Mas, adverte para que o que deve ser buscado é não precisar do arrependimento, evitando colocar-se em situações que o levem a ter de arrepender-se depois.

Ainda que isso não esteja nas mãos dos homens, quer dizer, o dominar a si mesmo, escolhendo as próprias características, no entanto, de acordo com isso, pode desejar ir progredindo pouco a pouco dos modos de conduta baixos até os elevados e das características vis em direção a outras mais excelsas. Este é o ápice da felicidade: que o homem seja capaz de refrear a própria alma, dominá-la e fazê-la caminhar pelos bons costumes. Aquele cuja natureza obedece à razão, faz de si senhor (de tudo). Seu mérito se torna excelente e útil e seus atos são louvados.⁶⁴

Passa então para a quarta parte, cujo primeiro tema é a ira. Sobre esta característica, afirma ser uma das potências⁶⁵ da alma animal, ainda que, por analogia, tenha sido considerado como qualquer das outras qualidades. Conforme a tônica que perpassa o conjunto da obra, essa qualidade apresenta um lado benéfico associado ao seu aspecto negativo. Citando Galeno, afirma: “Aquele que usa a ira com reflexão, mostra dignidade e aquele que a exercita irrefletidamente, a estupidez”⁶⁶.

Classifica assim a alma irascível em quatro graus: 1) o primeiro é aquele que tão rapidamente quanto se encoleriza, apazigua os ânimos. Este apresenta uma situação equilibrada e advém, na maior parte das vezes, do homem que apresenta o humor da bÍlis amarela. 2) o segundo é aquele que é lento em encolerizar-se e lento em apaziguar-

⁶³ Idem, p. 111.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Neste livro não explicita a diferença entre as características e as potências.

⁶⁶ IBN GABIROL, *La Corrección de los Caracteres*, p. 113.

-se. Também designa uma situação equilibrada. 3) o terceiro é aquele que se encoleriza com rapidez, mas tarda em acalmar os ânimos. Este encontra-se num estado reprovável, pois afasta-se do justo meio. 4) e o último é precisamente o inverso: aquele que tarda em encolerizar-se e se acalma rapidamente. Este é o caso dos homens virtuosos. Assim, o homem virtuoso não deve encolerizar-se em excesso.

O segundo tema abordado é a complacência. É um caráter elogiável, do qual deriva a satisfação. Dessa característica derivam algumas ramificações, tais como: saber desculpar os demais e perdoar suas falhas e faltas. O terceiro tema é a inveja. É uma característica que apresenta parentescos com a ira. Se esta característica predomina sobre as outras qualidades naturais, é reprovável.

O quarto tema é a vitalidade. Esta pertence ao humor da bÍlis amarela e é freqüente em almas penetrantes e nobres. "No mundo da geração e da corrupção o homem deve agir com vitalidade em busca das ciências, assim como do bom serviço (de Deus) na fé e encontrar assim a maneira de se autogovernar para alcançar o mundo da razão"⁶⁷. Por outro lado, em direção às paixões, aos desejos mundanos e à ira, essa característica é perniciosa, devendo ser controlada. O excesso de vitalidade conduz à precipitação, que não deve ser utilizada nos assuntos que exigem seriedade. "A beleza do estado de vitalidade está em que (este) reside na capacidade da alma, não que apareça nas ações apressadas"⁶⁸.

A quinta e última parte do opúsculo é destinada às características relacionadas ao sentido do tato. Em seu primeiro capítulo discorre sobre a generosidade, que é uma qualidade louvável quando exercido com moderação, para que seu exagero não toque os limites da prodigalidade, mas que, ainda assim é preferível ao seu oposto, a avareza. Um dos pontos a respeito da generosidade é que aquele que a possui não tem necessidade de nada:

⁶⁷ Idem, p. 119.

⁶⁸ Idem, p. 120.

Uma das coisas que o homem deve saber é que, quando se encontra em situação próspera, sua generosidade não irá esgotar a abundância e que quando se encontra em situação de privação, sua escassez não o libertará disso.⁶⁹

O lado nefasto dessa qualidade, que já foi referido anteriormente, é a prodigalidade:

O lado mau desta característica é que o homem desperdice seus bens no que não é necessário e que os administre mal; por exemplo, aquele que os desperdiça para dedicar-se aos prazeres e para seguir seus desejos passionais⁷⁰.

O segundo capítulo aborda a qualidade oposta, ou seja, a avareza, que é uma qualidade censurável. “Dentre as múltiplas características censuráveis, não há outro mais forte que este”⁷¹. De acordo com o autor, o homem nobre deve afastar-se desta característica e não exercitá-la em circunstância alguma. O único aspecto interessante desta qualidade é que evita o desperdício e a prodigalidade, mas isso não deve ser excessivamente exercitado, posto que impediria que o homem escolhesse por fim, como guia de suas ações, a generosidade.

O terceiro capítulo versa sobre a coragem (valentia). Esta característica aparece nos homens nos quais “prevalece o sangue sobre os demais humores naturais, que possuem um coração grande, as veias cheias e os braços longos”⁷². Esta característica é louvável quando surge no homem como a força e a determinação para lutar contra o mal. Mas, quando não se encontra no justo meio, entre a coragem e a covardia, torna-se reprovável, induzindo à temeridade. Esta característica também deve ser encaminhada ao serviço de Deus.

O quarto e último capítulo dedica-se a discorrer sobre a covardia, à qual estão ligadas a preguiça, a ignomínia e a vileza .

⁶⁹ Idem, p.122.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Idem, p. 125.

⁷² Idem, p. 127.

Diz-se que esta característica é exercida sobre as demais características, normalmente por aqueles que desejam a tranqüilidade neste mundo. Mas, estes ignoram que a paz da alma só pode ser plenamente atingida depois de um cuidado tenaz e de uma execução exata dos assuntos, e depois de arranjar o que for necessário.

Além disso, esta característica engendra males físicos, doenças. Assim, esta qualidade se converte num hábito e o homem passa a ver todas as coisas como defeituosas e contrárias a ele, “sobretudo se o covarde tem um humor fleumático, além de uma idade avançada, com o que ambas coisas pesam sobre ele de maneira excessiva”⁷³.

Com esses vinte pequenos capítulos, Ibn Gabirol termina seu resumo das principais características da alma animal, que devem ser controladas e submetidas à razão, a fim de que a alma possa elevar-se ainda mais. Em suas conclusões, destaca que não se alongou demasiadamente nos capítulos e nas características, especialmente nos aspectos técnicos, resumindo com o objetivo de não parecer demasiadamente extenso ou aborrecido ao leitor:

Não vinculamos todas as características com cada uma das naturezas, nem com cada um dos sentidos, assim como tampouco relacionamos os sentidos com as naturezas, de modo que demonstrássemos claramente qual a localização no corpo de cada uma das características, assim como muitas outras coisas da ciência dos humores, da anatomia e da fisionomia. Pensei, entretanto em deixar tudo isso para um momento posterior, se Deus, Louvado seja, assim o quiser, pois é a Ele a quem há que pedir toda a ajuda.⁷⁴

Afirmar ter claro que sua tipologia não esgota as características da alma, mas as demais que podem ser aventadas podem ser

⁽⁷³⁾ Idem, p. 130.

⁽⁷⁴⁾ Idem, p. 131.

relacionadas com as aqui expostas e consideradas como variantes. E, ao final, defende a pertinência de seu livro contra eventuais críticas acerca de sua postura de que as características da alma devem ser corrigidas, tomando sua própria experiência como medida, da seguinte maneira:

Alguém pode opor-se a mim dizendo: “Não deves incitar as pessoas a corrigir suas características e a conscientizá-las de que devem embelezar sua educação, sem que isso se encontre (já antes) na natureza de tua (própria) alma, pois (desse modo) serás como aquele que recomendava a piedade e se esquecia de si mesmo”. Ao qual responderemos: “Toda vasilha verte aquilo que contém”. Que ignorante é aquele que deseja percorrer o mundo sem conhecer quanto mede uma *parasanga* que tenha de percorrer! Não mencionamos nenhuma virtude que não tenhamos imitado. Nem louvamos nenhuma característica até que não tenhamos nos acostumado de modo natural a ele. Aquele que se adorna com o que não possui, as tentações se encarregarão de por a descoberto o que pretendia possuir.⁷⁵

Finalizando, louva a Deus e, de alguma forma também à razão, quando afirma que “devo dar graças àquele que outorga graciosamente a razão”⁷⁶. Depois dos louvores e de uma citação do salmo 109, finaliza seu texto com a frase: Louvado seja Deus, Senhor do Universo, frase historicamente relacionada ao Islam, tanto que figura na abertura do Corão.

CONCLUSÕES

“Não há característica reprovável que não contenha algum benefício em certas

⁽⁷⁵⁾ Idem, p. 132.

⁽⁷⁶⁾ Ibidem, p. 132.

*ocasiões, assim como não há característica louvável que não apresente algo de mau em muitos momentos*¹⁷⁷

A originalidade fundamental de Ibn Gabirol nesta obra consiste na aplicação da teoria clássica dos humores às questões éticas. Se partirmos de seu pressuposto, de que estas características nada têm a ver com a alma racional, situando-se na parcela animal da alma, observaremos que é uma conclusão bastante lógica. Devido à naturalização da ética, devemos levar em conta os “remédios” naturais para a retificação da conduta. A má conduta moral, assim como o mal em si, não tem sua origem na criação da matéria, no pecado original, ou em qualquer falha estrutural, seja humana ou divina. O “mal” não é substância ou qualquer coisa por si mesmo; para Ibn Gabirol, o mal é tão somente a incapacidade da razão em subordinar e comandar as qualidades naturais humanas, provenientes da parcela animal da qual todos nós dispomos na alma, através da liberdade que também nos foi concedida na criação. Assim, as características naturais da alma animal não são nem boas nem más, nem qualidades nem defeitos, nem virtudes nem pecados, mas tão somente características que, se forem subordinadas à razão, a qual está em plena concordância com os desígnios de Deus para a humanidade, tornar-se-ão mais sutis e bem utilizadas. Caso sejam deixadas à mercê dos caprichos do desejo e paixões inferiores, tornam-se mal utilizadas e perniciosas, portanto, contrárias aos desígnios de Deus.

Assim, a educação merece uma atenção especial e desempenha um papel fundamental no processo de formação do homem justo e virtuoso. Em sendo as características apontadas atributos da alma animal, o que resta à alma racional é o livre-arbítrio, exercido através da própria razão. A correção das qualidades animais, obtida através da retificação da conduta e sua conseqüente subordinação

¹⁷⁷ Idem, p. 113.

à razão e aos desígnios de Deus caminha em direção ao objetivo maior do homem, sua causa final, expressa n' *A Fonte da Vida* como sendo o conhecimento.

BIBLIOGRAFIA

AUVERGNE, William. **The Universe of Creatures**. Trad. Roland J. Teske, Milwaukee: Marquette University Press, 1998.

BRUNNER, Fernand. **Platonisme et Aristotelisme**. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas D'Aquin. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1965.

CANO, María José. **Ibn Gabirol, Poesía Religiosa**. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GRAETZ, Heinrich. **History of the Jews**. Vol 3. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1949.

IBNEZRA, Moshé. **Kitâb al-muhadarah wa-l-mudakara**. Traducción y edición Montserrat ABUMALHAM. Madrid: CSIC 1976.

IBNGABIROL, Salomon. **La Corrección de los Caracteres**. Introdução, tradução e notas, Joaquín LOMBA FUENTES .

MILLÁS VALLICROSA, José María. **Selomo Ibn Gabirol Como Poeta y Filósofo**. Edición Facsímil. Estudio Preliminar María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.

MUNK, Salomon. **Mélanges de Philosophie Juïve et, Arabe**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel. **El Alma lastimada: Ibn Gabirol**. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992.

Kitâb Tabaqât al-umam, Libro de las categorías de las
Madrid: Editorial Trotta, 2000.

A TAREFA POSITIVA DA ÉTICA TRACTARIANA¹

Janyne SATTLER²

RESUMO

Como pensar numa tarefa positiva para a ética e para a filosofia dentro do espírito negativo, destrutivo e auto-implosivo do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein? Como sequer pensar numa filosofia e numa ética que permaneçam para além do seu silêncio imposto? O objetivo deste artigo é, justamente, propor a possibilidade dessa positividade e de uma tarefa pedagógica que passe pela compreensão da filosofia como meio para uma visão correta do mundo, a qual seria uma visão desde a moralidade e que é a perspectiva da vontade no mundo amplo do indivíduo feliz.

Palavras-chave: Wittgenstein, ética, visão de mundo.

THE POSITIVE TASK OF TRACTARIAN ETHICS

ABSTRACT

How to think a positive task to ethics and philosophy in the context of the negative, destructive and self-imploding spirit of Ludwig

⁽¹⁾ Este trabalho é resultado das pesquisas realizadas pelo Programa de Iniciação Científica com o apoio do CNPq sob orientação do professor Dr. Darlei Dall'Agnol.

⁽²⁾ Mestranda em Filosofia na área de Ética e Filosofia Política pela UFSC.

Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus? How even to think philosophy and ethics after his imposed silence? This article proposes the possibility of this positivity and of a pedagogical task which passes through the understanding of philosophy as a means for a correct view of the world, which would be the view of this morality, the perspective of will in the broad world of happy individual.

Keywords: *Wittgenstein, ethics, world view.*

I

O que precisa ser posto de início, é que o que o *Tractatus* está exigindo para a filosofia e para a ética não é um silêncio tão absoluto que exija de nós um mutismo em relação a todas as coisas e que se estenda para além do calar doutrinário e de fundamentação sobre o falar cotidiano e ordinário, incluídos neste os próprios juízos morais. O que a principal distinção da obra realiza – a distinção entre dizer e mostrar – é a separação entre expressões factuais e científicas de um lado e expressões que não devem visar a uma pretensão de verdade de outro, colocando no domínio do mostrável todas as proposições que não cumprem as condições de dizibilidade e que não podem ser verdadeiras ou falsas. Mas isto não quer dizer que o que já não é dizível, nestes termos, não possa ser expresso de alguma forma, ou que fique numa exclusão desvalorizada, de menor importância. Não há uma hierarquização entre proposições e pseudo-proposições, nem a pretensão de um cientificismo. Ainda que a visão do *Tractatus* sobre o que pode ser dito com sentido seja muito menos generosa do que em sua obra posterior, o que fica para o domínio do mostrável pode ter uma função ainda mais necessária para a vida, de um ponto de vista moral, do que tem o domínio do dizível. E será a partir disso, que é o que mais importa

para Wittgenstein³, que a filosofia e a ética, pensadas como atividades, poderão ser positivas. O que, por sua vez, é negativo quanto à concepção de filosofia do *Tractatus*⁴ é a consequência de não se poder mais fazer filosofia como até então era entendida – como ainda se faz, diga-se de passagem – e de não restar mais teoria alguma sobre coisa alguma: tudo torna-se contra-senso e é posto para fora dos limites do dizível. É esta restrição da tarefa filosófica ao âmbito da análise de proposições que é sua parte negativa: pela análise da linguagem, mostrar que as proposições da filosofia são sempre e só contra-sensos, nada dizem, não restando aí senão o desfazer daquilo que pretende dizer o que já se mostra.

Agora, é justamente desde a tarefa negativa de análise, que destrói a filosofia e que expõe os contra-sensos como aquilo que diz o que já se mostra, que resulta sua contraparte positiva, profundamente ligada à ética. O que se pretende mostrar aqui, é que esta tarefa negativa da filosofia é imprescindível a qualquer possibilidade de uma sua tarefa positiva e ética, porque é desde a análise da linguagem que temos a compreensão de que esta linguagem está sendo muito mal empregada; a compreensão de que nossos problemas filosóficos, ao se desmembrarem pela análise, são apenas más formações lingüísticas e não verdadeiros problemas; compreensão lógica, com profundas implicações éticas, de se perceber que, no fundo, nunca houve tais problemas. Neste sentido, embora o aforismo 6.53 – o qual trataremos mais adiante – seja o mais importante do ponto de vista de nossa

⁽³⁾ Podemos buscar apoio para esta maior importância nas observações de Engelmann quanto às diferenças que separam o *Tractatus* do positivismo, ao dizer que “o positivismo sustenta – e esta é sua essência – que aquilo que podemos falar é tudo o que importa na vida. Enquanto que Wittgenstein crê ardentemente que tudo aquilo que realmente importa na vida humana é precisamente aquilo sobre o que, desde seu ponto de vista, devemos guardar silêncio.” (Apud DALL'AGNOL 1995 p. 177).

⁽⁴⁾ Mas, entenda-se: a oposição “positivo-negativo” está sendo tomada aqui apenas como recurso metodológico, sobre aquilo que o *Tractatus* limita e restringe e aquilo que pretende salvaguardar, e não como juízo de valor sobre utilidade-inutilidade de cada domínio.

questão pedagógica aqui, o aforismo seguinte, 6.54, é neste momento adequado para mostrar, nas palavras do próprio Wittgenstein e em relação à sua própria filosofia ainda extremamente impregnada de metafísica e pseudo-proposições, que é apenas a partir da purificação da filosofia sobre si que se pode começar a viver o mais felizmente possível, segundo uma boa vontade exercitada e aprendida ao revés daquela negatividade do expurgo primeiro. Daí, a prescrição do aforismo transcrito abaixo valer tanto para as “outras” filosofias, quanto para a filosofia do próprio *Tractatus*:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (6.54).

A purificação e o silêncio postos sozinhos e como via única, chegam ao fim de si mesmos esvaziados e inférteis. Se a tarefa filosófica ordenada no último aforismo do *Tractatus*, a do calar-se, não possibilitar uma “terapia” para o viver e o sentir da experiência ética, então ela nada mais faz do que esvaziar os sujeitos e deixá-los à mercê de um niilismo ou de um pessimismo (se é que mesmo isso seria possível neste vazio), ou de uma anulação completa da vontade e da vida. É certo que há discordâncias quanto ao uso do termo “terapia” aplicado à primeira obra de Wittgenstein. Aqui, porém, concordamos com as idéias das novas leituras que têm sido feitas por autores como James Conant e Cora Diamond⁵, os quais insistem numa continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* exatamente pela terapia ética que há em suas tarefas filosóficas. No que podemos, no entanto, discordar, é no modo como esta terapia se realiza em uma e outra obra e na proposta de se considerar o *Tractatus* como completamente absurdo, no sentido

⁽⁵⁾ CRARY, A. & Rupert, R (eds.). The new Wittgenstein. London: Routledge, 2000.

da expressão “*piggly wiggle tiggly*.” O que esta terapia realiza não passa pelo reconhecimento do absurdo e do sem sentido como um mero balbuciar ou rosnar ou gargarejar que não deixa ver mais nada – ainda que fosse como exemplo de um absurdo que não se deve repetir em filosofia –, mas naquele reconhecimento dito acima, que implica uma compreensão muito mais profunda dos limites da linguagem e da nossa teimosia de intentar contra eles, ou seja, no reconhecimento dos *contra-sensos* (e não dos *absurdos*), que nos dão a parte do inefável em tudo o que ele tem de ético, estético, lógico, religioso e que nos possibilita uma vida feliz a partir da visão correta do mundo.

Agora, para compreendermos o que Wittgenstein está então propondo como uma visão correta do mundo, devemos nos concentrar, primeiramente, em suas concepções éticas mais fundamentais: a vontade portadora do bem e do mal como limite do mundo e as ações encerrando uma virtude nelas mesmas, a vida feliz como a problemática e como vivida *sub specie aeterni*. Todas concepções que carregam um forte significado estoíco. Daí a felicidade que se almeja ao se poder ver o mundo corretamente, não ser uma felicidade entusiástica, que viva de êxtases, mas uma verdadeira tranqüilidade da alma. Tratemos melhor cada um destes pontos, antes de voltarmos à conclusão expressa no aforismo acima e de mostrarmos suas implicações quanto à possibilidade de ensino que encerra em si.

VONTADE E AÇÕES

Talvez o mais árduo à compreensão da vontade no *Tractatus*, seja nossa tendência a a considerarmos fenomenal e psicologicamente, e não exatamente como quer Wittgenstein que a compreendamos: como limite do mundo (6.43). Esta vontade, que não se situa nem no mundo dos fatos – e daí nada poderemos *dizer* dela no sentido de estabelecermos por deliberações quaisquer critérios para as ações que dela resultam – nem fora do mundo, mas que se põe como limite é o próprio sujeito volitivo, portador do bem e do mal. Ou seja, ser a vontade

um limite, significa que não pode alterar o mundo mesmo, seus fatos e suas casualidades (6.43); mas que também não pode trazer os motivos das ações de nenhum tipo de transcendência; e que, “*portadora do que é ético*” (6.423), só pode ser dita uma má vontade ou uma boa vontade em relação às ações, alterando a si mesma ou os limites do mundo.

Este é o motivo de se dizer, no aforismo 6.422, que a recompensa ou a punição de uma ação não podem se dar no mundo dos fatos, mas que devem estar na própria ação: a ação realizada segundo a boa vontade como limite do mundo, traz em si mesma uma “espécie de consequência” – já que não podemos falar de “consequência” em sentido estrito – que é a felicidade de quem age. Formalmente, portanto, a boa vontade é já a felicidade que, ao alterar seus limites, faz do mundo “*um outro mundo*”, aquele visto com bons olhos, mais amplo do que o mundo do infeliz. Porque, claro, alterando-se a vontade a si mesma, “*o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.*” (6.43).

Se não compreendermos a vontade neste sentido e tentarmos tratá-la como fenômeno psicológico, facilmente emergirão acusações de conformismo à ética tractariana, ainda da mesma maneira com que se acusa o estoicismo quando de uma leitura superficial, a qual não leva em conta a profundidade da ligação entre felicidade e virtude, resolvendo-as numa só e mesma coisa, como para Wittgenstein no caso da felicidade e da boa vontade. Agir conforme a boa vontade é justamente agir bem e, poderíamos dizer, desinteressadamente ou, apenas, no interesse da própria vontade ou felicidade que com ela coincide. Claro que ainda restam as argumentações em torno do individualismo e do solipsismo, este talvez mais problemático que aquele e que deixaremos de lado no presente trabalho, visto que não chega a comprometer a intenção positiva implicada na tarefa pedagógica da filosofia e da ética⁶.

⁽⁶⁾ Ainda que exigindo uma argumentação mais completa e mais detalhada – o que pode ser feito também noutra ocasião – pode-se dizer que o solipsismo como posto no *Tractatus* não contraria a ética wittgensteiniana nos seus pontos mais importantes: a vontade portadora do que é ético, como limite do mundo, é a vontade do sujeito volitivo (não metafísico e, portanto, transcendental).

Quanto ao individualismo, entendido no sentido comum como um egoísmo e um agir apenas em prol de si mesmo, podemos responder tal como em relação ao conformismo, já que a boa vontade que se expressa nas ações as faz corretas conforme o sentimento de felicidade ou tranqüilidade que as acompanha ou, o que é mais preciso: a atitude correta perante o mundo e a vida, em sendo a atitude própria do feliz, naturalmente cuida para que as ações se realizem também em conformidade aos demais viventes. Novamente, agir bem – o que inclui agir bem e de boa vontade também em relação aos outros – é já o exercício da virtude e a felicidade, e quem não o fizer será punido por sua própria infelicidade. Eis, assim, o aforismo 6.422: “(...) Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável).”

É claro que, tal como para o estoicismo, a felicidade e o exercício da boa vontade dependem apenas de cada um. Mas isto, mais uma vez, não é o mesmo que limitar-se à importância de sua própria felicidade, tornando-se um egoísta; nem é o mesmo que dizer que, dependendo apenas de si mesmo, se possa, então, abandonar a um conformismo. Que a felicidade dependa apenas de cada um, significa dizer que a compreensão e a atitude – o modo de se olhar para o mundo – é que dependem apenas do próprio esforço e vigilância constante. Porque, se a vontade não altera nada no mundo, nem traz resquício algum de um lugar sobrenatural que a determine, mas que só se altera enquanto limite do mundo, ela não pode depender de nada que venha de fora ou de dentro do mundo, mas só de si mesma. *Ela* deve ter a vontade de alterar-se, se é que se pode falar assim. E isso de fato acresce uma responsabilidade individual pela felicidade ou tranqüilidade da alma que é, novamente, carregada em tintas estoicas, mas que não impede a possibilidade do ensino e da aprendizagem ético-filosófica para a vida e a visão correta que dela podemos ter. Exploraremos melhor essa questão nos pontos que se seguem.

VIDA VIVIDA *SUB SPECIE AETERNI* E APROBLEMATICAMENTE

A distinção entre dizer e mostrar, como já dito, separa os domínios da dizibilidade e da mostrabilidade, pondo neste último tudo o que concerne ao Místico. Portanto, tudo aquilo que fere os limites da linguagem significativa, ainda assim, mostra algo. As tautologias, por exemplo, mostram como se estrutura a linguagem, embora nada digam e sejam sem sentido. Mesmo as proposições bem construídas da linguagem mostram o sentido das proposições. E, embora as pseudo-proposições da filosofia nada digam e devam ser “banidas” da linguagem, os contra-sensos em que incorrem mostram algo de extrema importância para a ética: tentando dizer o que se mostra, mostram justamente que há um domínio tal que é o do indizível, do inefável, do *quê* do mundo. A distinção dizer/mostrar, portanto, põe de um lado a linguagem com sentido para dizer o *como* do mundo, os fatos, e de outro lado o domínio do Místico, para mostrar *que* há mundo: “O Místico não é como o mundo é, mas que ele é” (6.44); “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (6.522).

E isso é importante para a ética porque, ao colocar as coisas em seu devido lugar, possibilita aquela visão correta do mundo que é o fim da vida feliz. O que, por assim dizer, “cabe” no domínio do místico, é o que fica fora do mundo – mas sempre, então, como limite e nunca no sentido de um “outro” mundo além deste – e que, por isso, é condição de possibilidade seja para sua existência seja para seu sentido. Nosso acesso a isso, portanto, não é o acesso igual ao das coisas que podemos descrever empírica ou cientificamente, mas é desde um sentimento místico, “o sentimento do mundo como totalidade limitada”, a visão do mundo *sub specie aeterni* (6.45).

Compreender o mundo como totalidade limitada é compreendê-lo como limitado a fatos, à sua casualidade, a tudo o que acontece, mas que poderia muito bem não acontecer. Eis porque o valor não pode estar no mundo e não pode ser dito de nada que seja factual,

porque contingente. O valor “*deve estar fora do mundo*” (6.41). O próprio sentido do mundo deve estar fora dele. E a compreensão do mundo como totalidade limitada possibilita não mais procurarmos este sentido e este valor através de pesquisas filosóficas que pretendam dar uma explicação e um motivo para a existência das coisas e do mundo. Qualquer sentido que há, qualquer valor, é de todo indizível, impossível de se colocar em definitivo como a resposta que há tanto tempo procurávamos. Vemos isso na miríade de sistemas éticos e ontológicos da história da filosofia⁷, que não chega a responder ao nosso anseio pelo sentido do mundo, ainda que permita mostrar este anseio mesmo e os seus limites. Por isso, o sentimento místico de totalidade limitada, não é tanto um sentimento de compreensão como uma iluminação espiritual ou um baque súbito, mas é a compreensão que se tem, afinal, de que as respostas para as perguntas que formulamos não têm sentido e nada respondem, porque as perguntas elas mesmas não o têm, são mal formuladas, propõem enigmas e charadas que nem existem: “Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder” (6.5) e isso só cabe à ciência, não à filosofia ou à ética. A compreensão do mundo como totalidade limitada, assim, resulta na compreensão de que estas perguntas e problemas desaparecem porque não existem, porque são pseudo-perguntas e pseudo-problemas e, neste sentido, é uma compreensão que pode ser ensinada em alguma medida, como se verá abaixo.

A vida aproblemática passa por essa compreensão dos problemas, não só como inalcançáveis, mas como inexistentes. E isso, podemos dizer, estende-se, inclusive, pela vida ordinária e em relação aos problemas que nos concernem mais diretamente, com o que nos reaproximamos do estoicismo. E podemos pensar, já que é uma compreensão que é condição para a felicidade, que também os problemas cotidianos de nossa vida devem ser tratados dessa maneira,

⁽⁷⁾ Mas, então, não apenas da história da filosofia, senão também da história das ciências, das teologias e todo espaço próprio ao fazer metafísico.

ou seja, devem poder ser dissolvidos quando insolúveis⁸. Mas é claro que o que principalmente importa para Wittgenstein fazer desaparecer quanto a uma possível vida feliz, são os aparentemente imensos e profundos problemas da filosofia. Daí percebermos que a mais infeliz das criaturas é o filósofo metafísico; e quem pretende, como nós, iniciar os caminhos da filosofia, está caminhando pela via errada, pela via principalmente *moralmente* errada. Filosofar, quando não é apenas atividade e quando procurar teorizar e doutrinar a vida e o sentido da vida, é um erro punido pela infelicidade. A filosofia como tal faz o mundo se apequenar e ainda indicadora de má vontade, de incompreensão quanto à facticidade do mundo, incompreensão de que no mundo não há quaisquer soluções, porque tampouco há nele quaisquer problemas.

É o mesmo que dizer que mundo e vontade são mutuamente independentes, no sentido explorado acima quanto à vontade como limite. Ainda, o sentimento místico passa pela compreensão dessa independência: nem o que ocorre no mundo pode afetar minha vontade no sentido de fazê-la crescer ou decrescer e então não posso ser infeliz por coisas que ocorrem e que não posso mudar; nem a vontade pode interferir nos fatos do mundo para tentar mudar nada, estando fora dele e fora da contingência, não podendo isso me fazer mais ou menos feliz. O cerne dessa compreensão ampla do mundo como totalidade limitada, como um sentimento moral, que implica uma vida feliz, é o desaparecimento dos problemas (6.521) e o desaparecimento da ilusão que a

⁽⁸⁾ A dissolução dos problemas cotidianos – no sentido estóico daquilo que nos tira a possibilidade de uma vida tranqüila – refere-se, aí, tanto à compreensão de que são pseudo-problemas os que nos estão fora do alcance resolver e que não dependem de nós, quanto à compreensão de sua “dimensão temporal”: como se verá a seguir, nem os problemas de sentido do mundo e da vida (ou da morte), nem os problemas mais concretos desta vida, podem ser postos como problematização futura. Isso não significa não se poder pôr mais nenhum objetivo, nenhuma meta de vida ou planejamento quanto ao futuro. Mas significa não se dever vivê-los em lugar do presente e do que nele se dá agora. Também não significa um comodismo: há que se fazer o que for preciso para a realização dos planos de vida. Só não se deve viver a realização futura antes dos planos, como quem sonha acordado, como quem se alimenta de ilusões e se esquece de que está vivo agora.

filosofia ajudou a criar, de que nossa vontade pode interferir no curso do mundo e de que depende de nós e da nossa capacidade e especialidade humanas responder pelo sentido de nossa existência. Mas a experiência desse sentido, aqui, deve ser o silêncio do outro sentido, aquele das proposições significativas, e realizar-se plenamente como sentimento místico, como experiência ética por excelência e como atitude perante o mundo. Tudo isso, por fim, pode ser expresso apenas no que não pretende a veracidade científica ou comprovada quando comparada ao mundo. As expressões do mostrável podem se dar na realização artística, na fé religiosa que se contenta com a profundidade da sua experiência mística, nos exemplos de comportamento e vida que se coadunam com os juízos morais que põem à compreensão a inescapável moralidade humana.

Esta moralidade que “jaz” sob a finalidade da vida na busca da sua felicidade/tranquilidade contraposta à morte, é a que guia (ou que deveria guiar) nossas ações e atitudes pelo caminho correto da felicidade/tranquilidade em si mesmas. Neste sentido, não pode haver outro caminho nem outra visão para o objetivo da vida que não a visão correta do mundo. E, então, há sim uma positividade possível para a ética, mesmo esta que fica além dos muros altos da linguagem significativa. Positividade que, mais do que resultar em, consiste na vida vivida aproblematicamente. E, aqui, além da negação da existência dos problemas filosóficos e de quaisquer outros problemas que nos concernem como viventes de um mundo casual e contingente na visão do mundo *sub specie aeterni*, trata-se da negação dos problemas temporais, ou melhor, daquilo que se problematiza no passado e no futuro e, também, na eternidade infinita que se espera para a compensação que houvesse depois da vida, com a morte. Porque viver aproblematicamente é também viver atemporalmente. A vida vivida “sob o modo da eternidade” como entendida por Wittgenstein, não é aquela da eternidade iniciada em um ponto absoluto e continuada para sempre. Sobretudo não é o tempo que dura para além de nossa própria existência presente. A eternidade, neste sentido, é o presente, é o viver atemporal, excluído

todo o tempo que não seja o do momento. A eternidade cabe toda na vida vivida no presente. Mas isso tudo não se encerra apenas naquela noção tornada trivial, de se viver o dia e tudo o que este oportuniza, expressa no dizer “*carpe diem*”, talvez uma idéia não tanto atemporal e eterna do presente, mas por demais imediata da vida. Ao contrário disso, a noção de eternidade como atemporalidade, requer que o seu sentido, desde a visão *sub specie aeterni*, seja à toda e completa compreensão do místico, da totalidade limitada do mundo, dos próprios limites do sujeito volitivo no tempo e no espaço. Viver a eternidade como presente ou, simplesmente, viver a vida no presente, significa uma vida que já não se põe como problemas os eventos passados e futuros, os quais não são passíveis da influência da vontade, tal como nenhum evento do mundo, dado que são, como já dito, mutuamente independentes. Conformar-se – mas não como um conformista – quanto ao que já passou e, por isso, não pode ser modificado; não lamentar-se das coisas que se foram e se fizeram no tempo e estão aquém do presente. A impossibilidade de se reviver estritamente o passado a fim de não repetir os erros e de agora fazer o que não se fez (mas, ainda assim, vivê-lo no presente como constante lamentação), leva a uma infelicidade à constatação dessa incapacidade que não encontra remédio senão naquela compreensão da atemporalidade. Da mesma forma como compreender-se como encerrado na eternidade do presente em relação ao futuro: tudo o que ainda se espera alcançar, o que ainda não veio – e não virá nunca, porque o futuro é sempre futuro e nunca presente – e que é aguardado como condição para a felicidade, torna toda felicidade presente possível uma esperança, nunca completa. Quem vive o futuro, vive infeliz. E, então, tanto pelo que espera quanto pelo que teme⁹, seja em relação às mínimas dores e temores da vida¹⁰, com o que voltamos a encontrar o estoicismo, seja pelo que aparece o mais

⁹ Spinoza, por exemplo, dá uma definição de esperança e medo que se resumem uma à outra.

¹⁰ Ver nota 6.

gravemente: o medo da morte. A morte, inevitável, pode ser a maior impossibilidade e infelicidade de uma vida presente. Todavia, uma vida aproblemática, na compreensão da sua atemporalidade, por ser atemporal, por ser sem tempo e, por isso, sem fim, não sofre a perspectiva de um fim que nem há. A morte, segundo Wittgenstein, é uma ilusão tão despropositada quanto todas as demais ilusões metafísicas que nos tiram a possibilidade de uma vida tranqüila e amena. Ora, se o sujeito volitivo é limite do mundo, não está no mundo e só pode alterar a si mesmo enquanto limite, a vida que se acaba não se acaba na própria vida e, por isso, diz ele que “a morte não é um evento da vida. A morte não se vive” (6.4311). E o mundo, apenas acaba. Afinal, como limite, a morte não acontece no mundo. A morte ela mesma é um limite, e não modifica nada em relação à vida que vivemos corporalmente no mundo. A atemporalidade dessa vontade, que não começa nem termina – mas que é em si mesma eterna – não se põe o mistério do surgimento e sentido da sua existência primeira, nem o mistério do seu fim, porque sequer se poderia dizer um “primeiro” e um “final.” De qualquer forma, o sentido da vida não se encontra na sua origem nem na desilusão de seu fim, mas na compreensão de que entre passado e futuro, já se deu toda a eternidade e felicidade da vida. Assim, tanto a compreensão da vontade como limite do mundo, independente dele, quanto a compreensão da vida atemporal, possibilitam uma perspectiva aproblemática da vida, que é a perspectiva moralmente correta para o viver feliz. Em suma: não problematizar para viver tranquilamente; não problematizar significa não esperar nem temer nada.

Para além das acusações de conformismo, a visão desde a ataraxia e de apatia da moralidade e felicidade humanas talvez ainda choque nossas vidas apaixonadas, como à visão do mais tenro estoicismo. Talvez sequer se queira uma vida tão pacata e serena. Mas a verdade é que a experiência do sentimento místico é, de fato, um sentimento; e indizível; que se vive por inteiro e que, então, já não espera uma satisfação alheia. A indignação à apatia é já um sintoma de

infelicidade¹¹. E a tranqüilidade da alma é a única visão correta do mundo, a atitude moralmente exemplar.

II

A partir de tudo o que foi dito acima, tomamos aqui a própria perspectiva estoica sobre a felicidade na contramão da negatividade de sua apatia como uma positividade a que tende a moralidade. Além disso, porém, o que nos resta inquirir, com os indícios que já temos com estes conceitos morais e com o aforismo 6.54, é se é mesmo e como seja possível que a filosofia e a ética assim como delimitadas por Wittgenstein, possam dar conta de um ensino e de uma aprendizagem também positivas na seqüência de suas atividades negativas. Porque, tanto a filosofia quanto a ética parecem passar por uma limpeza, uma purificação e um aparar as asperezas que culminam em expressões sem sentido à análise filosófica e em ataraxia à experiência ética. Mas, como já dito acima, isso não pode ser tudo, não pode terminar no puro silêncio.

Que um ensino de filosofia seja possível e permissível mesmo e por causa do método prescrito pelo *Tractatus*, constata-se na tríade final de aforismos, dependentes um do outro, que colocam, justamente, o modo correto de fazer filosofia como condição para uma vivência ética. Transcreveremos abaixo o aforismo 6.53, destacando a parte que nos interessa quanto à possibilidade da questão pedagógica:

⁽¹¹⁾ Como já sugerido na nota 6, a ética tractariana não tem apenas na ataraxia o seu ideal de felicidade – como o ideal do sábio, que busca a quietude absoluta da alma – mas também na apatia. Esta apatia não pode ser tomada, contudo, no sentido de uma eliminação de paixões (e também por isso se diz a seguir que a experiência ética não pode terminar no puro silêncio), mas talvez mais proximoamente a um controle e a uma vigilância das paixões que refletem mais diretamente na felicidade ou infelicidade humanas – medo e esperança, por exemplo - e no exercício da primeira como exercício de virtude. Ainda, digo “indignação à apatia” desde um ponto de vista de quem recusa que seja possível a impassibilidade seja diante dos problemas metafísicos, de sentido do mundo e da vida, seja diante dos problemas ordinários que tomam a vida presente e não no sentido de uma apatia absoluta, que tenda para a indiferença e para a insensibilidade.

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – **não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto.**

Vemos aqui que, apesar das limitações impostas pela concepção de sentido no *Tractatus*, à filosofia ainda é possível uma tarefa pedagógica. No entanto, esta tarefa também tem um sentido bastante restrito e uma finalidade que não é aquela pensada para o ensino de filosofia regularmente aplicada às instituições escolares, a qual versa sobre conteúdos, histórias, sistemas, versões, réplicas e todas as demais orientações metafísicas, mesmo aquelas que pretendem uma leitura crítica do mundo, por serem, ainda, teorias. O ensino desta filosofia, aqui, não pode ter o caráter doutrinário de qualquer tipo de metafísica, nem consistir no acúmulo de proposições que pretendam dizer o quê do mundo, como aquele que se vê nos cadernos de lições dos professores e alunos. Aqui, o ensino deve ser sempre e só atividade, ou seja, a atividade de “*mostrar*” as infrações aos limites da linguagem, segundo as condições de possibilidade do dizível. É isso o que já está dito, também, no aforismo 4.112, quanto à concepção de filosofia mesma para Wittgenstein e o que a ela é permitido: “(...) A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. (...) Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.” Por isso, realmente, a filosofia não pode nem deve dizer coisa alguma. O seu método é a atividade de análise das proposições, não para corrigi-las ou torná-las mais precisas, mas para reduzi-las à compreensão de que são pseudo-proposições.

O que a filosofia deve ensinar, primeiramente, é o fazer a análise. Este método destrutivo que é o do próprio fazer filosófico é também o método que deve ser aplicado no ensinar-se a filosofia. Neste

sentido, ainda não saímos do âmbito negativo, já que ensinar a desmembrar tudo, a separar tudo, a fazer não restar mais nada, é ainda ensinar apenas a perceber o quão iludidos estávamos na insistência da metafísica, o quão enganados estávamos quanto às respostas esperadas para nossas angústias de viventes de um mundo que não se deixa explicar pelas teorias da filosofia, o quão incompreensivelmente nos portamos até agora em relação aos limites de nossa linguagem. Esta percepção da ilusão, do engano e da incompreensão, poderia levar ao extremo desespero, tanto pela impossibilidade agora vista de quaisquer respostas, quanto pelo abandono em que se é deixado, como seres moralmente infratores merecedores de castigo. Eis o mal-estar e a insatisfação desta aprendizagem, a “*sensação*” de não estarmos aprendendo nem ensinando filosofia, resultando num desespero ético que é ele mesmo ainda ilusório. E é por isso que o ensino da filosofia não pode resumir-se ao seu método; este método correto de nada dizer, de mostrar as confusões da linguagem, de fazer-se pura atividade, tem que ter uma finalidade para além de si, tem que poder levar a um comportamento correto e a uma atitude correta perante o mundo, e não à desilusão total, ao pleno desespero. E é por isso, novamente, que nossa questão pedagógica não pode resumir-se a isso, não pode resumir-se ao aforismo 6.53. E isso é óbvio: o *método* tem que poder ser um *caminho* para algo de positivo. (Do contrário, quase poderíamos preferir ficar com o auto-engano da metafísica). Ou seja, a finalidade pedagógica – que é uma finalidade ética – tem que *passar* por este método negativo, a fim de realizar-se.

Isso nos leva de volta ao aforismo 6.54. O processo de aprendizagem da filosofia deve poder ser superado. Quer dizer, o método que é posto no aforismo anterior não apenas destrói as pretensões de dizibilidade da metafísica, mas apaga os próprios passos do caminho. Este processo é, então, como uma escada de mão única, que só ascende. Ou melhor, talvez devêssemos dizer, que este processo *deveria* ser uma escada apenas ascendente, já que nossa fraqueza humana poderia voltar a insistir contra os limites da linguagem e, então, seria um processo contínuo, inclusive para os mesmos

sujeitos, que deveriam estar sempre vigilantes. É certo que também podemos pensar que este seja o caso e que seja o que mais comumente ocorre – afinal, nós mesmos ainda continuamos a fazer metafísica e a frequentar aulas tradicionais de filosofia, mesmo depois de Wittgenstein! Porém, a intenção do método de ensino de filosofia é exatamente o de colocar-se como a escada pela qual subimos, derrubando cada degrau anterior. Porque esta intenção, como já observado, não é aquela do acúmulo de conhecimento, mas é uma intenção *ética*. O processo de aprendizagem da filosofia *deve*, pois, ser superado; deve poder levar muito além da própria escada: a clarificação das proposições e o seu reconhecimento como contra-sensos deve ser uma escalada “através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim, dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). (...)” O dever implicado no ensino da filosofia possibilita a realização daquela intenção ética. Do contrário, se este processo, pelo menos em sua intenção e prescrição, não fosse apenas o método, superável e dispensável ao chegar ao final, não poderíamos falar no alcance da plena experiência ética, a visão correta do mundo: “Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.” Embora ainda possamos pensar que esta tarefa ético-pedagógica da filosofia seja uma tarefa sem fim, não mais no sentido de que cada um poderá continuamente voltar a descer alguns degraus na sua tentativa de compreensão correta do mundo, mas no sentido de que enquanto houver um ser humano – que tenda a lutar contra os limites da linguagem – esta tarefa é necessária à moralidade, ainda assim, para cada um individualmente, esta tarefa deve ser cumprida na sua totalidade e esgotada de uma vez, a fim de se poder viver a vida feliz em sua plenitude; para cada um, o processo de aprendizagem que leva à visão correta do mundo, tem que ser acabado, tem que ter um fim. Claro que o dever que está implicado aí é, também, em grande medida, um ideal tão árduo quanto o ideal estoico, o ideal do sábio, que muito poucos vivenciam. Porém, isso reforça ainda mais a importância de uma tal tarefa pedagógica, com vistas ao seu fim moral: ensinar os outros a ver o mundo corretamente.

Claro que ainda podemos perguntar, como Wittgenstein, em relação ao cumprimento da tarefa de ensino e em relação à finalidade

da visão correta do mundo: "(...) e daí, se eu não o fizer?" (6.422). E daí se eu não tiver uma visão correta do mundo? Bom, a resposta a isso é muito simples: se não houver uma visão correta do mundo, não haverá também felicidade. E ser feliz é, então, não apenas o fim moral do ensino da filosofia e da própria ética, mas é também o critério para saber se esta compreensão de mundo foi alcançada, para saber se o ensino passou pelo método correto e realizou-se por inteiro e firmemente, para saber se a aprendizagem superou o vazio e o desespero e chegou à sua positividade. Neste sentido, a tarefa pedagógica que se mostra através dos aforismos expressos, tem uma finalidade ainda mais forte e assustadora do ponto de vista do compromisso e dever impostos, - tanto para quem ensina quanto para quem aprende - do que sugere dizer apenas que se ensina os outros a ver o mundo corretamente: o fim moral é ensinar o outro a ser feliz! Ensinar a compreender o mundo como totalidade limitada, *sub specie aeterni*, a problematicamente, atemporalmente. Ensinar a viver com a serenidade estoica de quem compreendeu que os enigmas, problemas e dores do mundo e de seu sentido estão fora do domínio dizível, que só podem ser solucionados se vividos como sentimento místico. Ensinar, por fim, que a tranquilidade da alma é apenas questão de se desfazer os mal entendidos com que nos habituamos tão excessivamente, que já nem parecem mal entendidos.

Ensinar a felicidade ou a tranquilidade da alma, aqui, tem o sentido de ensinar a vivê-la, de ensinar a ética como atividade mesma, ou seja, como a moralidade que é nossa inextricavelmente. E, por mais que isso pareça reduzir a ética à sua parte aplicada, ou à sua parte diretamente prescritiva – como a prescrição de uma maneira de viver – essa aparente “redução” é toda das conseqüências tiradas do *Tractatus* e suas distinções dizer / mostrar, dizível / indizível, que é tudo a que se pode ainda permitir à ética, depois do silêncio imposto pelo aforismo 7: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” Mais uma vez, o calar exigido não é absoluto. É o calar de tudo aquilo que pretende dizer a veracidade infringindo as condições de sentido que só as proposições empírico-científicas respeitam. É o calar, principalmente, da filosofia e todos os seus domínios inventados e teorizados ao longo

de sua história: as mais diversas ontologias, epistemologias, estéticas, políticas e éticas. O silêncio da ética que aqui se pede, é o silêncio de toda e qualquer ética que tenha pretensões de verdade, que se erga como sistema moral, como teoria sobre o dever-ser, como teoria sobre o que é a ética. A Ética com letra maiúscula não deve existir. O que pode ser dito “ética” aqui é somente segundo sua transcendentalidade, e não sua expressão sistemática (6.421). Por isso, a ética que se “reduz” às prescrições de um modo de vida, abriga toda a Ética que não pode ser dita. Neste sentido, as próprias prescrições deste modo de vida não podem ser *ditas*, mas apenas mostradas. Assim sendo, não havendo uma moralidade que possa ser traduzida ou transposta à uma ética, não havendo uma ética que se possa colocar em proposições, a única possibilidade de ensino da ética é sua própria atividade, aquilo que se mostra através do ensino da filosofia, através da experiência ética na compreensão correta do mundo como fim pedagógico.

Podemos dizer, então, que a ética se ensina pelo ensino da filosofia, pela compreensão da inexistência dos seus problemas e pelo alcance assim possibilitado da visão correta do mundo. Tudo isso pelo que se mostra da atividade mesma. E é essa a resposta à segunda parte da pergunta em questão neste artigo, do *como* seja possível um ensino de ética (e filosofia) na austeridade tractariana. Pela mostrabilidade. Mostrar que se incorre em contra-sensos a cada nova apresentação de pretensa metafísica (6.53). Este mostrar não é, como já dito, único. Mas é recorrente, uma atividade que se repete. O ensino se dá pela atividade de mostrar o que fazer, - no caso, analisar as proposições e compreendê-las como sem sentido ou, mais ainda, compreendê-las como falsos problemas e falsas soluções para ver o mundo sem elas - de mostrar várias vezes, se for preciso, de servir de exemplo na própria atividade. Porque ensinar que a filosofia nada deve dizer, não consiste em, por exemplo, dizer ou escrever as palavras “a filosofia nada deve dizer” e exigir isso de quem está aprendendo; mas consiste em mostrar o próprio fazer da análise e o próprio desfazer da filosofia; em mostrar pela atividade, pelo exemplo que ela dá, mesmo que este exemplo deva ser

tomado pela sua negativa, por aquilo que *não* deve ser feito. E este é o sentido do exemplo do próprio *Tractatus* e do exemplo de Wittgenstein. O exemplo da obra quanto ao reconhecimento do seu caráter ainda metafísico, do reconhecimento das suas proposições como contra-sensos como todas as demais proposições filosóficas com pretensões de verdade, um reconhecimento que deve servir não apenas para quem o lê, mas para o próprio autor. Wittgenstein teria usado de sua própria escada – tendo-a jogado fora - para viver uma vida mais tranqüila longe da filosofia. A auto-anulação da obra, portanto, é o exemplo da maneira correta de se realizar a tarefa filosófica: a partir de sua negatividade, o aprendizado da vida feliz como o que pode ser construído de positivo sobre aquilo que foi tornado asséptico. É por isso que Wittgenstein diz: “(...) quem *me* entende acaba por reconhecê-las [as proposições] como contra-sensos (...)” (6.54, grifo meu). Quer dizer, não apenas a compreensão da obra, mas a compreensão do exemplo que nos dá o autor através do *Tractatus*, da atitude que aí se encerra, uma atitude perante o mundo que nos mostra o que também nós devemos fazer para viver uma vida aproblemática e o que não devemos fazer se queremos ser felizes. É neste sentido que o *Tractatus* pode ser dito ele mesmo um *ato ético*, uma realização de uma postura que o autor já possui e que devemos, então, reconhecer¹². Coerente com essa atitude ética que nos é mostrada como exemplo e que resultaria numa tarefa pedagógica dada em suas etapas – a negativa, em primeiro lugar e a positiva que se lhe segue como postura ética mesma frente ao silêncio – é o fato de haver, então, uma obra composta de duas partes: o próprio *Tractatus*, escrito e lido como tal por nós e pelo autor, e uma parte apenas vivida, não escrita, mas que, para Wittgenstein, é a parte que realmente

⁽¹²⁾ Corroboram para isso os autores de “La Viena de Wittgenstein”, quando dizem que “el *Tractatus* a ojos de su familia y sus amigos era algo más que meramente un libro de ética; era un acto ético, que mostraba la naturaleza de la ética.” (JANIK, A . & Toulmin 1983: p. 27); também Patrick Loobuyck refere-se ao *Tractatus* não apenas como um livro que se põe como tarefa central a ética, mas que é ele mesmo um “*ethical deed*.” (LOOBUYCK 2005: p.386).

importa e que faz a diferença quanto à experiência ética por excelência¹³, da qual nada pode ser dito significativamente; daí, novamente, também a coerência quanto à retirada de Wittgenstein da filosofia após a conclusão daquela primeira parte.

A tarefa ético-pedagógica da filosofia – o ensino positivamente possível da ética apesar da sua indizibilidade – é a que mais perfeitamente se realiza nas atitudes de cada um conforme a visão correta do mundo. É através das minhas atitudes que poderei ensinar o que é correto ou não a um outro. Claro que mantida a possibilidade dos juízos morais, apesar de posta no domínio do mostrável – ou possíveis justamente porque guardados da casualidade neste domínio – temos também que levar em conta o que a expressão desses juízos mostra. O sem sentido dos juízos morais não é o mesmo do sem sentido dos contra-sensos ou de outros tipos de pseudo-proposições. Nada dizem, mas mostram a própria moralidade humana, o inescapável de sermos morais, como condição mesma de nossa existência. Mostram, na sua expressão, que há algo tal como a moralidade, e que há critérios de certo e errado dados junto das nossas próprias ações e comportamentos, os quais são os objetos de nossos juízos de valor e dever-ser. Não julgamos no vazio, mas da observação do que damos exemplos como certo e errado a partir das conseqüências de felicidade e infelicidade que formalmente acompanham as ações. O que os juízos morais mostram, é o que deve ou não ser feito para esta conseqüência não empírica, não factual. Quando dizemos “você não devia ter feito isso”, o que estamos expressando mostra que há uma maneira certa de fazer isso que estava em questão e que sabemos qual seja, que nos faz mais felizes. Porém, ainda que seja assim, ainda que os juízos morais mostrem o que deve ou não ser feito, eles não podem ser expressos isoladamente, como se partissem de um sistema essencialmente dado, platônico, reminescente. Não há um lugar transcendente que guarde as verdades morais

¹³ Conferir, nas palavras do próprio Wittgenstein, em “Briefe an Ludwig von Ficke.” Aqui, retiramos um trecho citado, novamente, em “La Viena de Wittgenstein”: “Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta em el más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante.” (p.243).

passíveis de serem transmitidas ou expressas em juízos. Não há juízos tirados de uma lista universal e imutavelmente válida de deveres. Como não há uma validade intrínseca nos juízos em si mesmos, que se postule pelo simples expressar. O que os juízos mostram não é dado pelos próprios juízos. Daí não se poder expressá-los isoladamente: a expressão de um juízo moral deve poder mostrar que o comportamento a que se refere é coerente com ele, deve poder expor o exemplo que ensina, deve poder mostrar a atitude perante o mundo, sem contradizê-la.

Neste sentido é, de fato, a atitude que conta mais¹⁴. A atitude frente aos problemas que não se pode resolver, frente à falta de respostas para a busca do sentido do mundo e da vida, frente ao tempo que não volta e ao tempo que não veio ainda, frente ao medo da morte e à esperança de uma felicidade sempre futura, frente à independência que há entre a vontade e o mundo, e à conformação deste como totalidade limitada. É a atitude diante disso tudo que aparece como exemplo para os outros e que os ensina como viver, porque é segundo essa atitude que se mostra a felicidade ou a infelicidade. Ou seja, a atitude é um exemplo que ensina, porque mostra que tipo de vida e que tipo de compreensão de mundo pode fazer mais feliz e menos feliz. É pelo comportamento do feliz que se pode aprender como ser feliz também. É por isso que a questão pedagógica aqui é um processo dado em duas vias, a do ensino e a da aprendizagem. Ou seja, não apenas há aquele que se dispõe a servir de exemplo para ensinar um outro – como Wittgenstein teria feito com o *Tractatus* e sua auto-anulação – mas há aquele que se dispõe a seguir o exemplo, porque compreende que a felicidade só pode ser buscada por si mesmo, ainda que no que o outro mostra ao ensiná-lo. Contudo, tanto quem ensina quanto quem aprende deve ter a responsabilidade da

¹⁴ Claro que aqui deixamos de lado algo que também pode ser muito interessante quanto às práticas pedagógicas elas mesmas, mas que podemos vir a explorar mais em um trabalho futuro. Dizem respeito ao modo como esse ensino poderia se dar, quanto a um “conduzir” do aluno pelos domínios da mostrabilidade, com a arte, a literatura, os contos de fada, a música...

compreensão da independência mútua quanto ao alcance da sua própria tranqüilidade.

BIBLIOGRAFIA

- AYER, A.J. **Wittgenstein**. New York : Random House, 1985.
- COSTA, C.F. **Filosofia Analítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- CRARY, A. & Rupert, R (eds.). **The new Wittgenstein**. London: Routledge, 2000.
- CUTER, J.V.G. A ética do Tractatus. **Analytica**. V. 7, n.2, 2003. p. 43-58.
- DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem**. Uma introdução ao *Tractatus de Wittgenstein* (2ed). São Leopoldo/Florianópolis: Edunisinos/Udufsc, 1995.
- _____. **The rise of analytic philosophy**. (Resenha: GLOCK, H.) *Cogito*. V. 12, 1998b. P.228-9.
- _____. G. E. Moore. In: DEMATTEIS, P.B. (ed.) **British Philosophers 1800-2000**. New York: The Thompson Gale, 2002a. P. 155- 162.
- DELGADO, P.L.S.M. **Introducción a Wittgenstein**. Sujeto, mente y conducta. Barcelona: Herder, 1986.
- FREGE, G. On *Sinn* and *Bedeutung*. In BEANEY, M. **The Frege Reader**. Oxford: Blackwell, 1997.
- GLOCK, H-J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- JANIK, A. & Toulmin, S. **La Viena de Wittgenstein**. Madrid: Taurus, 1983.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967

LOOBUYCK, P. Wittgenstein and the shift from noncognitivism to cognitivism in ethics. **Methaphilosophy**, n.3, April 2005. p. 381-399.

NORONHA MACHADO, A. A terapia metafísica do Tractatus de Wittgenstein. **Cadernos Wittgenstein** n.2, São Paulo: 2002. p. 5-57.

RAILTON, P. **Moral Discourse & Practice**. New York / Oxford : Oxford University Press, 1997. p.201-225.

MOORE, G.E. **Principia Ethica**. Revised Edition. Cambridge : University Press, 1993.

MONK, R. **Ludwig Wittgenstein**. The duty of genius. New York / London. Penguin Books, 1990.

SANTOS, L.H.L. A Essência da Proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 1993. p. 128.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WITTGENSTEIN, L. **Werkausgabe in 8 Bänden**. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad., apres. e ensaio introd. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AS FORMAS DE SOCIABILIDADE EM DELEUZE

Jairo Dias CARVALHO*

RESUMO

Pretendemos formular um conceito de formas de sociabilidade em Deleuze. Este conceito se estabelecerá a partir da concepção de que as multiplicidades são já formas de relação, por que implicadas em outras multiplicidades e por isso será preciso estudar o problema da implicação entre multiplicidades e o problema da disposição em rede das multiplicidades pelo plano de imanência. Para isso consideraremos à relação entre o social e o desejo em Deleuze, relação esta inscrita em sua lógica das multiplicidades.

Palavras-chave: Sociabilidade, multiplicidade, desejo, imanência, Deleuze.

FORMS OF SOCIABILITY IN DELEUZE

ABSTRACT

We intend to formulate a concept of forms of sociability in Deleuze. Its starting point is the conception that multiplicities are

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, professor adjunto a Universidade Federal de Uberlândia. *E-mail:* jairodiascarvalho@bol.com.br

already forms of relation, because they are implied in other multiplicities. For this reason, we shall study the problem of implications between multiplicities, and the problem of multiplicities being disposed in a network by the range of imanence. In order to do this, we consider the relation between the social and the desire according to Deleuze, a relation that is present in his logic of multiplicities.

Keywords: Sociability, Multiplicity, Desire, Imanence, Deleuze.

A filosofia, para Giles Deleuze, é uma teoria ou uma lógica das multiplicidades, cujo centro é a relação plano de imanência e multiplicidades virtuais. Essa teoria está inscrita no antigo debate sobre a analogia e a univocidade. A relação plano de imanência/multiplicidade virtual se diz de tudo o que é, essa é a univocidade deleuziana. O problema da filosofia é, então, determinar: Qual plano? Qual multiplicidade? Qual relação plano/multiplicidade virtual apresenta esse ou aquele “domínio”?

Pretendemos formular um conceito de formas de sociabilidade em Deleuze. Este conceito se estabelecerá a partir da concepção de que as multiplicidades são já formas de relação, porque implicadas em outras multiplicidades e por isso precisamos estudar o problema da implicação entre multiplicidades e o problema da disposição em rede das multiplicidades pelo plano de imanência. Para esse momento recorreremos ao *L’Anti-Oedipe*,¹ porque a relação entre o social e o desejo em Deleuze está inscrita na sua lógica das multiplicidades.

O problema da implicação das multiplicidades é o começo de determinação da relação entre desejo e social. Uma multiplicidade é já uma forma de relação, já apresenta um tipo de implicação com, disposta por um plano de imanência. Uma multiplicidade qualitativa é uma multiplicidade de relações e não de termos. Uma multiplicidade

⁽¹⁾ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L’Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

qualitativa é uma interpenetração de relações e de variações. Uma interpenetração de relações entre variações e uma interpenetração de variações de relações. Ela é um modo de organização onde existe a coexistência de heterogêneos, sua implicação e inseparabilidade configurando, assim, um domínio, um complexo. Já o plano de imanência compõe as multiplicidades estabelecendo relações entre elas e nelas. Ao estabelecermos uma determinada relação entre relações temos um termo (que é um nó de relações), temos uma composição, uma multiplicidade qualitativa. O plano seleciona relações de relações. Se tudo é relação de relações em variação, é preciso fixar uma relação dentre as relações de relações para que algo se forme, e isso é tarefa do plano de imanência. O plano estabelece a conexão entre as multiplicidades e nas multiplicidades. O plano é responsável pela articulação, corte e recorte que faz estabelecer uma multiplicidade qualitativa. É o operador da rede, o que estabelece conexões internamente à própria rede. O plano opera com conectores de rede, com direções gerais da rede, mas não é anterior ao próprio movimento de interconexão da rede. Não é um plano *a priori*. As próprias conexões são a explicitação de uma interconexão e não de outra.

Cada componente de um plano é um “ponto” em conexão. O que significa dizer que as multiplicidades, que são os componentes do plano, estão sempre em conexão com outras multiplicidades no plano e com outras multiplicidades de outro plano. O plano possui a função de produzir endo-consistência, o que significa a inseparabilidade de componentes heterogêneos ou inseparabilidade de conexões e relações. plano de imanência é o meio interior que torna conexões relacionáveis. plano é a condição da inseparabilidade de constituintes em uma multiplicidade e não em outra. Essa é a primeira qualidade do plano de anência: produzi rendo-consistência.

A segunda qualidade é a relação estabelecida entre o plano e o que se passa nele (as multiplicidades). Essa relação é de ocupação, povoamento, o que supõe que o plano é um meio: “O plano ele mesmo meio indivisível onde os conceitos (no caso, as multiplicidades) se

repartem sem contar, ou se distribuem sem dividir” (DELEUZE, 1992, p. 52). O plano é o meio, e as multiplicidades são as regiões que preenchesse meio; as multiplicidades, sempre explicando e possuindo as propriedades desse meio. Em *Mille Plateaux*², Deleuze diz que o plano de imanência é um plano de povoamento e meio de transporte. Quando fala em povoamento, isto significa o número de elementos ou relações heterogêneas que existem inseparáveis em um totalidade ou em uma multiplicidade. Quando fala em meio de transporte, isso significa que o plano de imanência articula num limiar as passagens entre as multiplicidades. Não há disposição de relações em multiplicidades sem um plano que as consista. Relações só são existentes em um plano de consistência. Sem um plano que disponha, torne consistente, inseparáveis relações, só temos o caos da variabilidade infinita. O plano é o poder que as multiplicidades possuem de endo-consistência. O plano é o que permite tal ou tal consistência entre as multiplicidades e, ao fazer isso às dispõem em rizoma, em rede. O plano é o emaranhado de multiplicidades em relação. Só há passagem entre multiplicidades ou relação de interpenetração porque o plano estabelece internamente quais relações de relações serão compostas, constituídas e, assim, as dispõem em um limiar de interpenetração. No limite uma mudança de natureza de uma multiplicidade acarretaria uma mudança de plano, uma passagem de plano. O que há são sempre planos de planos, planos de multiplicidades, multiplicidades de multiplicidades. Uma multiplicidade é seu plano de composição. Um plano, o estabelecimento de relações numa multiplicidade e de relações entre as multiplicidades. É em um plano que as multiplicidades são dispostas no sentido de suas relações internas e externas: “O plano não é princípio de organização, mas meio de transporte” (DELEUZE, 1997, p. 58), de passagem, de deslocamento, diríamos. O plano é a intersecção entre as multiplicidades: “Assim, todos os devires, como desenhos de feiticeiras, escrevem-se nesse plano de consistência...” (DELEUZE, 1996, p. 36). Mas há passagens

⁽²⁾ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

não previstas pelo plano, o que acarretaria, então, mudança de natureza do plano e das multiplicidades.

O plano é um crivo, seleção ou um corte do caos. O caos é uma complicação de variações ou variabilidade infinita. O caos é uma coexistência e interpenetração de variações. O plano é uma seleção das variações ou o estabelecimento de uma inseparabilidade entre elas. O plano é uma co-relação entre variações. Ele torna as variações inseparáveis entre si. É um plano de relações ou mesmo um plano que tornaria relações existentes e, determinadas relações. O plano é o “domínio” de uma rede. O modo de relação das relações de variações constituída pelo plano é chamado de “perplicado”, trata-se de um “emaranhado”, trata-se de algo enredado, em rede. O sufixo “per” significa em geral pôr em movimento. Emaranhado significa o movimento de enredar, de complicar. Perplicação significa, então, o movimento de dispor em rede, dispor em rizoma.

Uma multiplicidade virtual é dita implicada e implicadora, trata-se da noção de interpenetração. Ela é implicada na multiplicidade atual secundariamente, mas primeiramente em si e em outras multiplicidades qualitativas. A implicação é sua forma de ser, o que significa coexistência e estar em outra, penetrá-la, conectá-la e ser conectada. Uma multiplicidade que implica em si relações de variações se interpenetra, e é implicada em outra multiplicidade que por sua vez constitui um outro campo de inseparabilidade de relações de variação. As multiplicidades implicam ou consistem variações em si e consistem e implicam outras multiplicidades que também consistem relações entre variações e constituem outro campo.

Propomos um quadrado. O caos se refere à noção de complicação, o plano à noção de perplicação, as multiplicidades virtuais à de implicação, e a de multiplicidades atuais à de explicação. O caos é complicação de variações ou variabilidade infinita, o plano é sua perplicação no sentido que produz coerência e relações entre as variações. O plano constitui redes, coloca em redes estas variações estabelecendo um grau ou índice de variação das relações de relações

tornando-as inseparáveis. O plano constitui relações no sentido de tornar as variações inseparáveis umas das outras. Ao fazer isso o plano articula e constitui multiplicidades em si. Uma multiplicidade é uma implicação de variações nela mesma e de outras. Uma variação que implica outra e que implica relações determinadas entre si constitui a multiplicidade qualitativa. O plano é dito imanente porque é inseparável do que constitui. O plano é a rede intrínseca entre as multiplicidades.

O caos é complicação de variações; o plano uma perplexação de multiplicidades; o atual a explicitação dessa variação num plano de referência, que estabelece variáveis e constantes. Vejamos como funciona no *L'Anti-Oedipe*³ a questão da endo-consistência e a questão da relação plano e o que se passa nele ou que o habita.

Deleuze diz no *L'Anti-Oedipe*: “Trata-se de caracterizar os investimentos sociais do inconsciente por termos herdados da psiquiatria que não tem mais uma conotação familiar”, (DELEUZE, 1972, p. 439). Deleuze pretende nessa obra construir o que chama de esquizoanálise, cujo objeto seria de analisar as características dos investimentos sociais do inconsciente. O primeiro capítulo do *AE* visa explicitar a teoria das três superfícies (ou planos) que constituem a subjetividade, produção, registro, consumo. Haverá sempre uma duplicidade: o Corpo sem Órgãos⁴ e o que se passa nele, ou o que o habita ou, se preferirmos, o que o constitui. CsO é o nome que o plano de imanência possui no *AE*. Há sempre o CsO e o que se passa nele ou habita e isso é importante para se compreender a teoria das três superfícies do primeiro capítulo do *AE*. O *AE* trabalha ainda com a noção de superfície, herdada de *LS*, e que mais tarde será substituída pela de plano de imanência. A subjetividade humana, no *AE*, se apresenta articulando-se em superfícies, ou se quisermos em planos. Há uma lógica das relações baseada na noção de síntese. Dependendo do tipo de síntese e do tipo de superfície, Deleuze procederá a uma tipificação do CsO ou do plano envolvido.

⁽³⁾ Que doravante será abreviado para *AE*, assim como *Mil Platôs* será abreviado por *MP* e *Lógica do Sentido* por *LS*.

⁽⁴⁾ Conceito deleuziano que será abreviado na seqüência do texto por *CsO*.

Assim, temos, a superfície de produção cuja síntese implicada é chamada de conectiva, a superfície de registro, cuja síntese implicada é chamada de disjuntiva, a superfície de consumo, cuja síntese é chamada de conjuntiva.

Há sempre um CsO implicado, seja num processo de produção, seja em um registro ou consumo. No processo de produção, a superfície do CsO implica o que Deleuze chama de síntese conectiva, síntese entendida como um procedimento de reunião de termos heterogêneos. É conectiva porque implica a cada vez junção de termos heterogêneos ou conexões. Sua fórmula é o “e, e, e” infinito. E é por isso que chama esse CsO implicado nessa síntese de improdutivo. Essa variabilidade infinita implica uma superfície fluida onde ocorrem sínteses conectivas, relações ao infinito entre termos. É essa superfície que torna possível essas sínteses, essas conexões e é essa superfície que Deleuze chama de CsO, chamando os termos em conexão de máquinas. Ocorre aqui o que Deleuze chama de atração entre as máquinas no CsO e, fiel a Freud, concede uma energia própria a essa “tópica”, e a chama de libido, o que configuraria o que chama de máquina miraculosa. É que Deleuze pensa a reunião das máquinas seja pelo nome do CsO implicado no processo (CsO improdutivo, no caso), seja pelo nome de máquina, no caso miraculosa. Esse CsO é chamado de sem forma ou de sem figura. Ocorre que há uma superfície ao lado desta chamada de superfície de registro. O CsO implicado nesse processo é chamado de repulsivo ou de paranóico, a síntese implicada é chamada de disjuntiva, ou seja, “ou, ou”. Nesse momento introduz um elemento importante que chama de *socius*, pensado também como CsO ou plano. Há três CsO, ou planos, ou *socius*, ou se quisermos uma outra terminologia, três grandes formas de sociabilidade, o CsO da terra, do déspota, e do capital. A terra, o déspota, o capital seriam três formas que produziriam a inscrição ou o registro sobre o CsO neste segundo momento do processo. Estas formas de sociabilidade constituem uma superfície onde se distribuem as forças, fluxos, máquinas, processos. Uma forma de sociabilidade é o plano que dispõe em rede as multiplicidades do CsO. Registrar no texto aparece, (DELEUZE, 1972, p. 10) junto com os

termos inscrever, e distribuir, mas aparecetambém um termo importante, quase discretamente, “referenciar”. E referenciar aqui no caso se dá em relação aos códigos destas formas de sociabilidade. Os códigos sociais moldam, soldam, articulam, ligam, combinam, dispõem. Na superfície de inscrição qualquer coisa se deixa referenciar que é da ordem do sujeito, como diz Deleuze. Neste momento da obra e na terminologia do *AE* temos a concepção do que seria o processo de subjetivação ou de produção da subjetividade. O sujeito é produzido pela ação de inscrição operada pelo *socius*. Registrar no fundo é selecionar. Selecionar é referenciar através das disjunções da superfície de registro. Se compreendermos como esta síntese é formada compreenderemos como o sujeito é produzido.

Há um CsO, uma superfície, ou se quisermos um meio, um plano imanente implicado nas sínteses. Há sempre relações e um meio que as tornam consistentes, como vimos pelo esboço da lógica das multiplicidades. Na superfície ou CsO chamado de produtivo as relações são livres e permitem uma conectabilidade sem termo. Na superfície de registro há uma operação do *socius* (se quisermos uma outra terminologia, do plano de sociabilidade) que é, também, um CsO determinado. Esta operação visa produzir uma disjunção nas conexões e determinar uma direção para as conexões da superfície de produção. O *socius* funciona como um crivo nas conexões de relações da superfície de produção e impõe direções determinadas, de acordo com seus eixos. O *socius* é um plano de imanência, mas não seria melhor chamá-lo de plano de referência? Há vários tipos de *socius*, há vários planos de sociabilidade e será esta variabilidade que determinará as disjunções das relações no CsO em geral.

Será da oposição entre as sínteses de conexão e de disjunção que o sujeito será produzido. É como se a subjetividade humana implicasse vários planos e o eu, a identidade, aparecesse ao fim de um processo. Como diz Deleuze: O sujeito que surge ao final de um processo e de relações entre os planos de inscrição e de produção é sem identidade fixa, Deleuze o chama de “errante” (DELEUZE, 1972p.

22-3). Ele nasce de estados. Esta síntese de consumo possui a fórmula: “Sou eu, pois”. O sujeito que se deixa referir é proveniente de cada disjunção da superfície de registro. Toda a questão é jogada na relação entre o plano de produção, onde as relações são livres e o plano de inscrição ou de registro que refere ou compõe estas relações livres. A cada vez, dependendo, ora da variação das relações, na superfície de produção, ora da eficácia ou mesmo das orientações do *socius*, na superfície de registro em referir estas relações, surge uma conjunção diferente. O que é produzido na superfície de consumo é o que Deleuze chama de quantidades intensivas (DELEUZE, 1972, p. 25). Nas conjunções temos estados intensivos a cada vez. Estes estados intensivos são chamados de zonas de intensidade sobre o CsO. O CsO é o meio que perpluca intensidades em variação. No *AE* há uma relação entre o plano de imanência implicado na superfície de produção e o plano de referência do *socius* / plano de sociabilidade da superfície de registro que resulta na composição de um plano de consumo. Este plano é o CsO perplucador de intensidades que atravessam umas às outras e constituem a cada vez estados, afetos que determinam no CsO um “eu” sempre em devir.

É essa concepção de estados intensivos a cada vez no CsO que permite a compreensão do objeto da esquizoanálise: no inconsciente não há se não populações, grupos e máquinas. Trata-se de captar essa ação. Para Deleuze não há senão desejo e campos, meios e formas de gregariedade. O desejo é desejo de ser. Ser de uma forma, de uma maneira. O desejo está relacionado às formas de existência e de sua relação com os códigos do *socius*. Isso no *AE*, por que em *MP* o problema do desejo é o problema da construção do CsO. A síntese disjuntiva inclusiva operada pelo *socius* registra, fixando os limiares do ano, a síntese conectiva compõe fragmentos da pessoa com aqueles de animais ou de vegetais. Será tarefa das várias formas do *socius* procederá codificação. Codificar os fluxos sobre um CsO pleno erra, do déspota ou do capital. As relações de atração e de repulsão duzem estados, sensações, emoções que implicam uma nova versão energética e forma a terceira síntese, a de conjunção. Estes

estados são os devires e sentimentos intensos, as emoções intensivas que alimentam delírios e alucinações. Os estados intensivos a cada vez são produzidos por uma complexidade de processos. As intensidades sentidas e que a cada vez constituem sujeitos alimentam delírios. Estas intensidades, a cada vez, são compreendidas em relação a outras. A partir de qualquer estado intensivo como resultado de todo esse processo de produção é preciso saber com qual ele se relaciona, se conecta ou está implicado.

O desejo não é pensado em referência à matriz familiar. Para a esquizoanálise os investimentos sociais são primeiros em relação aos investimentos familiares que são derivados daqueles. A família é um corte ou um estado do campo social tomado em seu conjunto. O primado do campo social como termo de investimento do desejo define o ciclo e os estados pelos quais um sujeito passa. Há uma relação entre o *socius* e os estados intensivos pelos quais passamos. Somos o que a cada vez? Partes intensivas de quê? Estamos implicados ou interpenetrados em que? Dispostos em relação com quais outros estados ou multiplicidades? Se componente de, como se relaciona? É preciso compreender numa análise a construção de um plano da humanidade.

Há duas questões aqui: em primeiro lugar o fato de que a cada vez somos nossos estados intensivos nos faz estar em relação com o que “significa” nosso estado intensivo e em segundo lugar como nos relacionamos com este estado intensivo em relação. Como nos posicionamos com isso que somos a cada vez. Somos partes, mas como nos relacionamos enquanto partes de? Esquizofrenicamente ou paranoicamente? Todo investimento é coletivo, sou parte de, e como? Portanto, uma multiplicidade é já relação com outras multiplicidades.

O problema do inconsciente é o problema de sua população, há dois tipos de coleções e populações, os grandes conjuntos e as micro-multiplicidades. Um é investimento em relação a uma forma de soberania, o outro em relação aos objetos parciais e fluxos, não com os conjuntos e as pessoas. Os dois investimentos sociais se fazem sobre

o *socius* e seus pólos respectivos expressam a cartografia desse *socius*, terra, déspota, capital. Para cada máquina social, ou para cada plano de sociabilidade aparecem estes dois pólos, paranóico e esquizo.

Não discutiremos aqui a segunda tese da esquizoanálise: distinguimos nos investimentos sociais o investimento libidinal inconsciente de grupo ou de desejo e o investimento pré-consciente de classe ou de interesse. Mas, mesmo assim, podemos dizer, que para Deleuze o organizador do desejo é sempre o campo social, que designa as zonas de intensidade com os seres que os povoam e determinam seus investimentos libidinais. Há primado dos investimentos libidinais do campo social sobre o investimento familiar, terceira tese da esquizoanálise.

CONCLUSÃO

O desejo é forma de ser e forma de relação. Uma multiplicidade é sempre relação a outras multiplicidades. Não há uma multiplicidade que se apresenta sozinha. O que há são sempre multiplicidades de multiplicidades. Então, uma multiplicidade já é uma forma de relação com multiplicidades do mesmo tipo quanto com multiplicidades de tipo diferentes. Há uma forma de relação de uma multiplicidade com outra de mesmo tipo e, uma forma de relação diferente com outros tipos de multiplicidades. Um tipo de multiplicidade significa uma complicação determinada de relações em variação. Determinados tipos de multiplicidade só se apresentam em relação com outras de mesmo tipo. Assim como uma multiplicidade constitui relações, as multiplicidades sempre se apresentam em relações seja com relações de uma multiplicidade, seja em relações com outras multiplicidades.

Deleuze identifica os diversos devires ou os estados intensivos a processos de metamorfoses ou de variação de multiplicidades, ou de variação de relações numa multiplicidade. Por isso pode dizer: “as matilhas, as multiplicidades não param, portanto, de se transformar

umas nas outras, de passar umas nas outras... não é de se espantar, a tal ponto o devir e a multiplicidade são uma só e mesma coisa” (DELEUZE, 1997, p. 33). Um devir é uma variação imanente. Uma multiplicidade está sempre num movimento de se entrelaçar a outras. Por isso “dá no mesmo dizer que cada multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não pára de se transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo seus limiares e suas portas” (DELEUZE, p. 33). No *AE* o papel de dispor em devir os estados intensivos é realizado pelo *socius*.

As multiplicidades implicam outras e implicam relações em si mesmas. Não há colocação em série, mas disposição em rizoma, em rede. Dependendo da variação imanente e das relações com o fora ocorre uma determinada atualização. Um devir significa, então, passagens entre heterogêneos que estavam implicados num plano. Deleuze chama de vizinhança um campo fronteiro entre dois limiares de multiplicidades. Ocorre uma circulação das relações de duas ou mais multiplicidades e elas mudam de natureza, entram em devir, em variação de relações. Esta zona de vizinhança entre multiplicidades é um campo indiscernível onde ocorre uma inter-relação entre os “elementos” de diversas multiplicidades. A presença destas multiplicidades virtuais afetivas é contemporânea a qualquer fase da vida. Isto quer dizer que co-existe com a forma humana vários poderes ou complexos virtuais afetivos que podem ser atualizados. Quando entramos num processo de devir, ou de variação imanente de nossas multiplicidades afetivas virtuais, isto quer dizer que entramos na zona de vizinhança de outros complexos afetivos ou ainda atualizamos uma das multiplicidades afetivas que nos povoam. “Tornar-se”, significa, então, efetuar uma variação em uma multiplicidade qualquer, mas uma variação que ultrapassa o limiar de variação interna que mantém esta multiplicidade como “esta” multiplicidade. Significa ultrapassar o plano de composição desta multiplicidade. Todavia, como um plano comporta muitos planos, a alteração é interna e articulada intraplano, mas às vezes não. Um plano constitui um grau de passagem qualquer entre suas multiplicidades, e pode ocorrer uma variação que não estava consistida no plano, então

o devir é radical e ultrapassa o próprio plano de vida de uma vida. Mas o problema todo é saber se podemos construir nossos devires, posição do *MP* no texto como “Construir um CsO” ou se eles são constituídos pelo plano de referência operado pelo *Socius*, posição do *AE*. É nessa tensão que pensamos poder construir um conceito de formas de sociabilidade em Deleuze.

BIBLIOGRAFIA

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF., 1968.

_____. **Logique du sens**. Paris: Minuit, 1969.

_____. **Foucault**. Paris: Éditions de Minuit, 1986.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1996.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2**. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, v.1.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, v.3.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997. v.4.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997, v.5.

_____. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Éditions de Minuit, 1991.

_____. **O que é filosofia?** Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munõz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie**. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

DA PROGRESSIVIDADE SOCIAL: O PRINCÍPIO UTILITARISTA DE JOHN STUART MILL COMO FILOSOFIA FOMENTADORA DO CONHECIMENTO HUMANO

Jussara Valente FERNANDES¹

Por último, deverá a espécie humana melhorar, quer por novas descobertas nas ciências e nas artes e, como consequência necessária, nos meios de bem-estar individual e de prosperidade comum; quer por progressos nos princípios de conduta e de moral prática; quer, enfim, pelo aperfeiçoamento real das faculdades intelectuais morais e físicas que pode ser igualmente o resultado, ou do aperfeiçoamento dos instrumentos que aumentam a intensidade e dirigem o emprego destas faculdades ou mesmo da organização natural do homem? Respondendo (...) encontraremos, na experiência do passado, na observação dos progressos que as ciências e a civilização fizeram até aqui, na análise da marcha do espírito humano e do desenvolvimento das suas faculdades, os motivos mais fortes para acreditar que a natureza não pôs nenhum limite às nossas esperanças. (Condorcet)

⁽¹⁾ Mestranda em Filosofia Social PUC-Campinas.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo verificar e pontuar quais os argumentos encontrados na concepção utilitarista de Mill que consubstanciam a idéia uma sociedade em constante progresso e como estes elementos seriam mais eficazes em produzir este avanço social e moral nos homens.

Palavras-chave: utilitarismo, progresso, sociedade.

**OF SOCIAL PROGRESSIVITY: THE UTILITARIAN
PRINCIPLE OF JOHN STUART MILL AS A PHILOSOPHY OF
HUMAN KNOWLEDGE**

ABSTRACT

This papper tries to locate and verify the arguments of Mill utilitarian conception which are on the basis of the idea of a society in constant progress. I investigates also how this conception would be more efficient to the social and moral advancement of men.

Keywords: *Utilitarianism, progress, society.*

INTRODUÇÃO

No limiar do século XIX observaremos o desenrolar das conseqüências que a força transformadora do século anterior impôs como herança à sociedade européia. O avanço da ciência prossegue pela descoberta de novos problemas, novas soluções para indagações antigas, novos métodos de investigação prática ou teórica de campos do conhecimento recém vislumbrados ou que apesar de já serem discutidos necessitavam de novas perspectivas investigativas². A possibilidade de a racionalidade ser a medida utilizada para dar sentido ao mundo e da livre discussão passar a desempenhar um papel hodierno

⁽²⁾ HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 18ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2004.

na vida em sociedade fez com que o espaço para o estímulo ou formação do pensamento fosse dilatado a ponto da planificação da vida individual ou coletiva já não mais ser determinada por considerações divinas e discriminatórias, mas por leis de progresso social suscetíveis a melhorias e transformações.

O período correspondente a 1789-1848 foi decisivo para a formação e desenvolvimento do pensamento de todo século XIX³, pois as conseqüências da industrialização, a referência à ciência experimental e à leitura feita da natureza física e biológica irá influenciar a filosofia política deste século.

O *progresso* é a lei da história da humanidade: essa, por adquirir mais conhecimentos e aperfeiçoar seus meios técnicos, adquire também mais riquezas e serenidade e, por conseguinte, maior felicidade e segurança. A felicidade e a segurança devidas à extensão das 'luzes' – noções descobertas pelo século XVIII, com muita hesitação e dúvida – irão se tornar lugares – comuns no século seguinte. A crença na eficácia da natureza e de uma possível ciência da sociedade reforça tais idéias e lhes oferece legitimação.⁴

Como bem pontua Châtelet em sua obra *História das Idéias Políticas*, apesar da crença na ciência e a busca da felicidade serem dois pontos nos quais basear-se-ão os pensadores do século XIX, a medida e a forma com que aplicarão na visão social, ou mais especificamente na vida política, será bem diferente. Enquanto os pensadores ingleses, como Mill, utilizam-se dos saberes científicos da observação e experimentação para fornecerem aos governantes mecanismos capazes de serem aplicados na eficácia da gestão e

³ Idem, p. 384: "(...) Mas, como veremos, nosso período foi de novos pontos de partida radicais em alguns campos do pensamento (como na matemática), do despertar de ciências até então adormecidas (como a química) da virtual criação de novas ciências (como a geologia), e a **injeção de novas idéias revolucionárias em outras ciências (como as ciências sociais e biológicas)**". Grifo meu.

⁴ CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER – KOUCHNER, Evelyne. **História das Idéias Políticas**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. P. 117.

controle das instituições públicas, por outro lado Comte acreditará que “política positiva define uma arte e uma visão da humanidade que devem substituir a política e a religião”.⁵

Ante este contexto histórico de exaltação da racionalidade e exigência de um pensamento livre, o utilitarista John Stuart Mill irá traçar os pontos elementares de toda sua doutrina filosófica que, não obstante estar inserida na corrente doutrinária do Utilitarismo, apresentará nuances muito peculiares que se diferenciam ou complementam inclusive algumas das posições basilares preceituadas por seu predecessor e mestre Jeremy Bentham. O presente artigo buscará verificar e pontuar quais os argumentos encontrados na concepção utilitarista de Mill que consubstanciam a idéia uma sociedade em constante progresso e como estes elementos seriam mais eficazes em produzir este avanço social e moral nos homens. Para tanto, necessitaremos realizar uma prévia e sucinta análise da conceituação do princípio da maior felicidade utilizado por Bentham para, em seguida, apreciarmos a noção de utilitarismo entendida por Stuart Mill e através dela verificarmos os pontos fomentadores do conhecimento humano.

DOS UTILITARISMOS

A mentalidade do mundo europeu posta em prova pela pujança de descobertas científicas, de técnicas de produção, de transformação da relação do indivíduo com o trabalho, torna-se influenciada pelos fatos da experiência individual que necessita retirar da racionalidade vivificada e da livre discussão sua base de observação e análise, tornando bem sucedidas as posturas filosóficas individualistas tanto dos empiristas quanto dos pensadores utilitaristas.

Como bem argumenta em seu artigo “*Utilitarismo e Ação Social*”,⁶ o professor Luís Alberto Peluso nos sugere que o Utilitarismo

⁽⁵⁾ Idem, *ibidem*.

⁽⁶⁾ PELUSO, Luis Alberto. *Utilitarismo e Ação Social*. In: PELUSO, Luis Alberto. **Ética e Utilitarismo**. Campinas: Editora Alínea, 1998.

Clássico não seria uma coletânea de textos de um único pensador, mas a sistematização de teses de vários intelectuais que, no decurso dos séculos XVIII e XIX, reconhecem a ocorrência de “revoluções” em vários campos do conhecimento humano e na vida social. Entretanto, para alguns, Jeremy Bentham aparece como o mais famoso dos Utilitaristas, até mesmo por ter sido o coletor e organizador destas idéias as quais reconhece já estarem vislumbradas em Bèccaria, Helvétius e Adam Smith.

Existem diversas interpretações do Utilitarismo, de tal forma que seria hoje mais apropriado se falar em Utilitarismos. Contudo, há um conjunto de teses fundamentais que parecem ser aceitas por todos os filósofos Utilitaristas Clássicos, assim como há uma interpretação do próprio Utilitarismo que seria aceita pelos próprios filósofos Utilitaristas. Nesse sentido, se pode dizer que o movimento Utilitarista foi uma tentativa de transformar a ética na ciência positiva da conduta humana. Essa razão pela qual se tem entendido que o Utilitarismo corresponde ao mesmo esforço filosófico que teria resultado no positivismo⁷.

Deste modo, apesar de encontramos pontos fulcrais na filosofia utilitarista, ainda assim algumas divergências ou complementações foram realizadas e será através delas que iremos traçar o caminho de compreensão e possibilidade de avanço social, pois dependente da concepção aprofundada do utilitarismo (benthamiano ou milleano) que adotarmos, a resposta do que se pretende dar para questão do progresso do conhecimento humano e quais os mecanismos a serem utilizados será diferente.

Em nota de rodapé no seu livro *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, Bentham esclarece que o princípio da ou utilidade da maior felicidade seria:

“O princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável; da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes de governo”. A palavra “utilidade” não ressalta as idéias de *prazer* e *dor* com tanta clareza como o termo “felicidade” (*happiness, felicity*); tão pouco o termo nos leva a considerar o *número* dos interesses afetados; *número* este que constitui a circunstância que contribui na maior proporção para formar a norma em questão – a *norma do reto* e *do errado*, a única que pode capacitar-nos a julgar da retidão da conduta humana, em qualquer situação que seja. Essa falta de uma conexão suficiente clara entre as idéias de *felicidade* e *prazer*, por uma parte, e a idéia de *utilidade*, por outra, tem constituído mais de uma vez, para certas pessoas – conforme pude constatar –, um obstáculo para aceitação do princípio acima, aceitação que, de outra forma, possivelmente não teria encontrado resistência⁸.

A interpretação do princípio da utilidade para Bentham impõe uma ligação entre a satisfação pública e o prazer particular, ou seja, o sujeito moral é aquele que se preocupa com a felicidade alheia, pois ela irá cooperar para a promoção da própria felicidade individual. A “invenção no domínio moral é o cálculo dos prazeres: a oportunidade de um ato é função de uma apreciação quantitativa que ponha ao lado positivo o grau de intensidade do prazer que deve resultar do mesmo e, no lado negativo, o desprezer”⁹, mostra que o cálculo a ser realizado não previa a diversidade dos prazeres; isto quer dizer que um leitor acostumado ao

⁽⁸⁾ BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução Luis João Baraúna. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

⁽⁹⁾ **História das Idéias Políticas**. op. cit. p. 117.

deleite dos grandes clássicos da literatura obtém deste hábito o mesmo prazer que um adepto de leituras classificadas como vulgares. A preocupação do aumento da felicidade por Bentham não pontua prazeres específicos; na verdade, tem como meta a maximização do bem coletivo. Isto não quer dizer que a individualidade, o bem próprio, não é previsto; o que argumenta Bentham é que a medida dos prazeres individuais coincidem com o interesse coletivo. Então, ao preocupar-se com o prazer do outro e buscando o nosso próprio, haveria um crescimento da felicidade.

Os indivíduos podem discordar quanto àquilo que provoca prazer, mas nunca quanto ao significado do próprio prazer. Essa discordância entre os indivíduos pode ocorrer porque, admitido o princípio de associação das idéias, as pessoas podem associar de formas diferentes as próprias idéias aproximando, desta forma, idéias diferentes à idéia de prazer¹⁰.

Devemos observar que a primeira e grande preocupação de Bentham é com a disseminação da felicidade para o maior número de pessoas. Assim, a idéia de quantificação pode ser verificada, mas ainda está longe do que Mill reconhece como “o fato de que algumas espécies de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras¹¹”.

Em sua obra *Bentham*, Mill irá prestar uma justa homenagem à memória de seu mestre, mostrando como as teses que teve oportunidade de apreciar tiveram grande influência na constituição do seu pensamento. Entretanto, utilizará o texto também para fazer um juízo dos pensamentos benthamianos e traçar uma linha divisória entre as concepções filosóficas utilitarista genuinamente suas, daquelas que foram introduzidas por Jeremy Bentham.

⁽¹⁰⁾ **Utilitarismo e Ação Social.** op. cit. p.18.

⁽¹¹⁾ MILL, John Stuart. **A Liberdade/Utilitarismo.** Tradução Eunice Ostrensky. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 189.

Para Stuart Mill, o método benthamiano pode ser descrito como o método do detalhe, no qual a totalidade era separada em partes, as abstrações sendo transformadas em coisas e as classes e generalidades divididas nos indivíduos de que são formadas, fragmentando em peças todas as questões antes de resolvê-las. Este seria um método lógico que estabeleceria uma clara conexão com a ciência e sua adoção é interessante, pois segundo o argumento do próprio Bentham, a mente humana não poderia abrigar um todo complexo antes de entender as partes que o compõem¹².

Do mesmo modo, as abstrações são desconsideradas em si mesmas, pois elas não seriam realidades e a única maneira de entendê-las é através de seus feitos, isto é, apenas por meio de suas expressões (ou realizações) na materialidade. O método permite tornar os pensamentos claros e seguros e garante determinado nível de exatidão, pois começa sua investigação supondo que nada sabe sobre o assunto e reconstrói toda a filosofia sem referências às opiniões de seus predecessores.

A partir desse ponto Mill detecta as limitações nas teses de seu professor. Em primeiro lugar, criar uma filosofia feita de materiais abastecidos exclusivamente por sua mente ou por mentes iguais à sua não abriria verdadeiramente o campo das perspectivas do conhecimento; Bentham, ao pressupor que sua mente, suas idéias, têm o conteúdo necessário de representatividade universal da natureza humana estaria sendo incompleto, ainda mais, como esclarece Mill, pelo fato do modo de ver de Bentham não ser o compartilhado pela grande maioria das pessoas. Por fim, a falta de sensibilidade para entender manifestações “indizíveis” ou negar tudo aquilo que não vê, teria posto tristes limites a uma mente sofisticada¹³.

⁽¹²⁾ MILL, John Stuart. **Bentham**. Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo. Madri: Editorial Tecnos, 1993.

⁽¹³⁾ Idem: “La parte mala de sus escritos es la inflexibilidad con que Bentham niega todo aquello que él no vé; (...) Rechazar su mitad de la verdad sólo porque él no vio la otra mitad, sería caer en su mismo error sin tener su excusa.” p. 42.

Para Bentham o homem jamais é entendido como um ser capaz de perseguir como fim último a perfeição espiritual. Como um ser capaz de desejar, pelo seu próprio bem, a conformidade de seu caráter com seus próprios critérios de excelência, sem esperar recompensas e sem temer mal algum que provenha de outra fonte que não seja de sua própria consciência reflexiva.¹⁴

São com estas sensíveis limitações observadas que Mill apresentará uma idéia de utilitarismo um pouco mais diverso e versátil, opondo-se em alguns pontos ao “utilitarismo original” e em outras situações complementando as teses levantadas dando-lhes uma característica mais tolerante às visões de mundo diferentes.

DO UTILITARISMO MILLEANO

Podemos encontrar os efeitos da concepção que Stuart Mill tem do utilitarismo em todos os seus textos, entretanto, será na obra *Utilitarismo* que ele deixará claro qual o seu entendimento sobre o tema. Especificamente, no capítulo II da obra citada, o autor será preciso ao indicar que o conceito não pode ser tomado pelo simples prazer grosseiro ou através da idéia de certo ou errado coloquial, mas “o credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como fundação moral sustenta que as ações são corretas na medida que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade.”¹⁵

Mas esse prazer não pode ser encarado apenas em relação a quantidade que se obtém dele, pois algumas espécies de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras. A qualidade da felicidade deve ser objetivada até mesmo antes da maximização de uma felicidade vulgar. Dessa constatação surge uma pequena indagação: como fazer

⁽¹⁴⁾ Bentham. op. cit. p. 46 (tradução minha).

⁽¹⁵⁾ A Liberdade/Utilitarismo. op. cit. p. 187.

uma avaliação racional qualitativa, visto que o prazer e a dor são heterogêneos?

A pergunta, não obstante ser de difícil solução, tem uma resposta exata e interessante: a avaliação é naturalmente realizada por aqueles homens que em razão da experiência de vida, consciência de si e introspecção (capacidade de mensurar racionalmente fatos ocorridos na existência e retirar deles a melhor parte) detêm os melhores meios de comparação. Estas pessoas estariam aptas, não necessariamente a impor suas preferências, mas para servirem de referencial de vida para os demais.

Algunos placeres, ante todo los mentales y espirituales, son superiores en sí mismos a los placeres del cuerpo, cualesquiera que sean las consideraciones cuantitativas o circunstanciales. De este modo la felicidad no sólo, requeriría una vida de placer sin dolor, sino el logro de los placeres superiores, aun al costo de dolor y del sacrificio de los placeres inferiores.¹⁶

O princípio da maior felicidade, então, será o fim último de uma existência que deve ser isenta o tanto quanto possível da dor, e tão rica quanto o possível em deleites, seja do ponto de vista da qualidade ou da quantidade. Apesar de acreditar que a felicidade é o único fim da vida humana, Mill associa o percurso de sua obtenção ao contentamento, à diversidade, versatilidade, plenitude com a vida e à observação da singularidade de um grupo, homem ou civilização. Para Isaiah Berlin, o conceito de utilitarismo de Mill é o seguinte:

Se desafiado a respeito do conceito de variedade, Mill a defenderia, alegando que sem um grau suficiente dela imediatamente formas imprevisíveis de felicidade humana (ou de satisfação, plenitude, ou elevados níveis de vida – cujos

⁽¹⁶⁾ MAGID, Henry M. **John Stuart Mill**. IN: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Historia de la Filosofía Política**. Traducción de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. 4ª ed. México: Fondo de Cultura e Económica, 2004. p.742.

graus deveriam ser determinados e comparados) restariam desconhecidas, não provadas, não realizadas; *entre elas vidas mais felizes do que as experimentadas*¹⁷. (grifo meu)

Ao admitir a possibilidade de “um mundo oculto de vidas felizes ainda não experimentadas”, Mill incorpora a sua compreensão de utilitarismo os conceitos de liberdade, tolerância e progressividade do espírito humano, que não seriam finalidades em si mesmas, mas mecanismos realmente necessários para que a sociedade e o homem em sua individualidade pudessem alcançar o mais alto nível de felicidade possível.

A percepção da ética ou da filosofia política de Mill, centrada no seu entendimento do Princípio da Maior Felicidade, deve necessariamente pressupor uma constante adaptação às novas descobertas feitas pela sociedade, pois sendo todo conhecimento humano falível, os homens se transformam e as verdades em que acreditam se modificam por novas experiências e por suas próprias ações não sendo, por assim dizer, razoável que as condutas morais sejam estanques. Tanto é assim que a própria ética utilitarista deve conter avanços sucessivos.

Os corolários do princípio da utilidade, assim como os preceitos de todas as artes práticas, são suscetíveis de um avanço indefinido e, num estado progressivo do espírito humano, seus avanços são incessantes¹⁸.

Esta característica fomentadora do conhecimento humano é essencialmente Milleano, tanto que Henri M. Magid observará ser estes uns dos pontos que o distinguirão dos utilitaristas originários. Sua teoria estará relacionada com o progresso, pois numa sociedade em que o povo procure os prazeres superiores estará mais avançada que uma civilização que não o faz. Deste modo a promoção da procura por

⁽¹⁷⁾ MILL, John Stuart. **A Liberdade/Utilitarismo**. op.cit..

⁽¹⁸⁾ Idem, p.212.

prazeres superiores individuais é ao mesmo tempo o incentivo para que avance a sociedade.

El gobierno no sólo existe para producir el máximo de ese tipo de placer que, casualmente, prefieran sus ciudadanos. Antes bien, algunos tipos de placer son mejores que otros, y el gobierno tiene la responsabilidad de educar a sus ciudadanos de modo que busquen los placeres más elevados en lugar de los más bajos. La educación moral, ya sea efectuada por el gobierno o por individuos particulares (y Mill parece preferir a estas últimos) es, por tanto, una de las responsabilidades de la sociedad buena; y la educación moral deberá ir dirigida al hombre no sólo como animal que busca placeres, sino como ser “progresista”¹⁹.

Mas quais seriam os mecanismos que a filosofia utilitarista milleana associa a esta promoção do progresso social, e ao mesmo tempo do conhecimento humano? A crença de que o gênio humano vive em constante processo de formação e que a sociedade é capaz de ir da barbárie para a civilização obedecendo a diferentes formas e ocorrendo em distintos ritmos é evidente, mas ainda assim, uma mínima ordem deveria ser submetida, e isto ocorrendo deveria seguir determinados métodos.

DA PROGRESSIVIDADE DO GÊNIO HUMANO

Na sua obra *A Lógica das Ciências Morais*, Mill, no § 3 do Capítulo X, intitulado “A progressividade do Homem e da Sociedade”, esclarece que os termos progresso e progressividade não devem ser entendidos como sinônimos de aperfeiçoamento ou tendência ao aperfeiçoamento, entretanto, seria concebível que as leis da natureza possam determinar e até mesmo necessitar de uma certa série de

⁽¹⁹⁾ John Stuart Mill in **Historia de la Filosofía Política**. op. cit. p.742.

mudanças no homem e na sociedade que não sejam em todos os casos ou em sua totalidade aperfeiçoamentos. O fato é que Mill acreditava em uma tendência geral que se mantinha e continuaria se mantendo, salvo exceções ocasionais e temporárias, de aperfeiçoamento rumo a um estado melhor e mais feliz²⁰.

Se tentarmos pontuar nos textos de Mill quais as causas eficientes para o progresso social veremos que uma resposta clara não aparece, pois em cada etapa da civilização podem surgir distintas condições que criem o meio necessário para que se passe para a etapa seguinte. Certo é que “O avanço da sociedade é produzido na realidade pelas idéias, pelo exemplo e pela envergadura moral e intelectual de indivíduos superiores. Esses indivíduos superiores florescem principalmente em condições de liberdade, de modo que a liberdade é a condição necessária para o progresso.”²¹

Para Isaiah Berlin, Stuart Mill seria o maior paladino das liberdades civil e intelectual, fundador até mesmo do liberalismo moderno. De fato não podemos negar que em seu ensaio sobre a liberdade, *On Liberty*, a questão da livre manifestação do pensamento estará explícita, bem como sua defesa a tolerância com as opiniões divergentes. A liberdade de escolher e experimentar seriam mais que o pensamento racional e o domínio da natureza condições de distinção dos homens entre os animais, por isso a defesa contundente para que se ouça todos os argumentos possíveis surgidos em relação a alguma questão, pois mesmo que em um primeiro momento esta lhe pareça desstituída de valor ainda assim deveria-se levar em conta que parte da verdade poderia estar nela embutido.

Para Mill as verdades são momentâneas, por isso sua busca deve ser constante, sendo a garantia de sua eficácia a possibilidade de poder colocar tudo o que é conhecido em xeque. Critica a postura daqueles que advogam como salutar tomar-se decisões por terceiros

⁽²⁰⁾ MILL, John Stuart. **A Lógica das Ciências Morais**. Tradução de Alexandre Braga Marselha. São Paulo: Editora Iluminuras, 1999. p. 113.

⁽²¹⁾ **John Stuart Mill in Historia de la Filosofía Política**. op. cit. p.740.

sem ainda permitir que estes ouçam opiniões contrárias (a decisão é dada pela autoridade ou pela maioria dominante na sociedade).

Mill elenca na sua obra *Da Liberdade* os motivos pelos quais o reconhecimento do livre pensamento e da manifestação da opinião devam ser leis sociais:

Em primeiro lugar, se se força qualquer opinião ao silêncio, essa opinião pode, pelo que com toda certeza nos é dado a conhecer, ser verdadeira. Nega-lo importa em supor-nos infalíveis. Em segundo lugar, embora a opinião silenciada seja errônea, pode, o que mui comumente acontece, conter parte da verdade; (...) Em terceiro lugar, se a opinião aceita é não só verdadeira, mas a verdade total, a menos que se permita que seja e de fato seja contestada vigorosamente, será considerada, por grande parte daqueles que a recebem, à maneira de preconceito, com pouca compreensão ou sentimento dos seus fundamentos racionais. E não somente isso, mas em quarto lugar, a significação da própria doutrina correrá o risco de perder-se ou debilitar-se, ficando privada do efeito indispensável sobre o caráter e a conduta: ficando o dogma reduzido a simples convicção formal (...)²²

Verdades silenciadas muitas vezes tornam--se venenosas e verdades que não podem sofrer um enfrentamento perdem sua validade ao transformarem-se em dogmas.

Será com os embates do conhecimento humano que o progresso da sociedade, a superioridade moral e intelectual do homem poderá ser apreendida. Todas as discussões são válidas, em exceção quando as circunstâncias que lhe presidem à expressão resultem em instigação positiva a algum ato prejudicial. Desta forma, Mill se afasta ainda um pouco mais do utilitarismo originário, pois admite qualquer forma de debate se este cooperar para melhoria do gênio humano, vide

⁽²²⁾ MILL, John Stuart. *Da Liberdade*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1963. p.59-60.

que o autor escreveu um trabalho sobre a utilidade da religião, algo que para a grande maioria dos autores utilitaristas seria um absurdo pôr até mesmo em pauta.

Acreditava tanto na originalidade de pensamento e na individualidade como métodos que auxiliariam no progresso do seres humanos, que declarava que “quanto mais vida há na unidade, mais vida há na massa formada por ela²³”. Opunha-se à tendência geral em criar uma mediocridade coletiva.

Precisamente porque a tirania da opinião é tal que torna a excentricidade reprovável, é de desejar-se, a fim de irromper através daquela tirania, que haja pessoas excêntricas. A excentricidade tem abundado sempre quando e onde abundou a força de caráter; e o volume de excentricidade em uma sociedade tem sido geralmente proporcional ao volume de gênio, vigor mental e coragem mental que contém. O principal perigo de nossa época é que tão poucos ousem ser excêntricos²⁴.

No universo Milleano da liberdade há destarte a presunção da tolerância. Se a felicidade não é medida apenas quantitativamente mas qualitativamente supõem-se que há prazeres diferentes postos na sociedade, e esta diversidade e espontaneidade do indivíduo será compartilhada pelos demais. Achados, por meio da livre discussão, os pontos em comum de felicidade em que os membros da comunidade podem viver em paz, restarão ainda algumas características que serão comuns apenas a um grupo de indivíduos (como a religião, opção sexual, partidária, etc.), mas que mesmo assim devem ser consideradas e respeitadas. Neste momento o conceito de tolerância entraria em jogo.

A livre discussão não pode ser usada como um mecanismo de convencimento, isto é, o debate exaustivo até que uma das partes aceite ser subjugada pela outra. No que convém para manter a

⁽²³⁾ Idem, p. 71.

⁽²⁴⁾ Ibidem, p. 76.

sociedade em paz e equilíbrio há de se estabelecer algumas diretrizes, as quais estarão sendo postas em xeque constantemente, mas no que se refere a tendências de cunho mais particularista e que não se transformem em atos prejudiciais (materialmente) para a sociedade ou outros indivíduos, estas devem ser toleradas, ou seja, respeitadas e necessariamente ouvidas. No discurso Milleano até mesmo a questão do paradoxo da tolerância parece ser resolvido.

CONCLUSÃO

Ante o exposto, de modo conclusivo podemos dizer que Mill acreditava antes de tudo na capacidade do ser humano em se superar a cada etapa da vida. A finalidade da existência e o destino de todo indivíduo é a felicidade que só poderá ser obtida através da superação constate do gênio do homem que mesmo em luta particularista estaria ainda assim contribuindo também para o progresso da sociedade.

Na visão de Mill o universo pessoal nunca estaria dissociado totalmente da vida comunitária, haveria sempre uma interação entre eles pois o esforço individual cooperaria para um avanço na vida social e na medida que a sociedade investisse nos valores superiores as pessoas aumentariam o nível de consciência.

O caminho desse avanço passa por uma preocupação íntima de cada cidadão com ele mesmo e com a vida dos seus concidadãos, como também, depende da presença de governantes comprometidos com a direção das instituições que estão sob seu controle, mas para tanto, um dos mecanismos mais eficazes seria a da liberdade civil e intelectual. Uma civilização que pudesse ser aberta a debates tende a incorporar a diversidade, a versatilidade e o contentamento das opiniões múltiplas que se bem direcionadas e entendidas por meio do critério da tolerância propiciam um progresso contínuo do conhecimento humano nas áreas mais diversas do saber científico, moral ou social.

BIBLIOGRAFIA

BENTHAM, J. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. Tradução Luis João Baraúna. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

CHATELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das Idéias Políticas**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 18ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

JARDIM, André. **História Del Liberalismo Político** – de la crisis Del absolutismo a la Cosntituición de 1875. Traducción de Francisco Gonzáles Aramburo. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

MILL, John Stuart. **Bentham**. Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo. Madri: Editorial Tecnos, 1993.

_____. **A Liberdade/Utilitarismo**. Tradução Eunice Ostrensky. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **A Lógica das Ciências Morais**. Tradução de Alexandre Braga Marselha. São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____. **Considerações sobre o Governo Representativo**. Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1964.

_____. **Da Liberdade**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1963.

_____. **Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva**. Tradução João Marcos Coelho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PELUSO, Luis Alberto. Utilitarismo e Ação Social. IN: PELUSO, Luis Alberto. **Ética e Utilitarismo**. Campinas: Editora Alínea, 1998.

MAGID, Henry M. *John Stuart Mill*. IN: STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph. **Historia de la Filosofía Política**. Traducción de Leticia Garcia Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. 4ª ed. México: Fondo de Cultura e Económica, 2004.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA: SOLUÇÃO PARA O PARADOXO ENTRE DEMOCRACIA E ESTADO DE DIREITO?¹

Milene Consenso TONETTO²

RESUMO

O objetivo do trabalho será analisar como a democracia liberal (Michelman) ou a democracia deliberativa (Habermas) podem dissolver a relação paradoxal entre democracia e Estado de direito. Outro objetivo é o de analisar as vantagens que Habermas aponta numa prática constituinte guiada pela teoria do discurso. Além disso, pretende-se explicar por que a relação de implicação existente entre soberania do povo e Estado de Direito se reflete também, segundo Habermas, na relação entre a autonomia privada e a autonomia pública.

Palavras-chave: Soberania, democracia deliberativa, Estado de Direito, autonomia.

⁽¹⁾ Trabalho apresentado na disciplina, Democracia, Constituição e Ética Discursiva do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, ministrada pelos professores Dr. Alessandro Pinzani e Dr. Paulo J. Krischke a quem agradeço os comentários e sugestões.

⁽²⁾ Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina.

DELIBERATIVE DEMOCRACY: SOLUTION TO THE PARADOX BETWEEN DEMOCRACY AND STATE OF RIGHTS

ABSTRACT

This paper tries to discuss how liberal democracy (Michelman) or deliberative democracy (Habermas) can dissolve the paradoxal relation between democracy and State of rights. Other objective is to analyse the vantages which Habermas indicates in a constituent practice guided by discursive ethics. Besides, it tries to explain why the relation of implication between peoples's soberany and State of rights reflects also, according Habermas, in the relation between private and public autonomy.

Keywords: *Soberany, deliberative democracy, State of rights, autonomy.*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Michelman, no texto *Autoria Constitucional*, examina a impossibilidade de conceber a constituição como *legislação*, isto é, como leis *promulgadas* por autores humanos responsáveis e que são consideradas a expressão das nossas reivindicações. Essa idéia, segundo Michelman, além de *banalizar* a concepção do que é a constituição, nos leva a não examiná-la criticamente. Nessa linha de pensamento, critica a posição defendida por Habermas, a saber, a democracia procedimental liberal, questionando: como é possível um liberal constitucional ser também um democrata constitucional?

Dentro dessa problemática, o objetivo do trabalho será analisar como as posições, a saber, a democracia liberal (Michelman) ou a democracia deliberativa (Habermas) podem dissolver a relação paradoxal entre democracia e Estado de direito. Outro objetivo é o de analisar as vantagens que Habermas aponta numa prática constituinte guiada pela teoria do discurso. Além disso, pretende-se explicar por que a relação de implicação existente entre soberania do povo e Estado de Direito se reflete também, segundo Habermas, na relação entre a autonomia privada e a autonomia pública.

1. A RELAÇÃO PARADOXAL ENTRE DEMOCRACIA E ESTADO DE DIREITO

Em sistemas políticos tais como o dos EUA, Alemanha e Brasil, que prevêm uma instituição independente para examinar a constitucionalidade das leis emitidas pelo congresso, surgem os debates sobre a relação entre democracia e Estado de direito. Por exemplo, nos EUA discute-se sobre a legitimidade do controle das normas, exercido pela *Suprema Corte* em última instância. No caso do Brasil, questiona-se o poder do *Supremo Tribunal Federal* exercido por onze Ministros nomeados pelo Presidente da República.

Segundo Habermas, a convicção republicana segundo a qual “todo o poder do Estado vem do povo” recusa-se a aceitar o poder elitista de especialistas em direito, que, apelando somente para sua competência específica de interpretar a constituição e sem serem legitimados pelas maiorias democráticas, revogam decisões de um legislativo eleito democraticamente. Como iremos ver, Habermas procura fundamentar um sistema de direito em que direitos políticos e liberdades subjetivas asseguram um procedimento democrático nas questões constitucionais e na própria fundamentação do direito.

Michelman aborda essa relação paradoxal entre democracia e Estado de Direito no texto *Constitutional Authorship* e também no livro *Brennan and Democracy*. Neste último, aborda essa problemática com a ajuda da carreira judicial de um juiz: *William J. Brennan*.³ Brennan é descrito por Michelman como um liberal que defende direitos de liberdade individuais e também como um democrata que defende os direitos de participação e de comunicação. “Brennan era, para ser exato, um liberal *democrata* – ele era dedicado à democracia tanto quanto um liberal poderia ser – e ele era extraordinariamente a favor dos valores do compromisso (*commitment*), da comunidade, da família e da

⁽³⁾ Cf. MICHELMAN, F. *Brennan and Democracy*. New Jersey: Princeton University Press, 1999. p. 04-11.

fé na vida humana.”⁴ Assim, Michelman apresenta Brennan como um social democrata sensível às questões de justiça social e como um pluralista sensível às diferenças raciais, culturais e religiosas.

Brennan acredita que o constitucionalismo pressupõe padrões procedimentais independentes da correção básica legal. Ele acredita que a necessidade de equidade e ordem pelas sociedades requer o estabelecimento por votação de um corpo ou corpos de decisão oficial, para a sociedade como um todo (..) Dentre aqueles corpos ele poderia ter colocado uma legislatura nacional e estatal dando sua própria interpretação da Constituição (...) Ele acredita em uma prudência epistêmica que autorize a Suprema Corte a fazer a lei constitucional pela sua interpretação. (...) Ao mesmo tempo, Brennan também acredita que a liberdade política – autogoverno – somente existe quando o povo executa pelas resoluções do direito básico estabelecido pelos votos majoritários do legislativo (...).⁵

Michelman defende que Brennan pode ser um modelo de juiz responsável que interpreta a constituição de maneira democrática e compatível com o autogoverno de cada indivíduo. É importante esclarecermos o que Michelman entende por autogoverno:

O autogoverno, ao meu ver – o estado de viver uma vida própria sob uma direção própria – é um bem humano em si mesmo (*in its own right*); certamente não é o único bem humano, talvez difícil de defender como o principal bem humano, mas ainda o bem humano que não é inútil, e aquele que não parece que um grupo ou uma comunidade possa ter.⁶

⁽⁴⁾ MICHELMAN, F. **Brennan and Democracy**. New Jersey: Princeton University Press, 1999. p. 64.

⁽⁵⁾ Idem, p. 61.

⁽⁶⁾ Idem, p. 13.

A democracia torna-se para Brennan “o nome para a forma da vida social que valoriza cada pessoa, e cultiva a capacidade de cada pessoa como um portador de uma opinião política digna de respeito”.⁷ Assim, nos casos em que o paradoxo da democracia é constatado, o juiz Brennan pode solucioná-lo interpretando a constituição de maneira democrática e compatível com o autogoverno dos diferentes modos de vida humano.

Quando Habermas trata de questões de direito constitucional ele, expressamente, assume o posicionamento de uma democracia procedimental e de uma justiça liberal. Segundo Michelman, Habermas compartilha com o pensamento de Locke, Kant, Mill, Rawls e Dworkin a visão de que os indivíduos humanos possuem capacidades para representação racional. Sendo assim, tomam alguns níveis de consciência de suas próprias mentes e vidas, formulando e perseguindo seus próprios julgamentos sobre o que é bom e o que é correto. De acordo com isso, Michelman afirma que nessa posição existe uma coerção do governo político compartilhado entre eles e uma visão concomitante do que deve significar a defesa contra reclamações da presença do governo na vida das pessoas. Segundo Michelman, a versão habermasiana dessa linha de pensamento é expressa pelos seguintes princípios:

Princípio da Universalização (PU): para a norma controversa ser válida as consequências e efeitos colaterais, que resultam de sua obediência *geral*, podem ser aceitos *sem coação* por todos.

Princípio do Discurso (PD): Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso racionais.⁸

⁽⁷⁾ Idem, p. 62.

⁽⁸⁾ MICHELMAN, F. Constitutional Authorship. In: ALEXANDER, **Constitutionalism. Philosophical Foundations**. Cambridge, 1998. p. 87.

Segundo Michelman, o Princípio da Universalidade “PU” e o Princípio do Discurso “PD” juntos caracterizam uma justificação política nos termos de um acordo universal *hipotético*, por aqueles que são afetados e que raciocinam corretamente. “E um consenso hipotético baseado num raciocínio correto é um teste substantivo, não procedimental, para justificar um conjunto de leis fundamentais”.⁹ Sendo assim, Michelman aponta uma lacuna na posição sustentada por Habermas. No item 2 deste trabalho, veremos com maior atenção como Habermas define a *democracia procedimental* a fim de analisarmos as críticas feitas por Michelman.

Ao descrever esses princípios básicos da concepção *democrática liberal*, Michelman revela grande simpatia por eles.

em primeiro lugar, uma crença de que somente na esteira do debate democrático alguém pode esperar chegar a respostas aproximativas, verdadeiras e confiáveis sobre a justiça de normas constitucionais propostas, apoiadas na universalizabilidade dos interesses de cada um ou sua aceitabilidade hipotética unânime num discurso democrático; e, em segundo lugar, que somente por tal caminho alguém pode esperar ganhar poder suficiente para produzir para o país em questão, em condições históricas relevantes e numa forma legalmente viável, uma interpretação apta de qualquer tipo de normas praticas abstratas capazes de passar pelos testes de universalizabilidade da justiça e da aceitabilidade democrático-discursivo.¹⁰

Além disso, segundo o autor, o direito individual básico de igual participação em um autogoverno político, assegurado pelos princípios do discurso e universalização, “têm um conteúdo democrático procedimental, mas do fato de ele ser um direito básico não é ele mesmo contingente com o desempenho ou resultado de nenhum procedimento

⁽⁹⁾ Idem, p. 88.

⁽¹⁰⁾ Apud. HABERMAS, J. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.161.

democrático".¹¹ Sendo assim, não acredita que essa interpretação da democracia deliberativa seja capaz de solucionar a relação paradoxal entre democracia e Estado de direito.

A objeção feita por Michelman à tentativa procedimentalista de Habermas de combinar a idéia dos direitos humanos com o princípio da soberania do povo sustenta que

o paradoxo ressurge no momento em que tentamos identificar, retrospectivamente, o ato que criou a constituição e averiguar se, na perspectiva teórico-discursiva, a própria formação da opinião e da vontade do grupo de cidadãos que se reuniu para dar origem à constituição pode ser entendida como um processo absolutamente democrático.¹²

Michelman defende que a prática constituinte não pode ser reconstruída conforme critérios da teoria do discurso, porque ela entraria no caminho circular da autoconstituição do direito, culminando num regresso *ad infinitum*. Michelman pressupõe, então, que a legitimidade procedimental dos resultados de qualquer discurso depende, não somente da legitimidade das regras segundo as quais foi estatuído, como também de pontos de vista temporais, sociais e objetivos.

Habermas se defende chamando a atenção para um dos aspectos das constituições dos Estados democráticos de direito, isto é, a abertura ao futuro:

uma constituição que é democrática, não somente de acordo com seu conteúdo, mas também de acordo com a fonte de sua legitimação, constitui um projeto capaz de formar tradições com um início marcado na história. Todas as gerações posteriores enfrentarão a tarefa de atualizar a substância normativa inesgotável do sistema de direitos estatuídos no documento da constituição.

(11) MICHELMAN, F. Constitutional Authorship. In: ALEXANDER. **Constitutionalism. Philosophical Foundations**. Op. cit. p. 88.

(12) Apud. HABERMAS, **Era das Transições**. p.161.

Na linha dessa compreensão dinâmica da constituição, a legislação em vigor continua a interpretar e a escrever o sistema de direitos, adaptando-o às circunstâncias atuais. Habermas quer mostrar para Michelman “que a relação paradoxal entre democracia e Estado de Direito pode ser diluída quando entendemos a constituição como um projeto que pereniza o ato fundador constituinte no interior do processo evolutivo das gerações seguintes”.¹³

Segundo Habermas o ato da fundação da constituição é sentido como um corte na história nacional, e isso não é resultado de um mero acaso, pois, através dele se fundamenta um novo tipo de prática com significado para a história mundial. Ele continua dependente de uma explicação reiterada, no decorrer das posteriores aplicações, interpretações e complementações das normas constitucionais. Assim, por meio da reflexão da história da realização dos projetos constitucionais, Habermas pretende invalidar a objeção levantada contra a interpretação discursiva da autoconstituição democrática do Estado constitucional. Segundo Habermas, para provar que a democracia e o Estado de direito não estão numa relação paradoxal, é necessário explicar em que sentido os direitos fundamentais *na sua totalidade* são constitutivos para o processo da autolegislação.

2. DEMOCRACIA DELIBERATIVA E A SOLUÇÃO PARA O PARADOXO EXISTENTE ENTRE DEMOCRACIA E ESTADO DE DIREITO

Na obra *Direito e Democracia*, Habermas realiza a construção da autocompreensão do direito partindo de um diagnóstico teórico central: a autonomia privada, garantida pelos direitos humanos, e a autonomia pública, garantida pela soberania do povo ou pelos direitos políticos, são os dois *princípios normativos* por meio do qual é possível

⁽¹³⁾ Idem, p. 156.

justificar o direito moderno. Esses dois princípios encontram-se historicamente, segundo o autor, numa relação paradoxal. Na história da filosofia política as duas fontes de legitimação do Estado democrático, a saber, o liberalismo e o republicanismo discutem entre si para saber qual das liberdades deve ter prioridade: os direitos de liberdade subjetiva ou os direitos de participação política? Assim, Habermas propõe uma reinterpretação discursiva da noção de autonomia capaz de solucionar o paradoxo entre autonomia privada e pública ou entre o Estado de Direito e a democracia, mostrando que estes são *co-origenários* ou que a autonomia privada e a pública estão numa relação de complementaridade.

Para Habermas, o tipo de legitimação do direito no mundo ocidental pressupõe a *co-origenariedade* entre direitos políticos fundamentais e direitos individuais fundamentais. Sendo assim, os direitos fundamentais que deverão ser concedidos aos cidadãos livres e iguais para regulamentar legitimamente o seu convívio com os meios do direito positivo devem combinar o exercício da soberania do povo com a criação de um sistema de direitos em tal prática. O princípio da soberania do povo estabelece um *procedimento* que, a partir de suas características democráticas, fundamenta a suposição de resultados legítimos. Esse princípio expressa-se nos direitos à comunicação e à participação que garantem a autonomia pública dos cidadãos. Em contraposição a isso, aqueles direitos humanos clássicos que garantem aos membros da comunidade jurídica vida e liberdade privada fundamentam uma soberania das leis que, desse modo, se tornam legítimas. Para Habermas o nexos interno que existe entre direitos humanos e soberania do povo consiste em que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para formar a vontade de maneira política e racional.¹⁴

Contudo, para Habermas, a idéia dos direitos humanos, vertida em direitos fundamentais, não pode ser imposta *paternalisti-*

(14) Cf. HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002. Cap. 10. p. 293-305.

camente a um legislador soberano, como se fossem uma limitação, nem ser simplesmente instrumentalizada como um requisito funcional necessário a seus fins. “De outro lado, porém, o legislador, sem prejuízo de sua autonomia, não pode decidir nada que fira os direitos humanos”.¹⁵ Por isso, Habermas considera os dois princípios como sendo *co-origina- rios*, ou seja, um não é possível sem o outro. “Ao tratarmos da fundamentação do sistema dos direitos, descobrimos que a autonomia das pessoas privadas *remete* à legitimidade do direito e vice-versa. Sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos”.¹⁶ Em síntese, a idéia de que o princípio da autonomia pública e aquele da autonomia privada são co-origina- rios caracteriza o paradigma procedimentalista do direito. Por sua vez, “o paradigma procedimentalista do direito procura proteger, antes de tudo as condições do procedimento democrático.”¹⁷

No âmbito da prática constituinte, segundo Habermas, não basta introduzir um princípio do discurso, à luz do qual as pessoas possam julgar se os direitos que elas estabelecem é legítimo. Pois as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma *institucionalização jurídica*. E, na medida em que o princípio do discurso assume a figura jurídica ele se transforma num *princípio da democracia*.

Os discursos públicos necessitam de uma especificação diferente conforme o objeto, o tempo e o contexto social, tendo em vista a formação política da opinião e da vontade em arenas do espaço público e nas corporações legislativas, bem como a prática de decisão juridicamente correta e

⁽¹⁵⁾ HABERMAS, J. **Direito e Democracia**. Entre facticidade e validade. [vol. II] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.315.

⁽¹⁶⁾ HABERMAS, J. **Direito e Democracia**. Entre facticidade e validade. [vol. II] p.146.

⁽¹⁷⁾ HABERMAS, J. **Direito e Democracia**. Entre facticidade e validade. [vol. II] p.183.

objetivamente bem informada nos tribunais e nas administrações.¹⁸

Segundo Habermas, a visão de Michelman dirige-se para esta dimensão da regulação jurídica, que abrange desde direitos fundamentais e direitos políticos de eleição, passando pelas determinações da parte organizacional da constituição, chegando até aos direitos procedimentais e ordens do dia de corporação.

Michelman sustenta que a prática constituinte não pode ser reconstruída conforme critérios da teoria do discurso, porque, neste caso, ela entraria no caminho circular da autoconstituição do direito, culminando num regresso *ad infinitum*:

Um processo democrático confiável é, necessariamente, um processo continuado e condicionado legalmente. Ele é constituído, por exemplo, por leis que visam a uma representação política e eleições, por associações civis, famílias, liberdade de fala, propriedade, acesso à mídia, e assim por diante. (...) As leis referentes a eleições, representações, associações, famílias, discursos, propriedade etc., devem ter sido constituídas através do processo de uma comunicação política democrática mais ou menos 'equitativo' e 'sem distorções', não somente nas arenas formais da legislação e da adjudicação, mas também na sociedade como um todo. O problema é que qualquer tipo de lei é alvo de um desacordo contencioso, porém racional conforme a premissa liberal de um razoável pluralismo de interpretações.¹⁹

Habermas defende-se dessa acusação afirmando que Michelman tem em mente uma dimensão diferente do estabelecimento de formas de comunicação. "As normas e os procedimentos jurídicos

⁽¹⁸⁾ HABERMAS, J. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 163.

⁽¹⁹⁾ MICHELMAN, F. Constitutional Authorship. In: ALEXANDER. **Constitutionalism. Philosophical Foundations**, p. 91.

que permitem a realização de discursos não podem ser confundidos com os procedimentos cognitivos e os padrões de argumentação que comandam o fluxo interno dos discursos.”²⁰ Pressupõe-se, então, que a legitimidade procedimental dos resultados de qualquer discurso depende, não somente da legitimidade das regras segundo as quais foi estatuído, como também de pontos de vista temporais, sociais e objetivos.

Assim, Habermas chama a atenção para um dos aspectos das constituições dos Estados democráticos de direito, isto é, a abertura ao futuro:

uma constituição que é democrática, não somente de acordo com seu conteúdo, mas também de acordo com a fonte de sua legitimação, constitui um projeto capaz de formar tradições com um início marcado na história. Todas as gerações posteriores enfrentarão a tarefa de atualizar a substância normativa inesgotável do sistema de direitos estatuídos no documento da constituição.²¹

Nessa linha de compreensão da constituição, a legislação em vigor continua a interpretar e a escrever o sistema de direitos, adaptando-o às circunstâncias atuais. Por exemplo, segundo Bruce Ackerman, evidência para tal pode ser encontrada nos EUA, na época do *New Deal* que se destaca pelo “espírito inovador” de reformas bem sucedidas. Os contemporâneos podem perceber que certos grupos, que até então eram discriminados, adquirem voz própria e classes até então marginalizadas se tornam capazes de tomar o próprio destino nas suas mãos. Michelman concorda com a posição de Ackerman:

Os formadores da constituição podem ser os nossos formadores – sua história pode ser a nossa história, sua palavra pode comandar a nossa observância agora, sobre fundamentos de soberania popular – somente porque e na medida em que eles, hoje, aos nossos olhos, já se encontram

⁽²⁰⁾ HABERMAS, J. **Era das Transições**, p.163.

⁽²¹⁾ HABERMAS, J. **Era das Transições**, p.165.

naquilo que julgamos ser a pista de uma razão constitucional verdadeira. (...) Na atual produção da autoridade legal, os formadores constitucionais têm que ser figuras para nós, antes de poderem ser figuras da história.²²

Segundo Habermas, o ato da fundação da constituição é sentido como um corte na história nacional, e isso não é resultado de um mero acaso, pois, através dele, se fundamenta um novo tipo de prática com significado para a história mundial. E o sentido performativo desta prática foi apenas enunciado no teor da constituição. Ele continua dependente de uma explicação reiterada, no decorrer das posteriores aplicações, interpretações e complementações das normas constitucionais. Assim, por meio da reflexão da história da realização dos projetos constitucionais, Habermas pretende invalidar a objeção levantada contra a interpretação discursiva da autoconstituição democrática do Estado constitucional. Porém, é necessário demonstrar como os princípios democráticos são inerentes à constituição da democracia. Segundo Habermas, para provar que a democracia e o Estado de direito não estão numa relação paradoxal, é necessário explicar em que sentido os direitos fundamentais *na sua totalidade* são constitutivos para o processo da autolegislação.

A teoria do discurso, segundo Habermas, simula um estado inicial em que as pessoas com liberdade de arbítrio resolvem entrar numa prática constituinte. Elas têm que preencher mais três condições: 1) elas se reúnem com o objetivo de regular legitimamente sua convivência com os meios do direito positivo; 2) elas estão dispostas a participar de discursos práticos; 3) a entrada na prática constituinte exige a disposição de traduzir o sentido dessa prática num tema explícito.²³ Inicialmente, os participantes descobrem que, para realizar seu projeto pelo caminho do direito, devem criar uma ordem de *status* para qualquer membro futuro da associação, a posição de um portador de direitos subjetivos. Contudo, um direito subjetivista nesta ordem do

²² MICHELMAN, F. Constitutional Authorship. In: ALEXANDER. **Constitutionalism. Philosophical Foundations**, p.81.

²³ HABERMAS, J. **Era das Transições**, p.168 – 169.

direito positivo e obrigatório se concretizará se forem introduzidos direitos que dão legitimidade a um assentimento geral:

(1) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do *direito*, que prevê a maior medida possível de liberdades subjetivas de ação para cada um.

(2) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do *status* de membro de uma associação livre de parceiros do direito.

(3) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do igual direito de proteção individual, portanto da reclamabilidade de direitos subjetivos.²⁴

Essas três categorias de direitos são exigidas para a fundação de uma associação de parceiros jurídicos que se reconhecem, reciprocamente, como portadores de direitos subjetivos reclamáveis. Para fundar uma associação de cidadãos que se dão a si mesmos suas leis, esses indivíduos tomam consciência de que necessitam de direitos que lhes permitam reconhecer mutuamente, não somente como autores desses direitos, mas também como autores do direito em geral.

(4) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do direito para uma participação, em igualdade de condições, na legislação política.²⁵

⁽²⁴⁾ HABERMAS, J. **Era das Transições**, p.169.

⁽²⁵⁾ HABERMAS, J. **Era das Transições**, p.169. No livro **Direito e Democracia**, Habermas também apresenta esse sistema de direitos, fundamentado a partir da teoria do discurso. Com a utilização do princípio do discurso, do princípio da democracia e da forma jurídica, Habermas introduz cinco categorias de direitos fundamentais. As primeiras quatro categorias garantem os direitos de participação e liberdade. Estes direitos são fundamentados, segundo Habermas, de modo absoluto. A este conjunto é acrescentado uma quinta categoria que na versão apresentada no livro *Era de Transições* foi suprimida, a saber, os direitos à garantia social, técnica e ecológica de determinadas condições de vida que são fundamentados de modo relativo. Cf. HABERMAS, J. **Direito e Democracia. Entre facticidade e validade**. [vol. I] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Cap. III.

Por este caminho, segundo Habermas, é possível introduzir no projeto constitucional o conteúdo normativo da soberania do povo e dos direitos humanos. “Em primeiro lugar, existe o nível da explicação da linguagem dos direitos subjetivos, na qual a prática comum de uma associação de parceiros jurídicos livres e iguais, pode manifestar-se, e na qual o princípio da soberania popular pode se incorporar.”²⁶ Essa prática constituinte, não deve apenas institucionalizar uma formação da vontade política racional, mas também proporcionar o próprio *médium* no qual essa vontade pode se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados. Ou seja, para Habermas, o sistema de direitos deve fazer *jus à autonomia privada*, garantida pelas iguais liberdades de ação subjetiva, e a *autonomia pública* garantida pelos direitos de participação democrática. A interdependência entre a democracia e o Estado de direito transparece nessa relação de complementaridade entre autonomia privada e autonomia pública.

O nexos interno entre democracia e Estado de direito consiste em que se, por um lado, os cidadãos só podem fazer uso adequado da sua autonomia pública se forem suficientemente independentes em virtude de uma autonomia privada que esteja uniformemente assegurada; por outro, só podem usufruir uniformemente a autonomia privada se, como cidadãos, fizerem o emprego adequado dessa autonomia política.²⁷

Assim, segundo Habermas, a constituição adquire um sentido procedimental capaz de instituir formas de comunicação que permitem um uso público da razão e uma compensação eqüitativa dos interesses, levando em conta a respectiva necessidade de regulamentação e os contextos específicos.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Por meio da teoria do discurso, Habermas parece poder se defender das críticas de Michelman, estabelecendo os direitos através

⁽²⁶⁾ HABERMAS, J. *Era das Transições*, p.171.

⁽²⁷⁾ HABERMAS, J. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: MERLE, J. & MOREIRA, L. *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003. p.72.

de uma prática constituinte onde os indivíduos podem entender-se, ao mesmo tempo, como autores e destinatários dos direitos estabelecidos. Podemos ainda destacar, que os direitos fundamentais, a serem estabelecidos na prática constituinte guiada pela teoria do discurso, possuem conteúdo variável. Isso quer dizer que dependendo das necessidades da população, novos direitos poderão ser garantidos. Desse ponto de vista, podemos sustentar que a democracia procedimental, quando trata de questões constitucionais, caracteriza-se como um processo continuado, que atende as exigências das circunstâncias históricas determinando os direitos que podem ser exigidos para uma situação carente de regulamentação.

BIBLIOGRAFIA

- HABERMAS, J. **The theory of communicative action**. [v.1 e 2] Cambridge: Polity Press, 1987.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Teoria de La acción Comunicativa: Complementos e Estudios Prévios**. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. **Direito e Democracia**. Entre facticidade e validade. [vol. I] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Direito e Democracia**. Entre facticidade e validade. [vol. II] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: MERLE, J. & MOREIRA, L. **Direito e Legitimidade**. São Paulo: Landy, 2003. p.67 – 82.
- MICHELMAN, F. Constitutional Authorship. In: ALEXANDER. **Constitutionalism Philosophical Foundations**. Cambridge, 1998. p.64 – 98.
- _____. **Brennan and Democracy**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

DO CUIDADO: REFLEXÕES SOBRE UMA ÉTICA FUNDADA EM BASES EXISTENCIAIS

Roberto S. KAHLMEYER-MERTENS¹

RESUMO

O propósito deste trabalho é abordar o cuidado como determinação de uma ética. Isso tem espaço no âmbito do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), que enfoca existencialmente a experiência humana em seu livro *Ser e tempo* (1927). Assumimos por problema: como o cuidado pode possuir implicações éticas se compreendermos a condição humana de maneira ontológico-existencial? Buscamos validar as hipóteses de que: a) embora Heidegger não se dedique ao tema, este pode ser considerado desde sua filosofia, como já vem sendo feito;² b) o cuidado pode ser considerado no contexto de uma ética por pressupor um modo com o qual o ser-aí se apropria de um sentido próprio a si na existência; c) esta ética seria singular, pois apenas o ser-aí pode decidir por assumir um próprio (*Selbst*) frente às significações de seu projeto existencial no-mundo.

Palavras-chave: Heidegger, ética, cuidado.

⁽¹⁾ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

⁽²⁾ Veja-se a este respeito HODGE, 1995; LOPARIC, 2004.

ON CARE: REFLECTIONS ABOUT AN EXISTENTIAL ETHICS

ABSTRACT

*The aim of this work is to approach the care as determination of ethics. Such approaching makes sense in the field of the thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976), who existentially focuses the human experience in his book *Being and Time* (1927). Our problem is: how the care can possess ethical implications if we understand the human condition in an ontological-existential way? We search to validate the hypotheses which follow: a) even if Heidegger does not work on the mentioned subject, it can be considered from its philosophy. Such consideration has indeed been done; b) the care can be considered in the context of ethics because it presupposes a way in which the *Da-sein* appropriates a proper meaning of itself in the existence; c) this ethics would be singular, for only the *Da-sein* can decide for assuming a proper (*Selbst*) before the meanings of its existential project in-the-world.*

Keywords: Heidegger, ethics, care.

A análise do conceito de cuidado é parte integrante da chamada *analítica existencial*. Esta constitui uma ampla tarefa na filosofia de Heidegger, sendo necessária como via de acesso ao projeto de uma *ontologia fundamental* (investigação que prescreve a recolocação da pergunta pelo *ser* em seu sentido). Essa análise existencial ocupa-se do ente que somos, o único ente capaz de formular tal questionamento, tratado por Heidegger como *ser-aí* (*Da-sein*). Este constitui *objeto de*

análise em diversos textos do autor,³ mas deixa-se ver de maneira mais clara em *Ser e tempo*.

Sendo essencialmente um ente que existe, o ser-aí se constitui a cada instante de muitas estruturas, chamadas *existenciais*. Heidegger nos faculta entender o cuidado como uma dessas estruturas (como também um existencial). Entretanto, esta consideração é provisória, assumindo posteriormente maior importância, a ponto deste ser tratado como o próprio modo de ser do ser-aí, quando o filósofo afirma que: “ontologicamente o ser-aí é cuidado” (HEIDEGGER, 1993, p. 95); caracterizando-o, adiante, como “... a totalidade do todo estrutural do ser-aí,” na seguinte passagem:

A unidade dos momentos constitutivos do cuidado, existencialidade, facticidade e decadência possibilitou uma primeira delimitação ontológica da totalidade do todo estrutural do ser-aí. A estrutura do cuidado chegou à seguinte fórmula existencial: preceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro). Embora articulada, a totalidade da estrutura do cuidado não resulta de um ajuntamento (HEIDEGGER, 1993, p. 110).

Esta esboça um trajeto que permitirá o aprofundamento dessas noções introdutórias; a explicação sumária do conceito de

³ Ao mencionarmos muitos momentos nos quais os conceitos de ser-aí e cuidado aparecem, nos referimos aos textos anteriores a *Ser e tempo* (1927), nos quais o conceito de cuidado se esboça. Podemos citar entre eles o texto **Problemas fundamentais da fenomenologia** (1919-20). Nesse, Heidegger lança mão do conceito de *phrónesis*, utilizado por Aristóteles em sua **Ética a Nicômaco**, apropriando-o como uma experiência que traria em si os caracteres do cuidado. Contudo, esta experiência ainda não traduzia exatamente o que Heidegger chamará de cuidado (*Sorge*), recebendo provisoriamente, ora o tratamento de “circunvisão” (*Um-sicht*) ora o de um sinônimo: “circunver-se” (*Um-sicht-sehen*) (HEIDEGGER, 1976, p. 26). Após, temos o texto **Ontologia: Hermenêutica da Facticidade** (1923), no qual se encontra constantes referências ao conceito em pauta, ainda sob a consideração da facticidade. Em 1925 nos deparamos com o texto *Prolegômenos a uma História do Tempo*, no qual o termo “cuidado” é cunhado com clareza, por parte do autor, quanto ao posto que este ocupa em uma análise da existência em preparo.

cuidado em seus momentos específicos; e, principalmente, a abordagem dos problemas concernentes à ética. Destarte, veremos a apresentação das referidas estruturas, assumindo a seguinte disposição em títulos: 1. existencialidade, *existência e poder-ser*; 2. facticidade, *o fato de ser, ser-lançado e ser-no-mundo*; 3. decadência, *decair no cotidiano e impessoalidade*. Em um segundo momento (em aprofundamento respectivo a estes) teremos o comentário dos itens da fórmula existencial apontada por Heidegger nos seguintes termos: I *Preceder-a-si-mesmo: do caráter projetivo do ser-aí*; II *Em-um-mundo: da abertura*; III *Junto-a-um-ente-intramundano-que-nos-vem-ao-encontro*; finalmente, o item IV com a abordagem pontual do cuidado.

1. EXISTÊNCIA E PODER-SER

O ser-aí constitui-se existindo, o que quer dizer que, ao existir, vem a ser concretizando-se como o ente que é. Entretanto, o ser e a existência deste ser-aí não devem ser compreendidos como coisas cindidas, pois não existe o ser-aí como uma presença constante (*ständige Anwesenheit*), capaz de ser observado como detentor de uma quiddidade, como uma essência dada (*gegeben*). Em verdade, no âmbito da existência, sequer podemos falar de um *ser* e uma *existência* de maneira estanque, isto é, o ser separado da existência, pois, segundo Heidegger, o ser do ser-aí consiste em seu existir. Assim, a existência é o ser do ser-aí sendo, é sua essência (HEIDEGGER, 1993, p.77).

A palavra existência designa o modo com que se constitui a essência do ser-aí, essência que só pode ser concebida em seu sentido verbal estrito, ou seja, em um essencializar, ou como uma essencialização. Com este modo de compreender e utilizar a palavra existência, fica marcado o modo de ser do ser-aí e seu contraste frente à compreensão categorial feita pela ontologia tradicional como “existencia”, isto é, como o fato de ser simples presença, ou um “simplesmente dado”. A expressão ser simplesmente dado é apropriada por Heidegger no intuito de reforçar a distinção entre as duas

compreensões de existência aludidas acima. Mais que isto, esta distinção aponta para a maneira com que esses dois modos de ser se constituem fundamentalmente, a saber: os entes simplesmente dados, como estruturas essencialmente fixas, categoriais e, portanto, genéricas; e o ser-aí, cujo modo de ser consiste na dinâmica de existir, que decide sua essência em meio às suas possibilidades singulares. A presente distinção ainda ressalta dois caracteres constitutivos e, portanto, imprescindíveis à temática do ente em questão: o primeiro, a singularidade deste ente; o segundo, seu caráter de poder-ser.

O conceito de *singularidade* fica expresso na própria apresentação do *objeto* de estudo da analítica existencial, quando Heidegger afirma: “O ente que temos de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, o ser-aí se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser” (HEIDEGGER, 1993, p.77). Dizer que o ser deste ente é sempre e a cada vez meu aponta para a tarefa sempre premente de que cada ser-aí tem consigo mesmo a tarefa de ter de ser o que é. Este *ter de ser* diz unicamente respeito a si-próprio, de tal modo que a ninguém mais cabe a tarefa de concretizar sua condição de existente.

Na singularidade do ser-aí, fica expressa a entrega à possibilidade de assumir seu próprio ser. Esta afirmação ainda está vinculada ao esforço de grifar a aludida diferença; e que, em boa medida, é responsável pela interpretação peculiar da analítica existencial, ao interpretar o ser-aí como ente *sui generis*. Assim, ao ressaltar o caráter singular do ser-aí, o autor busca demonstrar que, ao contrário dos demais entes, este *não possui uma configuração genérica*, que o modo de ser do ser-aí *não* se perfaz substancialmente, a ponto de poder ser enquadrado em um registro categorial.

Segundo Heidegger, as características constitutivas do ser-aí singular são sempre modos possíveis de ser, o que indica que toda e qualquer modalidade do ser deste ente diz respeito a um poder ser e somente a isso (HEIDEGGER, 1993, p.78). Assim, dizer que o ser-aí é

sui generis assinala sua singularidade conquistada “sempre e a cada vez” (*je*) que existe (ou seja, que o ser do ser-aí é este que, ao poder ser, está em jogo).

O *poder-ser*, ao qual Heidegger se refere, é a dimensão ontológica do ser-aí, é o caráter de possibilidade do ser deste ente. Assim, é possibilidade própria ao ser-aí o poder-ser (*seinkönnen*) de seu ser (*sein*) (HEIDEGGER, 1993, p. 198). A possibilidade não é algo que recai numa interpretação substantivada de possibilidade (*Möglichkeit*), ela não é um dote do ser-aí, mas, antes, um autopossibilitar-se; por isso, o ser-aí não *tem* possibilidade, ele *é* (*ist*), ele *pode* (*kann*) *ser*.

Esta afirmação indica que a possibilidade é única coisa que o ser-aí possui de necessário ou efetivo, sendo seu ser *é apenas com ela que ele pode contar para o dia seguinte*; evidencia-se este poder ser como sua “determinação mais originária”.⁴

Dessa feita, podemos afirmar que a essência e o caráter de possibilidade do ser-aí não são idéias abstratas capazes de derivar em um discurso arbitrário; isto é, essas possibilidades do ser-aí não se referem a um ser indistintamente, a um poder-ser o que bem se desejar; tampouco assumir qualquer possibilidade supostamente inscrita em um rol previamente estabelecido, pois esta possibilidade, como já foi dito, é uma *determinação ontológica* do ser-aí, e, segundo a indicação do próprio Heidegger, a mais originária e positiva (HEIDEGGER, 1993,

⁽⁴⁾ Essas afirmativas, feitas a partir do texto de Heidegger, permitem-nos associações que, por marcar traços da co-originariedade entre estes elementos, contribuem com clareza à temática de nosso trabalho. Associações que enumeramos assim: a) O poder-ser constitui uma primeira determinação ontológica do ser do ser-aí, pois, com ele, é possível visualizar o caráter de possibilidade com o qual todo ser-aí é, na medida que possibilita o próprio ser; b) a originariedade (**Urprünglichkeit**), referindo-se ao caráter de possibilidade do ser-aí, é predicado atribuído a isto que remonta à origem deste ser-aí, ou seja, é uma indicação do ser deste ente, como fonte da qual pulam (*sprig*) ou pululam (*entsprung*) as realizações existenciais do ser-aí; c) a existência diz respeito ao caráter de poder-ser do ente em questão, demonstrando que para Heidegger a essência e a existência do ser-aí não são dissociadas, pois, em última análise, o ser-aí na existência pode ser sua essência, seu ser (FIGAL, 1992, p. 65).

p. 199). O que Heidegger chama de positivo diz respeito à condição de fato deste ente.

2. FATO DE SER, SER-LANÇADO E SER-NO-MUNDO

O fato de ser do ser-aí diz respeito ao fenômeno que o ser-aí é, inserido em limites, traduzido em consolidações e referências cunhadas na dinâmica da existência, que sempre acontece por sua vez em uma dimensão de lançado, ou seja, este ser-aí opera incessantemente este existir lançado em um contexto possível de fato que se engendra nas possibilidades originárias do ser-aí e que molda os limites nos quais se consolidarão as próprias possibilidades de sua existência. Este engendramento de limites é o que entenderemos, doravante, por facticidade (*Factizität*).

Facticidade é o “caráter factual do fato do ser-aí” em que, como tal, cada ser-aí sempre é. Possui íntima relação com as noções de poder ser e estar-lançado, nexos que se torna mais visível, por exemplo, com a noção de entrega à responsabilidade (*Überantwortung*) de seu ser à sua própria responsabilidade. No movimento do existir deste ente, esta responsabilidade determina diversos âmbitos nos quais o ser-aí se molda e insere, dentre os quais podemos exemplificar: o ôntico, o mundano, o histórico etc. Estes âmbitos são facticialmente promovidos pelo modo com que este ser-aí se determina, a saber: o ser-no-mundo. No entanto, eles também constituem o cenário no qual o ser-aí se entrega ao que ele é e deve ser (HEIDEGGER, 1993, p. 189), acompanhando como ser-no-mundo durante todo seu existir. Como o ser-no-mundo lança-se incessantemente em dimensões fáticas, sem nunca poder abster-se delas, ele sempre encontra a cada instante a possibilidade de um projetar-se que se move rumo a uma destinação no interior da referida facticidade. Com isso, considerando que o ser-no-mundo é uma estrutura existencial cuja cunhagem reúne todos os elementos de seu ser-aí, evidenciando-se, desde já, a conexão entre a facticidade e o mundo.

Dissemos que o ser-aí é um ser-no-mundo; que este possui a dimensão de *ser-lançado-em-um-mundo*. Nessa fica definida a limitação fática deste ente e, a partir desta, o ser-aí passa a ser um projeto desde o qual será visto como projeto articulado com a facticidade, o *ser-aí-em-um-mundo* possui uma relação de conjuntura nesse mundo que pode ser entendida como o conjugar da existência deste ser-aí num contexto definido, num contexto de mundo. Assim, este “fato de ser” do ser-aí aponta para seu caráter ontológico encoberto em sua proveniência e destino (HEIDEGGER, 1993, p. 135). Uma abertura desta facticidade do ser-aí se denomina ser-lançado.

No projeto de sua existência, o ser-aí lançado alça a concretude de seu ser, na medida que se abre ao *aí* pela entrega a responsabilidade de ser e continuar sendo. Assim, no estar-lançado, o ser-aí está entregue à responsabilidade de realizar-se existindo, a partir de modos de ocupação com entes no mundo.

Nesse existir, o ser-no-mundo funda novos modos de relação: primeiro reagindo àquilo que lhe chega neste mundo; depois, tomando estes entes *intramundanos*, que lhe vêm ao encontro como entes à mão, já em um modo de ocupar-se com eles. A utilização do termo ocupar-se, aqui, não compreende apenas seu sentido lato de ter posse ou emprego ao desempenhar um serviço ou ofício, mas aponta, diante da consideração da dinâmica da existência do ser-aí, o campo irradiador de relações deste ser-no-mundo, pois o ser-no-mundo desde sempre está jogado em um “modo de ocupação”.⁵

Contudo, caráter mundano do ser-no-mundo permanece não esclarecido a si mesmo, pois, neste contexto mundano, ele sempre

⁽⁵⁾ No presente caso, estes modos de ocupação referem-se, predominantemente, ao exercício que o ser-no-mundo empreende junto aos entes simplesmente dados, já sempre revelados como manuais no registro de manualidade prescrito nos modos de ocupação. O ser-no-mundo está sempre ocupado com algo, sempre ‘fazendo alguma coisa’, preocupado com um afazer, aplicando-se a uma tarefa, podendo esta ser um empreender, um impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar etc (HEIDEGGER, 1993, p. 94).

trafega imerso em uma dimensão cotidiana já condicionada por uma compreensão de seu mundo.

Ao se falar de *compreensão*, mesmo utilizado em sentido superficial, assinala-se uma imbricação com o contexto de mundanidade do mundo, na qual se operam ocupações junto a objetos referentes a fins.

Estas remissões compõem a totalidade do mundo, estabelecendo significações à existência de uma conformidade (*Bewandnis*). Nessas ações de significar, o ser-aí tem sua existência em jogo no interior desta trama de significados. Conformidade e significância são “o que constitui a estrutura do mundo em que o ser-aí já sempre é como é. (HEIDEGGER, 1993, p. 131).

Assim, mundo pode ser pensado como um *espaço de jogo* ao ser-aí e também apontado como lugar no qual (uma vez entregue à responsabilidade singular de ser sempre seu) este, enquanto ser-no-mundo, define seu modo de ser mais próprio. Falar em “possibilidade própria”, em “ser próprio”, nesse contexto, vem fazer menção a um *tornar próprio a si*, a um apropriar-se do ser que se é, bem como da clareza compreensiva do modo deste ser em face da significância de seu mundo.

O ser-no-mundo realizado neste espaço de jogo define a si próprio como seu, dependendo dos modos com que se interpreta, se relaciona e comporta ante a esta possibilidade de seu ser. São estes modos possíveis de lidar com a possibilidade do ser-no-mundo que definem o que Heidegger chama em seu texto de “escolher-se” do ser-no-mundo: este “ganha-se ou perde-se ou ainda nunca ganha-se ou só ganha-se ‘aparentemente’”. Com isso, podemos afirmar que *o ser-no-mundo só pode ser escolha porque, acima de tudo, é possibilidade*. Ele só pode ganhar-se ou perder-se, assumir-se ou recusar-se diante da possibilidade que é e ao viger na tarefa sempre iminente de apropriar-se de si mesmo, posto que, na sua constituição de ente, não é detentor de propriedades substanciais, apenas sendo em determinados modos, dependendo sempre de uma *positivação* de sua

condição de existente⁶. Podemos pensar a esses dois parágrafos como a indicação de uma dimensão ética envolvida na existência do ser-aí, na medida que há um exercício de apropriação de si próprio, ou a autocondução a um ethos, entendido como lugar de auto-realização.

Ao afirmarmos que o ser-no-mundo precisa apropriar ou possuir sua verdade, presume-se que este ente não se encontra nivelado com sua verdade (BEAUFRET, 1976, p.22). Segundo Heidegger, no início e na maioria das vezes, o ser-no-mundo encontra-se lançado em um mundo no qual vigora uma *falta de clareza* quanto ao modo de seu próprio ser. Isto é, na maior parte das vezes ele encontra-se na condição de inautêntico, e é justamente neste estado e nos modos que este constitui que o ser-no-mundo deve ser analisado. A inautenticidade, não é um modo negativo capaz de aniquilar sua existência ou torná-lo menos real. Segundo Heidegger, ela é um “caráter fenomenal positivo” (HEIDEGGER, 1993, p. 79), e, como tal, determinante de sua condição existencial de fenômeno, sendo, pois, constitutivo de sua existencialidade. A análise da inautenticidade é o que veremos a seguir.

3. DECAIR NO COTIDIANO E IMPESSOALIDADE

Ao formularmos objetivamente o conceito de decadência (*Verfallen*), é preciso guardar clareza quanto ao seu significado e sua

⁽⁶⁾ Da mesma maneira que antinomias ocorrem nas ditas escolhas do ser-no-mundo, vemo-las presentes também, e principalmente, no que concerne ao modo de apropriação e compreensão do ser do ser-no-mundo. Assim, no que se refere ao aspecto imediatamente mencionado, o ser-no-mundo exhibe dois modos de ser: *o próprio*, ao apropriar-se das determinações essenciais de seu ser, e ciente que com esse pode possibilitar existencialmente seu ser a si mesmo; *o impróprio*, em oposição à primeira definição, ao desconhecer, ou mesmo esquecer (HEIDEGGER, 1993, pp.79-80) seu caráter constitutivo de possibilidade, permanecendo indiferente ao modo com que ele próprio singularmente existe. Estes modos descritos de ser do ser-no-mundo encontram a completude de seu significado terminológico com os termos autêntico (*eigentlich*) e inautêntico (*uneigentlich*). Estes ajudam a ressaltar que o ser-no-mundo é aquele que busca de alguma maneira *possuir, tomar, ganhar* o modo de ser com que ele verdadeiramente acontece.

implicação com o conjunto existencial do ser-no-mundo. Esta advertência deve-se por tal termo evocar, em seu uso mais imediato, significados desabonadores. Isto é, decadência, entendida cotidianamente, vem indicar *falência*, *declínio* e *deterioração*, incluindo todas as conotações morais que estas palavras trazem.⁷

A conceituação do que Heidegger chama de decadência parte do seguinte documento:

Decair no 'mundo' indica o empenho na convivência (...) O que anteriormente denominamos impropriedade do ser-aí recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam de forma alguma 'propriamente não', no sentido do ser-aí perder todo seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz mais ser e estar no mundo. Ao contrário constitui justamente um modo especial do ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo 'mundo' e pelo ser-com-os-outros no impessoal (...) (HEIDEGGER, 1993, p. 237).

Para uma primeira caracterização de decadência, é preciso considerar que é deste modo que o ser-aí é encontrado de início e na maioria das vezes no mundo. Gozando de uma compreensão restrita de mundo, o ser-aí realiza-se em uma participação irrefletida e acrítica desse, estando junto às ocupações desse mundo que já se apresenta histórico-socialmente definido, provido de pré-juízos, pretensões e valores. Assim, neste modo de estar no mundo, o ser-aí já se encontra à luz de certas concepções derivadas, da compreensão de um ambiente em que este se encontra lançado e se move.

A segunda caracterização da decadência enfatiza a absorção em (*Aufgehen bei*) um mundo como noção que congrega os conceitos

⁷⁾ É por isso que, em mais de uma vez, em *Ser e tempo*, Heidegger ressalta que o termo decadência, para sua avaliação, não exprime qualquer juízo negativo, mas busca indicar que, em uma primeira aproximação, o ser-no-mundo se dá *junto* e *em* um mundo de ocupações.

de impropriedade e impessoal. Heidegger a explora em face de um certo “empenho na convivência” (*Aufgehen im miteinandersein*), como um modo de ocupação. Neste, atribui-se peso decisivo ao fenômeno que tratamos aqui por *absorção*, pois, no modo com que se ocupa, o ser-no-mundo está sempre com os outros, inclinando-se a compreender o mundo segundo a opinião da maioria, a pensar como pensa a maioria, a projetar-se ao senso comum como publicamente sê faz. Deste modo, o ser-no-mundo se absorve em um discurso sem fundamento, marcado por juízos comuns que se propagam e se compartilham sem qualquer reflexão crítica, juízos e opiniões ambíguas que se disseminam repetidas vezes apenas por serem comuns, sem qualquer apropriação originária ou, antes, qualquer verificação de conteúdo.

A indiferença que o ser-no-mundo experimenta em relação ao seu próprio ser e que marca este caráter de inautenticidade é chamado por Heidegger de *medianidade*. Nesta, o ser-no-mundo, trafega em um registro cuja compreensão que faz de si mesmo, bem como dos outros entes em suas relações mais imediatas, passa a ser determinada por um conjunto de juízos capazes de serem compartilhados na instâncias mais cotidianas de sua existência e se sustentam fixados por condições de relevância coerentes a um modo comum no cotidiano.

Contudo, a cotidianidade é um existencial, sendo determinante do caráter mundano em que o ser-aí já sempre se encontra de início e na maioria das vezes. Este modo é capaz de ser observado como um modo prescritivo. Diz-se prescritivo pois esta cotidianidade determina-se a partir de comportamentos que, na imediatidade da existência factual, se consolidam como padrões capazes de serem estendidos inter-individualmente e regulados socialmente. Além disso, retornando sobre a própria cotidianidade, essa regulação passa a referendar as regras dessa instância da qual, afinal, extrai sua origem. Assim, o ser-no-mundo em sua jornada existencial encontra-se sempre imerso na ditadura destes modos regularizados e geradores da referida padronização cotidiana, atuando, portanto, no início e, na maioria das vezes, a partir dos ditames deste fenômeno e acatando a autoridade da regra na

medida em que assume modos de procedimento adequados e regulares ao convívio com os demais seres-no-mundo.

Na convivência cotidiana, o ser-no-mundo está sempre sob a tutela dos outros. Contudo, esses outros não são determinados, isto é, não se tratam de pessoas específicas que teriam alguma autoridade sobre o ser-no-mundo. “Os outros”, segundo Heidegger, são aqueles que, de início e, na maioria das vezes, compartilham de um mundo em uma cotidianidade mediana. Portanto, o conjunto indistinto dos *outros* não representa alguém como este ou aquele indivíduo, nem como vários indivíduos. “Os outros” representam uma dimensão de neutralidade, uma impessoalidade (HEIDEGGER, 1993, p. 179).

Impessoal (*das Man*) é o nome dado a este constructo que abarca um conjunto de normas determinante das ações e modos de se portar nas circunstâncias engendradas neste espaço de realização que é o mundo. Com o impessoal, a existência do ser-no-mundo sofre uma estabilização normatizada, que pode ser entendida como o desenvolvimento de um *ditame* no qual o próprio ser-no-mundo na cotidianidade está submetido. Essa ditadura marca a existência inautêntica do ser-no-mundo enquanto este que, enquanto um em jogo no mundo, encontra-se em decadência (REIS, 2001, p. 119).

Dentre esses modos de se portar no impessoal, encontra-se aquele que maximamente define a impropriedade deste ser-no-mundo: o fato de este permanecer indiferente ao seu modo existencial de ser, talvez *por não possuir a clareza compreensiva do seu caráter de possibilidade sempre premente e da necessidade de fazer-se à luz deste caráter*.

Diz-se talvez, pois, neste ponto, os estudiosos parecem divergir quanto ao posicionamento do ser-aí decadente, o que nos deixa entre a consideração da impropriedade como um problema ético ou cognitivo: Vattimo (1987, pp. 41-43) fala da *falta de clareza e impropriedade* ao formular que “a inautenticidade parece caracterizar-se essencialmente pela incapacidade de alcançar uma verdadeira abertura em direção das

coisas, uma verdadeira compreensão, já que, em vez de encontrar a própria coisa, nos mantemos nas opiniões comuns”. Esta falta de clareza seria, em boa medida, acarretada pelo modo impessoal de compreender a própria existência, participando de uma visão de mundo que compreende esta como geralmente já se compreende no impessoal, isto é, como uma subjetividade, como um sujeito essencialmente dado e que, no âmbito de sua existência, quando muito se traduziria na preocupação de bem proceder com respeito a isso que se acredita ser, subjetivamente, relação que ainda pode estender-se aos demais seres-no-mundo em um registro de coexistência (*mit-Dasein*), ou convivência.⁸ É por isso que Heidegger afirma que decair no mundo indica um empenho na convivência.

Outros autores apontam a inautenticidade como mais que uma deficiência compreensiva, tratando-a como um problema de posicionamento ético que já aponta para o modo com que este ser-á constitui-se ontológico-existencialmente, experimentando a impropriedade por sua própria culpa.

A impropriedade do ser-no-mundo (LOPARIC, 1990, p. 184), assim, é tratada como aquilo que se assume diante da impossibilidade de viver na iminente incerteza do poder-ser. Impessoalmente, imersona convivência cotidiana, experimenta-se a tranqüilidade de ser algo aparentemente mais sólido, mesmo que isto constitua uma aproximação ao estado de simplesmente dado e negligencie seu caráter existencial de ser-no-mundo.

Com a análise sumária dos três momentos constitutivos do cuidado, existencialidade, facticidade e decadência, obtivemos, como

⁽⁸⁾ O termo “convivência”, aqui, vem imediatamente dizer não só respeito ao modo com que o ser-no-mundo é com os outros, mas também a uma miríade de **modos decadentes de ocupação no mundo**. São estes os modos com os quais o ser-á extravai-se no labirinto de seu próprio destino, perdendo-se em afazeres imediatos, distraíndo-se de si-mesmo em compromissos que cotidianamente se lhes apresentam como urgentes e sempre hodiernos. É isso que o autor quer dizer quando afirma que o ser-no-mundo na decadência está sempre *absorvido pelo mundo* e pelo ser-com-os-outros, isto é, com os demais seres-no-mundo com que convive.

saldo de uma primeira delimitação ontológica, a estrutura do ser-aí em face do cuidado. Isto quer dizer que passamos a apreender formalmente o modo constitutivo do ser-aí; ao passo que determinamos o conjunto das estruturas existenciais que compõem o cuidado.

4. PRECEDER-A-SI-MESMO: DO CARÁTER PROJETIVO DO SER-AÍ

O ser-aí precede a si mesmo. Isto não significa qualquer anterioridade frente a seu movimento de existência, tampouco uma atitude reflexiva distanciada frente a entes com que nos deparamos, a ponto de podermos optar por entre esta ou aquela melhor forma de atuar. Refere-se ao modo com que o ser do ser-aí é, ao modo originário com que este ser-aí se estrutura. Assim, afirmar que o ser-aí precede a si mesmo é assinalar o caráter de poder-ser deste ente enquanto *jogo*. Pois: “É no preceder a si-mesmo, enquanto ser para o poder ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de *ser livre para* as possibilidades propriamente existenciárias. O poder-ser é aquilo em função de que o ser do ser-aí é sempre tal como ele é de fato” (HEIDEGGER, 1993, p.258).

A noção de projeto⁹ diz sempre respeito à dinâmica do ser em sua essencialização.

Enquanto um constitutivo do ser, o projeto é aquilo que parte do ser-aí no movimento compreensivo que este faz do ser em geral; sendo integrante daquilo que Heidegger (HEIDEGGER, 1993, p.34) chama de “acesso insigne ao ser”, que é o que capacita o ser-aí a compreender o sentido do ser, sentido este que é sempre o sentido de

⁽⁹⁾ Contrariando sua aceção primeira, o projeto aqui não significa o plano geral ou o esboço pragmático de uma tarefa particular a ser elaborada em partes. Projeto, tal como tratado, denota em sua etimologia (tanto no termo alemão “*Entwurf*” quanto em suas raízes latinas de “*projectum*”) um estender-se para frente, um lançar-se ‘de ante para adiante’, deixando entrever semanticamente seu parentesco com o preceder-a-si-mesmo e o estar lançado (*Geworfenheit*) do ser-no-mundo.

um ente. Do mesmo modo, é este mesmo projeto da compreensão que permite a constatação, por parte do ser-aí, de que ele, em seu ser, é possibilidade.

Num segundo momento, o projeto, enquanto ação de lançar-se do ser-aí sobre *algo*, a partir de sua compreensão deste algo, é aquilo que, na abertura de seu aí, é capaz de revelar à compreensão, o mundo como um espaço de realização no qual se conjugam as possibilidades fáticas deste ser-no-mundo, pois, segundo Heidegger, é desde a abertura que a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Neste espaço de realização, o ser-no-mundo precede a si mesmo em um mundo, munido de modos de ocupação que se operam junto aos registros existenciais de ser-com, de ser-junto-a, de ser-para; pressupondo a lida manual que é mobilizada “em virtude de” (*worumwillen*) um conjunto referencial de mundo estabelecido na significância. Assim, o projeto da compreensão é o que lança o ser do ser-no-mundo para a livre realização de suas possibilidades.

No projeto compreensivo de mundo em sua existência, o ser-aí se abre em sua possibilidade. Neste projeto, também o ente intramundano em geral é lançado para o mundo, no qual estará inserido num todo de significância cujas remissões referenciais consolidam-se no ser-no-mundo.

O preceder-se do ser-aí, bem como o jogo que constitui essa ação, não é algo que ocorre gradativamente. No preceder a si mesmo, todo o ser-aí se projeta, estando, portanto, todo o conjunto ontológico-existencial em jogo no instante deste projetar. Assim, preceder-se é o “salto” de todo um conjunto de possibilidades singulares para a sua concreção mais originária e para a responsabilidade mais própria no mundo. O que, para Heidegger, já se traduz em sua plenitude como o próprio ser-no-mundo, na medida em que esta estrutura articula-se de maneira fenomenalmente imediata ao seu “ser-junto-a-entes-intramundanos-que-nos-vêm-ao-encontro” e, mediatamente, à unidade do ser deste ser-aí aberto em um mundo.

5. EM-UM-MUNDO: DA ABERTURA

Nossa tarefa agora é examinar a estrutura em-um-mundo (ao lado do preceder-se-a-si-mesmo) como momento estrutural do cuidado.

Isto parte da observação de que o ser-aí é em-um-mundo não apenas por existir faticamente, mas, também, e principalmente, por ser um poder-ser como existente, dado a sua constituição essencial residir no ser-no-mundo. Nós poderíamos reconstruir aquela proposição inicial que nos serviu de roteiro usando os termos da fórmula que exprime a totalidade do todo estrutural do ser-aí como cuidado: “preceder-se-a-si-mesmo *por sua constituição mais originária própria a sua essência residir em-um-mundo*”. Esta reformulação é capaz de demonstrar que o preceder a si mesmo e a constituição originária da essência do ser-aí em sua dimensão de aí e o em-mundo possuem implicações em seu sentido ontológico com aquilo que Heidegger aponta como a experiência fundamental de um estar aberto para mundo.

Como abertura ao mundo, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a libertação de tudo que é intramundano libera esse ente para suas possibilidades. Assim, na abertura, o ser-aí está sempre descoberto, ainda que este modo de estar se revele apenas pré-fenomenologicamente, em um primeiro momento, na compreensão imediata da noção de ser, e, depois, na forma de já sempre estar *aí* em-um-mundo. Assim, na experiência compreensiva de ser, aberta ao ser-aí, por este *aí*, manifestam-se os entes intramundanos em seus fenômenos, sendo a abertura capaz de revelar ao ser-aí o mundo que lhe é constitutivo.

A importância que o existencial compreensão possui no contexto específico da temática do cuidado é justamente a apreensão precisa que este primeiro existencial pode possibilitar. Apreensão que, ao conjugar as noções de *existenciais e possibilidade, mundo e abertura, compreensão e ser*, já declara o parentesco ontológico-existencial,

que tem com o cuidado, uma vez que o cuidado, em uma caracterização não rigorosa, prescreve um modo de existir no qual o ser-aí se ocupa em esclarecer a própria condição de ser, a própria condição de poder-ser e, já diante de um modo de compreender o existir em-um-mundo, fazer-se em consonância a este modo de ser. Com isso, é possível antever que o poder-ser do ser-aí e a compreensão estão implicados quando tratamos do modo de avaliar como este ser-aí existe no mundo, sendo, pois, a própria compreensão que sinaliza o poder-ser como algo que se dá ao ser-aí como um preceder-a-si-mesmo, que *abre e mostra* o ser-aí como em-um-mundo, na medida que revela "(...) toda a constituição fundamental do ser-no-mundo". Assim, fica assinalada a relação do momento constitutivo em-um-mundo, enquanto sua abertura originária para o poder-ser, em vista da totalidade do todo estrutural do ser-aí, com a compreensão e o cuidado.

6. JUNTO-A-UM-ENTE-INTRAMUNDANO-QUE-NOS-VEM-AO-ENCONTRO

A tematização da decadência, em vista do junto-a-um-ente-intramundano que nos vêm ao encontro, justifica-se, assim, não só por compor um dos três elementos constitutivos da totalidade do todo estrutural do ser-aí (HEIDEGGER, 1993, p. 110), mas por também ser o ponto do qual Heidegger parte para posteriormente tratar do existencial cuidado que, em boa medida, parece o principal propósito da obra *Ser e tempo*: demonstrar como é possível ao ser-aí apropriar-se de si próprio. Entretanto, ao afirmarmos que o passo em direção a uma apropriação do próprio deste ser-aí não depende unicamente desta dimensão, que como já dissemos é uma dispersão, esta possibilidade ontológica revela-se através da tonalidade afetiva fundamental da angústia. A caracterização da angústia e de seu caráter de tonalidade afetiva fundamental é o que veremos a seguir, de maneira resumida, como encaminhamento para a temática efetiva do cuidado.

Durante a análise existencial do ser-no-mundo e do ser-junto-a-entes-intramundanos-que-nos-vem-ao-encontro, confirmou-se a experiência de uma abertura do ser-aí ao mundo, bem como, num segundo momento derivado desta sua inserção no mundo, um contexto de mundanidade. Isso compreende suas relações com os intramundanos em modos desde os quais o ser-no-mundo dá-se sempre (*bestimmt*), modos com os quais este ser-aí se encontra (*sich befindet*) no mundo. É isso que o autor chama de "*Befindlichkeit*" e através desta revela-se "como alguém está e se torna" (HEIDEGGER, 1993, p. 188). É neste *como alguém está* que este ser-no-mundo conduz seu ser para o modo com que o ser-aí se dá.

Este encontrar-se não é casual. Aponta para o modo com o qual o ser-aí, desde abertura que é, considerando todas as estruturas existenciais que reúne, acha-se disposto ou afinado (*gestimmt*). Afinado enquanto aquele que está lançado e em jogo no mundo. Ora, mas que modo seria este? O que poderíamos entender por afinado aqui? Falar do modo com que o ser-no-mundo encontra-se afinado aponta para as chamadas "tonalidades afetivas" (*Grundstimmungen*). Assim, as tonalidades afetivas são modos a partir dos quais o ser-aí enquanto o conjunto de possibilidades que é, afeta-se em seu ser-no-mundo. Pois:

na tonalidade afetiva (caráter de afinação), o ser-aí já sempre se abriu numa sintonia com o afeto como o ente cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E, justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, que o ser do ser-aí pode irromper na nudez "do que é e tem de ser" (...) (HEIDEGGER, 1993, p. 134).

A angústia como tonalidade afetiva nos chega, alhures, como carência silenciosa e inexplicável de uma pátria (*Heim*), como a ausência de toda e qualquer possibilidade de berço, de acolhida. Daí

dizemo-nos “estranhos” (*unheimlich*).¹⁰ Esta perplexidade se deve justamente à suspensão de tudo aquilo que poderia configurar algo de concreto em sua existência e ocupação mundana. Observa-se o recolhimento da significância dos entes com os quais o ser-aí se ocupa, na rede conjuntural do mundo cotidiano; dissolvem-se todas as referências que ainda atrelavam o ser-no-mundo, que não mais se apresenta senão através desta tonalidade afetiva. Deste modo, tudo se retrai, todo sentido se retira, os entes se retraem e, não havendo sentido, *não procede mais a ocupação* e a preocupação do ser-no-mundo cotidiano.

O fenômeno da angústia é o que Heidegger chama de *descortinar o horizonte ôntico* do ser-aí, processo que revela este ser-aí como o ente que ele propriamente é (HEIDEGGER, 1993, p. 247). Por revelar o ser-aí como ele propriamente é, a angústia, observada com ênfase em seu aspecto existencial de possibilidade ontológica (*Seinsmöglichkeit*), é dita uma tonalidade afetiva privilegiada, uma vez que revela o ser-aí como aquele que é *livre para a possibilidade de ser possível*, realçando entre estas a de ser propriamente. Isto é, de ser em vista de um sentido próprio a si; não estando submetido à condição impessoal da cotidianidade mediana, pois, a partir da angústia, o ser-aí experimenta radicalmente o poder-ser em sua existência, incluindo o cuidar por ser singularmente.

Com ênfase na angústia, B. Nunes aponta este afeto como uma “vertigem” desta liberdade (NUNES, 1992, p. 112), liberdade que, no contexto específico da analítica existencial de *Ser e tempo*, é *descolamento* da imediatidade ôntica da instrumentalidade e convivência cotidiana num universo ocupacional, permitindo que este se reconduza

⁽¹⁰⁾ A expressão “unheimlich” em alemão diz literalmente sem pátria, expatriado, o que resguarda também o significado de *estrangeiro* e, finalmente, de estranho (HEIDEGGER, 1993, p. 252).

ao *ethos*¹¹ de sua abertura originária, ou, dizendo com Nunes: “descobrimo o fulcro da polaridade da existência a partir da qual ele tanto pode apropriar-se de si mesmo quanto (novamente) perder-se na mediania do cotidiano” (NUNES, 1992, p.112).

Isto quer dizer que uma ética determinada pela existência do ser-aí, relaciona-se ao cuidado, na tensão entre o aquiescimento e a tergiversação de sua condição de aberto à possibilidade de ser em mundo, precedendo a si mesmo cuidando de suas próprias possibilidades.

7. DO CUIDADO ENQUANTO DETERMINAÇÃO PARA UMA ÉTICA

Diante disso, e considerando que o impessoal pertence à constituição positiva do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1993, p. 182), é possível inferir que mesmo a impessoalidade e a impropriedade que residem nesta constituição são constitutivas deste ser-no-mundo. Pois, em boa medida, já é em vista das respectivas possibilidades de uma singularidade e propriedade deste ente que podemos apontar essas características decadentes. Daí, na própria existência imprópria e impessoal, na qual o ser-aí no início e na maior parte das vezes se encontra, que surge a possibilidade da experiência de um próprio, i.é de

⁽¹¹⁾ O que chamamos de *ethos*, durante a tematização da tonalidade afetiva da angústia, não significa um alicerce fundamental capaz de sustentar uma doutrina prática, e, quem sabe, de contribuir com uma tentativa de resposta aos problemas em pauta na Segunda Crítica kantiana. Jean Beaufret esclarece o sentido deste termo quando afirma: “É pela angústia que a redenção do homem [ser-aí] é possível. Não porque lhe seja então revelado as tarefas que deve fazer. A angústia nada nos ensina sobre as regras da boa conduta. Não funda nenhuma ética no sentido kantiano da palavra. Sua função consiste, sem mais, em reconduzir energicamente o homem ao encontro consigo mesmo. Cabe a ele depois definir uma motivação que lhe permita cientemente orientar-se no labirinto do praticamente possível. Mesmo a mais escrupulosa virtude não é autêntica se aquele que a pratica não passou pela prova da angústia” (BEAUFRET, 1976, p. 24).

uma experiência autêntica de existência. Assim Heidegger nos confirma: “O ser do que é próprio não repousa num estado excepcional de um sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existencial do impessoal como existencial constitutivo” (HEIDEGGER, 1993, p. 183). Deste modo, a impessoalidade nos aponta uma noção de si-próprio, ainda que, de maneira negativa, esta se perfaça como um “não querer ser si próprio”, esquivando-se da tarefa urgente de assumir-se como um existente e do encargo de saber que apenas neste exercício se é.

O próprio ao qual Heidegger se refere diz respeito ao pouco que o ser-no-mundo deve ser em sua existência, não significando um estado ideal. Heidegger não é prescritivo quando trata da temática do próprio (*Selbst*), ele não quer estipular uma gradação valorativa, na qual possamos apontar uma atitude ou modo de ser como mais próprio que o outro. Deste modo, si-próprio não diz respeito a nenhuma faculdade psicológica, intelectual ou mesmo a princípios morais. Os termos si próprio (*Selbst-sein*) e todos os seus derivados (*das Selbst, Selbigkeit, Selbsheit*) buscam pensar o processo de existência do ser-aí e o modo desta acontecer em vista da experiência do ser ao qual o ser-aí é aberto, na medida em que o compreende.

Singularmente, concentra-se na voz da consciência (que é um modo peculiar da abertura do ser manifestar-se) a possibilidade do ser-aí que revela-se como a clareza à abertura compreensiva do ser (HEIDEGGER, 1993, p.55). Ou ainda, como o acontecimento da possibilidade de experimentar um *próprio*. Mais que a apresentação de uma possibilidade própria para este ser-aí, a voz da consciência é para este ente um vocativo, pois, na abertura da consciência que o ser-aí é interpelado pelo seu próprio ser se lhe incita, conclamando-o (*aufrufen*) a uma tomada de posição frente a si próprio.

A expressão *interpelar*, aqui, não prescreve nenhum tipo de verbalização. Assim, como Heidegger assegura: o clamor da consciência não diz nada, mas apenas abre o ser-aí às possibilidades de seu ser, abertura da qual pode surgir o indício capaz de reconduzir este ente do

domínio do impróprio ao seu poder-ser-si-mesmo mais próprio. É isto que nos confirma Heidegger, na medida em que define o que nos seria importante à compreensão dos fenômenos da consciência e seu clamor: “Devemos nos ater ao seguinte: o clamor característico da consciência é uma aclamação do próprio-impessoal (*man-selbst*) para o seu si próprio, tal aclamação é a conclamação do si-próprio em seu poder-ser si-próprio e, assim, uma proclamação (*Vorrufen*) do ser-aí em suas possibilidades” (HEIDEGGER, 1993, p. 60).

Dizer que o clamor é a proclamação do si-próprio não compreende este proclamar como mero anúncio, mas, sem dúvida alguma, a uma decisão; esta que se opera conforme o próprio prefixo do termo propõe, como um pró -clamar (*Vor -rufen*), isto quer dizer um *clamar para adiante*. Neste, o ser-aí é chamado a projetar-se à lacuna que ele ainda não é, a assumir um débito existencial que, só agora, ele pode reconhecer como seu; estando diante, pois, da possibilidade de acolher para si a tarefa de quitar este débito. É o próprio Heidegger que nos confirma esta assertiva quando afirma: “O clamor da consciência possui o caráter de aclamação do ser-aí para seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no modo de conclamar o seu ser e estar em débito mais próprio” (HEIDEGGER, 1993, p. 54).

O conceito de débito ou culpa (*Schuld*) pode ser entendido como uma dívida que o ser-aí tem com o seu ser-aí mais próprio, posto que o ser-aí é aquele que se caracteriza existencialmente como o ente que, no fundo de seu ser, está em débito como condição desse próprio existir. O débito é um modo originário e, portanto, constitutivo das possibilidades do ser-aí, não podendo ser pensado como característica moral atribuída ao ser-aí, uma vez que, para Heidegger, a avaliação e mesmo as noções de bem e mal, suportes de uma doutrina moral, já estariam prescritas no universo factual (e portanto existencial) das possibilidades ônticas deste ser-aí, já sendo, portanto, epigonais a este. Isso embarga uma pretensa interpretação deste débito efetuada à luz de concepções morais (HEIDEGGER, 1993, p. 74).

Assim, o clamor é sempre o clamor por uma decisão que seja capaz de levar à frente o empreendimento de um próprio. Este passo à frente opera-se mediante o aquiescimento, por parte do ser-aí, de sua condição de existente e da conseqüente tarefa de ser, sempre e a cada vez, aquele que precede a si mesmo em vista da descoberta de um próprio (HEIDEGGER, 1993, p. 59), em vista do cuidado.

O cuidar é o modo com que o ser-aí busca quitar o débito que possui com seu si próprio. O cuidar por si próprio é, pois, um coeficiente de relações, no qual o existencial cuidado é um “apossar-se” de seu poder-ser; isto significa um modo de o ser-aí apropriar-se de seu si mesmo; ao contrário da atitude imprópria que designa modos decadentes de ocupação *descuidar, renunciar, esquecer*, sem que esses deixem de ser possibilidades de ser. Entretanto, essas interpretações são apartadas de um modo apropriativo do seu si-próprio, incorrendo nos modos da decadência na qual é típica a cotidianidade mediana. Uma ética existencial (formulada por outros autores como ética da finitude ou ética originária)¹² dá-se em torno da tensão entre a propriedade e a impropriedade que são possibilidades da realização desse ser-aí que somos, pois é no cuidado que vige a disputa originária entre o aviar-se e o desviar-se. Isso nos permite afirmar, com Loparic que: “na ética de *Ser e tempo*, não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas um chama-mento a seguir, o do a-ser transiente que deixa de ser” (LOPARIC, 2004, p.62).

Após a exposição, podemos responder ao problema: *como o cuidado pode possuir implicações éticas se compreendermos a condição humana de maneira ontológico-existencial?* O cuidado manifesta-se como uma determinação ética fundada em bases existenciais quando vinca o caráter de em jogo do ser-aí. Por sua vez, estar em jogo reforça o caráter de incompletude e de pendência desse ser-aí, demonstrando que o ser que sempre e a cada vez somos não é algo que se dê em um estado cabal e definitivo. Cuidado é sempre o estar desde o encargo de

(12) Veja-se a este respeito LOPARIC (2004) e HODGE (1995), respectivamente.

ser próprio ante a possibilidade da impropriedade e insistir em manter-se existente ante à pendência que vige em seu ser, num contexto existencial.

BIBLIOGRAFIA

BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

DREYFUS, H. L. **Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's 'Being and Time', Division I**, Cambridge: Mass MIT Press, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. 13a ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

_____. **Ser e tempo, vol. I e II**, Trad. Marcia de Sá Cavalcante. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Sobre o Humanismo. In **Obras escolhidas**. Trad. Ernildo Stein, Rio de Janeiro: Abril, 1973 (Col. Os pensadores).

HODGE, J. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo C. Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

NUNES, B. **Passagem para o poético**. São Paulo, Ática, 1992.

RAMOS, R. O *Ens Realissimume* a Existência: Notas sobre o Conceito de Impessoalidade em Ser e tempo, de Martin Heidegger. In **Revista Kritérion**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. N°104. pp.111-129.

FIGAL, G. **Heidegger zur Einführung**. Hamburg, Junius, 1992.

_____. **Martin Heidegger – Fenomenologia da Liberdade**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **Filosofia Primeira: Estudos sobre Heidegger e outros autores**. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005.

_____. Da pergunta por uma ética própria ao pensamento de Heidegger. In **Filosofia da existência e Fenomenologia**. Atas da VII Semana de Filosofia (Org.) José Maurício de Carvalho. São João Del-Rei: UFSJ, 2005. pp. 127-136.

LOPARIC, Z. **Ética e Finitude**. 2a. ed. São Paulo: Escuta, 2004.

_____. **Heidegger Réu: Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia**. Campinas: Papyrus, 1990.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Trad. João Gama. 5ª ed. Lisboa: Edições 70, 1987.

DO SUJEITO MORAL AO SUJEITO DESEJANTE¹

Sabrina Helena FERIGATO²

RESUMO

Este artigo busca problematizar a leitura crítica da filosofia de Kant após a introdução histórica das categorias de pensamento freudianas. Para isto, estudaremos num primeiro momento a relação existente entre a solução kantiana para o conflito entre céticos e dogmáticos em relação à razão e a teoria do inconsciente; posteriormente, procuraremos entender a teoria moral de Kant, tendo em vista o sujeito desejante e inconsciente de Freud.

Palavras-chave: teoria moral, mal-estar na civilização, sujeito.

FROM MORAL SUBJECT TO WILLING SUBJECT

ABSTRACT

This paper tries to put some problems in the critical lecture of Kant's philosophy after the historical introduction of Freudian

⁽¹⁾ Trabalho de conclusão da disciplina Teoria do conhecimento Moral, ministrada pelo Dr. Luiz Paulo Rouanet, no curso de Mestrado em Filosofia (PUC-Campinas).

⁽²⁾ Mestranda em Filosofia Social pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

categories. For that, we will try, in the first place, to establish the relation between the Kantian solution to the conflict between sceptic and dogmatic thinkers regarding reason and the theory of unconscious. Second, we will try to understand Kant's moral theory, keeping in mind the willing subject and the unconscious by Freud.

Keywords: *Moral theory, civilization discontents, subject.*

INTRODUÇÃO

Ninguém duvida da importância da obra de Immanuel Kant para a construção da história da filosofia e para a introdução de importantes paradigmas para a construção de uma organização social ética. No entanto, com o surgimento de outra personagem muito importante para a história da humanidade, grande parte da construção filosófica de Kant foi posta em questão. Este personagem é Sigmund Freud, considerado o pai da Psicologia.

Porém, antes de entrarmos no “debate” Kant-Freud, gostaríamos de fazer algumas considerações.

Segundo o filósofo e historiador da Ciência Thomas Kuhn (1991) não é possível medir o grau de verdade de um modelo de análise científico a partir de um modelo paralelo, principalmente se estes modelos foram concebidos em momentos distintos da história. Deste modo, não seria possível comparar a filosofia crítica de Kant à teoria do inconsciente freudiana, pois estes são dois modelos totalmente distintos e concebidos em momentos diferentes da história, e por tanto, são incomensuráveis.

Por isso, é importante ressaltar que, não pretendemos aqui, estabelecer uma rivalidade teórica ou apontar qualquer uma das teorias como verdadeira em detrimento da outra; ao contrário, concordamos com Kuhn (1991) que, por mais que um paradigma resolva determinados problemas, ele deixa também muitas lacunas, algumas delas, podem, inclusive ser solucionadas por outros paradigmas.

O que procuraremos estabelecer, desta forma, não é uma mera comparação de paradigmas científicos, mas uma singela, porém complexa problematização da leitura de Kant após o surgimento das categorias freudianas, uma vez que após tomarmos conhecimento destas últimas, passamos a ter minimamente um olhar diferenciado para a construção teórica de Kant, principalmente no que se refere a sua teoria moral.

1. O CONHECIMENTO DOS FENÔMENOS OU DOS CONTEÚDOS MANIFESTOS

Como sabemos, a obra de Immanuel Kant revolucionou o pensamento humano em diversos campos do saber, oferecendo a síntese para a histórica e conflituosa dialética entre céticos e dogmáticos, idealistas e empiristas.

Segundo Rouanet (2001), este conflito consiste na desconfiança dos céticos em relação aos poderes da razão – para eles, não é possível o conhecimento – em contraposição aos dogmáticos, que não só consideram este conhecimento possível, através da razão, como também acreditam que apenas a partir de sua doutrina é possível ser atingida a verdade.

Outro ponto de convergência se refere à origem do conhecimento, que é intelectual para os idealistas e sensitiva para os empiristas. Rouanet (2001) explicita que, a solução kantiana, no que se refere ao último conflito apresentado, efetuará a síntese entre experiência e razão. “Pela sensibilidade nos são dados objetos, e apenas ela nos fornece intuições pelo entendimento, ao invés, os objetos são pensados e deles se originam conceitos” (KANT, 1983, p.32).

No que se refere ao conflito entre céticos e dogmáticos, Kant realiza uma nova síntese: Se por um lado, os poderes da razão não podem ser absolutos, por outro, a faculdade de conhecer que deriva da razão não pode se descartada.

Neste momento, nas palavras de Schopenhauer, Kant distingue o fenômeno da coisa em si, ou seja, estabelece os limites da razão em conhecer integralmente os objetos em si mesmos; porém, esta mesma razão pode conhecer seus fenômenos, as coisas tais como se apresentam às nossa razão.

Esta constatação, por alguma razão, nos remete a teoria do inconsciente de Freud, formulada posteriormente. No que se refere ao conhecimento dos objetos, podemos dizer que a teoria de Kant valida a hipótese de Freud sobre o inconsciente, a hipótese de que o “eu” não é dono de si mesmo, ou seja, o homem não é capaz de conhecer a si próprio e possui limitações concretas para este conhecer.

Para Freud, também, o homem, poderia conhecer o próprio homem, enquanto objeto de conhecimento somente a partir dos fenômenos que são expressos e captados pela percepção humana no espaço e no tempo, ou seja, sua anatomia, sua fisiologia, etc... mas não o homem em si, como o é de fato, que tem grande parte de suas ações e pensamentos sob o domínio do inconsciente. No entanto, para ele, mesmo os conteúdos manifestos em fenômenos, como o discurso, os sonhos e as ações, podem mostrar-se como exatamente contrários ao que de fato representam, por sofrerem ação direta de mecanismos inconscientes como a repressão, a censura e o recalque.

Segue-se que, para ambos, qualquer tentativa, pela ciência ou pela religião de dizer sobre a realidade definitiva do ser humano, deve acabar caindo na mera hipótese, sendo que, sua compreensão nunca poderá ultrapassar os limites da sensibilidade (para Kant) ou os limites da consciência (para Freud).

1.1. A teoria moral e o mal-estar na civilização

Apesar dos conceitos kantianos explicitados anteriormente, no que se refere a sua teoria moral, Kant não segue sua linha de raciocínio fenomenológico, ao contrário, neste caso, segundo Rouanet

(2001), Kant mostra que é possível dar a moral o mesmo fundamento de certeza que possuem as leis naturais, e para isto, busca a construção e a fixação de um princípio supremo de moralidade. Baseado no ditado popular “não faça aos outros aquilo que não queres que façam a ti”, Kant transforma a moral popular em moral filosófica.

Tentaremos sinteticamente apresentar este construto moral conjuntamente com sua problematização relacionada às categorias freudianas de pensamento.

Rouanet (2001) sugere que, Kant mostrará que, o que existe por trás do ditado popular sugerido anteriormente, é algo que pode ser universalizado através de uma única lei da razão: a lei moral. Para Kant, esta lei deve ser seguida de forma incondicional e guiada pelos denominados *imperativos categóricos*³, que se exprimem pelo verbo *dever* - “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 1974, p.208). No entanto, é importante salientar, que para ser moral, esta lei deve ser seguida por si mesma, nunca por interesses ou inclinações, mas puramente por dever.

Se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, nada mais resta a vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática. (KANT, 1974, p.208).

Ou seja, uma ação praticada por dever, tem seu valor moral, não no propósito que quer atingir, mas na máxima que a determina, o princípio do querer agir de acordo com a lei.

Podemos expressar o imperativo categórico de Kant em sua máxima: “*devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” – tua ação deve caber como princípio numa possível legislação universal.

⁽³⁾ Kant admite a existência de imperativos que tornam a ação em si mesma contingente e necessária, porém, somente quando uma ação é realizada puramente por dever, podemos denominá-la como categórica.

Neste sentido, “a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (KANT, 1974, p. 228).

Para um melhor entendimento desta questão, é importante a explanação do conceito kantiano de *vontade boa*, que é a vontade, enquanto boa em si mesma, e não como meio para outra intenção. Esta vontade será assim, o bem supremo e a condição para sermos dignos da felicidade (e não diretamente para sermos felizes).

A partir desta afirmação, notamos que, para Kant, assegurarmos nossa própria felicidade, consiste também em um dever, mesmo por que, a infelicidade pode constituir-se como motivo para o não cumprimento deste mesmo dever porém, o simples fato de ser digno da felicidade deve por si só bastar. Neste sentido, acredito que, para Freud, poderíamos dizer que a renúncia das pulsões instintivas, constitui o edifício da moralidade kantiana, a partir de que, poderíamos afirmar que uma sociedade kantiana não pode satisfazer livremente seus instintos.

Mas, curiosamente, de acordo com Kant, o seguimento da lei moral a partir da internalização da vontade boa, nos leva ainda, à conquista automática da autonomia e da liberdade.

Da autonomia pelo fato de, ao seguir o imperativo categórico, conforme sua vontade, o indivíduo está apenas seguindo a si mesmo e a sua razão, tendo na vontade sua faculdade legisladora. Do mesmo modo, a liberdade está inseparavelmente ligada a todas as leis construídas para este fim e de acordo com sua vontade.

Para Deleuze (1963), Kant considera que só seres livres podem ser submetidos à razão prática. Na verdade, o conceito de liberdade não reside na lei moral, mas esta idéia permaneceria indeterminada se a lei moral não nos ensinasse que somos livres. No mundo inteligível, é unicamente pela lei moral que nos sabemos livres. “Achamos assim, na autonomia da vontade, uma síntese a priori que

confere ao conceito de liberdade uma realidade objetiva determinada” (DELEUZE, 1963, p.36).

Mas, se entendemos a felicidade como a satisfação plena dos nossos desejos e inclinações, podemos nos perguntar como se encaixariam os desejos na teoria moral kantiana.

Para Kant (1974) existe uma distinção importante entre a faculdade de desejar e a faculdade de desejar superior. A faculdade de desejar pressupõe uma representação que determina a vontade, e a faculdade de desejar superior, que é moral, é a representação da vontade, que já não é representada pelo prazer, mas pela simples forma da lei. “Então, a faculdade de desejar já não encontra a sua lei fora de si mesma: diz-se autônoma” (DELEUZE, 1963, p.140). Assim, na faculdade de desejar superior, no interesse prático da razão, é a própria razão que legisla.

Neste momento, instaura-se aquilo que o próprio Kant identifica como dialética natural e que posteriormente podemos dizer que Freud identifica como o mal estar da civilização.

O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade (KANT, 1974, p.212).

Vejamos se para este impasse, poderíamos usar o velho chavão “Freud explica”. Poderíamos tentar realizar um primeiro momento desta discussão explicitando a noção de sujeito para os diferentes autores.

A teoria de Kant é elaborada em torno do sujeito enquanto sujeito moral (racional e autônomo), que por pior que seja a forma como manifesta suas ações possui como valor intrínseco a vontade de querer fazer o bem e que por fim, quando age moralmente possui seus desejos voltados aquilo que a razão o permite desejar. Para ele, a única coisa

incondicionalmente boa neste mundo é uma vontade boa, a vontade de seguir a lei moral, não importando que isso resulte em vantagem ou desvantagem para si, seu dever está acima de sua felicidade e de suas inclinações.

Freud (1997), atrela sua concepção de sujeito á noção de sujeito do desejo, que tem como propósito da vida a busca da felicidade e sua manutenção; tem na razão uma pequena parte do controle de seu funcionamento, que é maior parte inconsciente. Este sujeito, Para ele, possui sua estrutura psíquica representada pelas instâncias *Id*, *Ego* e *Superego*.

De acordo com Marcuse⁴ (1984) o *Id* é a instância psíquica que se esforça unicamente pela satisfação de suas necessidades instintivas, de acordo com o princípio de prazer⁵.

Sob a influencia do meio uma parte do *id* desenvolve-se gradualmente até formar o *Ego*, que é o mediador entre *id* e o mundo externo, coordenando, organizando e controlando os impulsos instintivos do *id*. Desta maneira, o *ego* destrona o princípio de prazer, substituindo-lo pelo princípio de realidade.

No curso do desenvolvimento do *ego*, surge também o *Superego*, representante da moralidade estabelecida. (esta instancia teoricamente, assemelha-se ao senso moral kantiano, nosso sentimento inevitável de que isso ou aquilo está errado).

Diferentemente de Kant, Freud considera o sujeito humano essencialmente destrutivo e agressivo. A partir disto,

⁽⁴⁾ Filósofo da escola de Frankfurt que acredita que a teoria de Freud é em sua substância sociológica, uma vez que almeja mais do que a cura da enfermidade individual, mas o diagnóstico de uma perturbação geral.

⁽⁵⁾ Para Freud, o homem animal, converteu-se em ser humano através de uma importante transformação de sua natureza, gerando assim, uma conseqüente transformação no seu sistema dominante de valores que eram de satisfação imediata, prazer, júbilo, receptividade e ausência de repressão para valores de satisfação adiada, restrição do prazer, esforço, produtividade e segurança. Freud descreveu essa mudança como a transformação do *princípio de prazer em princípio de realidade*, mudança que se mostrou fundamental para a instauração da sociedade civilizada.

na medida em que a psicologia rasga o véu ideológico e descreve a construção da personalidade é levada a dissolver o indivíduo: sua personalidade autônoma surge-nos como a manifestação congelada da repressão geral da humanidade (MARCUSE, 1984, p.61).

Tentaremos, retomar a dialética natural levantada por Kant e fundamentada por Freud.

Em, *Omni-estada civilização*, Freud (1997) demonstra que uma das principais fontes do sofrimento humano, se dá pela inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos em relação à sua natureza, o que torna a felicidade, não mais a satisfação completa dos desejos, mas quando a reconhecemos como possível ela constitui um problema de economia da libido, que é deslocada das pulsões sexuais para atividades socialmente úteis – os desejos, deixam de pertencer aos sujeitos e passam a ser “organizados” pela sociedade.

Esta inadequação do homem às regras que procuram ajustar seus relacionamentos está diretamente relacionada à constatação de Kant sobre a dialética dever-prazer, vivida pelo sujeito moral, no entanto, sua solução para resolver este paradoxo pela introdução de imperativos categóricos e postulados metafísicos poderia ser considerado por nós, quando levada às últimas consequências, como o fenômeno denominado por Marcuse (1984) *mais-repressão*, ou seja, controles adicionais, acima e além dos indispensáveis à manutenção da vida humana civilizada.

Porém, é importante dizer, que Freud (1997) não nega que, para a constituição da vida comunitária, faz-se necessário a construção de valores morais uma vez, que a primeira exigência da civilização é a justiça, a garantia de uma lei para organizar a vida dos homens na sociedade. O resultado seria um estatuto legal para o qual, todos contribuiriam para alguns sacrifícios de seus instintos.

Porém, como é possível privar um instinto, ou uma pulsão de ser realizada? Será que a instauração da obediência a um dever garantiria isso?

Para Freud, a humanidade aprendeu a deslocar estes desejos para outros caminhos, como por exemplo na sublimação, pois se estas perdas instintivas não forem recompensadas na economia da libido, podem causar sérios distúrbios, como neuroses graves, revoltas e a própria loucura.

Por isso pensar em agir sempre sob a função de máximas, e preferencialmente sem interesses e inclinações incluídas, poderia, como já dito anteriormente, ser considerado como *mais – repressão*, como aplicar a lei perfeita no estado imperfeito, onde nossas ações parecem seguir leis fixas e invariáveis.

Para Kant, os homens logo percebem que sua luta pela existência deve ficar restrita a certos limites e regulada por normas, costumes e leis, e é daí que temos a origem da sociedade civil.

Freud (1997) concorda com essa proposição, porém acrescenta que este fato, além de levar a origem da sociedade civilizada, da origem também ao mal estar desta mesma civilização, por ela basear-se na permanente subjugação das pulsões humanas (que muitas vezes podem ser pulsões agressivas ou de morte). Para ele, é muito difícil o homem aceitar que dentro de si existe um lado inegavelmente mal, e para negar este fato, criamos uma série de argumentos transcendentais ou poderíamos dizer que criamos máximas como os imperativos categóricos kantianos, originando relações inibidas em sua finalidade.

Porém, Freud concorda que necessitamos da repressão dessas pulsões para viver em comunidade, uma vez que esses são o maior impedimento para a civilização, por isso “o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade, por uma parcela de segurança” (Freud-1997, p72). A felicidade é o preço da civilização.

No prosseguimento da teoria sobre a agressividade, Freud acredita que a maneira encontrada pela civilização para inibir essa agressividade é internalizando-a, em outras palavras, a agressividade é

dirigida no sentido do próprio ego sob a forma do superego; esta tensão é o que denominamos sentimentos de culpa. Porém, em grande parte “esse sentimento permanece inconsciente, ou apenas como uma espécie de mal estar, uma insatisfação para a qual as pessoas buscam outras motivações” (Freud, 1997, p.99).

Então, a felicidade pessoal e a felicidade que se dirige para a união com outros seres humanos lutam permanentemente entre si em todo indivíduo, conforme Kant já havia previsto em sua dialética natural.

“Pode-se afirmar também que a comunidade desenvolve um superego sob cuja influência produz a evolução cultural” (Freud, 1997, p.106). Este superego cultural inclui a Ética (a que Kant se dedica) considerada por Freud como responsável pelo esforço para alcançar a libertação do homem de sua agressividade através de uma ordem do superego.

No entanto as exigências éticas do superego cultural emitem ordens nem sempre possíveis aos homens de serem obedecidas. Estas exigências como, “age de tal maneira que uses da humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e nunca simplesmente como meio”, constituem fortes defesas contra a agressividade humana, mas também são exemplos que exigem do homem mais do que ele pode alcançar em alguns momentos.

Assim, para Freud (1997) uma mudança real das relações dos seres humanos seria mais justa do que quaisquer ordens éticas, uma vez que não podemos calcular até que ponto o desenvolvimento cultural e as leis morais conseguiram dominar as pulsões humanas que perturbam a sua vida comunal.

CONCLUSÃO

Tentaremos então sintetizar de forma talvez mais organizada toda nossa fundamentação e quais problematizações podem realizar

sobre leitura crítica de Kant após as categorias do pensamento freudiano.

Em Kant vimos surgir à construção do sujeito moral da razão em oposição ao sujeito desejante, dominado por forças inconscientes postulado por Freud posteriormente, apontando que “com trunfo da moralidade crista e ocidental os instintos vitais foram pervertidos e restringidos e a má consciência ligada a uma” culpa contra Deus “... a pressão e a privação foram pois, justificadas e afirmadas, converteram-se nas forças dominantes e agressivas que determinam a existência humana” (MARCUSE, 1963,p.108).

Ambos, Kant e Freud, concordam que a constituição de uma vida comunitária – seja pela introdução de valores morais universais ou pelo progresso da civilização – implica muito provavelmente na abdicação do homem pela sua busca da felicidade como propósito da vida; no entanto, para Kant a abdicação da felicidade em nome de um dever moral que o tornaria digno de ser feliz leva a autonomia e a liberdade, ao passo que para Freud, essa abdicação leva ao fortalecimento do superego, do sentimento de culpa e da agressividade.

A própria minimização da agressividade, para Freud é contida pela internalização da mesma, ao passo que para Kant, a agressividade é contida pela instauração da lei moral.

Entretanto, ao realizar este paralelo estaríamos sendo simplistas ou no mínimo injustos se não fizéssemos aqui algumas considerações sobre os fundamentos kantianos aqui apresentados.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que ao elaborar sua teoria moral, fundada principalmente na noção de imperativo categórico – de acordo com Rouanet (2001), Kant nunca deixou de admitir exceções individuais à regra. Neste caso, o fato de existir uma lei moral, não me impede de agir de maneira contrária a ela, mas ao mesmo tempo, não invalida sua existência.

O homem, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão pura e prática, mas não é tão facilmente datado da força necessária para tornar eficaz in concreto no seu comportamento (KANT, 1974,199).

Desta maneira, a metafísica dos costumes e a lei moral, segundo Kant (1774) devem investigar a idéia e os princípios de uma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral, que em sua maior parte, fica então, reservados à Psicologia.

Assim, da mesmamaneira que Freud não propõe a abolição completa da repressão, nem nega sua importância para a constituição da civilização organizada, Kant não busca a fixação do princípio supremo da moralidade sem inflexibilidades ou considerações particulares, em seu sentido de vontade pura.

BIBLIOGRAFIA

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1963.

DURANT, Will. **A História da Filosofia**. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos**. Trad. de Jaime Salomão. 2a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. **O Mal-estar na civilização**. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: IMAGO, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. Seleção de Marilena de Souza Chaui Berlinck. São Paulo : Abril Cultural, 1974.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das Revoluções Científicas**. trad. Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: ed. Perspectiva S.A., 1991.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. trad. Álvaro Cabral. Círculo do livro, 1984.

ROUANET, Luiz Paulo. **Kant (1724 – 1804)**. Apostila de aula, 2001.

_____. **Kant e a moral**. Apostila de aula, 2001

SILVA, Vagner da. **Ética e Religião**. Apostila. 2004.

ÉTICA CRISTÃ

José Antonio TRASFERETTI¹

RESUMO

O texto se propõe a uma reflexão que recupere as balizas centrais da ética cristã clássica e, ao mesmo tempo aponte os desafios e perspectivas para o mundo de hoje. Num mundo globalizado e pluralista em constante mutação a ética cristã precisa encontrar a sua centralidade. Deverá buscar uma identidade própria para responder aos problemas do nosso tempo. Neste sentido, deverá ser crítica, criativa, construtiva, aberta ao diálogo e necessariamente engajada.

Palavras-chave: ética cristã, filosofia, criticidade, identidade.

CHRISTIANETHICS

ABSTRACT

This paper proposes a reflection which recover the main points of classic Christian ethics and, at the same time, points to the challenges and perspectives for contemporary world. In a globalized and pluralist world which is in continuous mutation, Christian ethics need to found its center. It needs to found its own

⁽¹⁾ Dr. em Filosofia e Teologia. Professor Titular da PUC-Campinas, coordenador do programa "Stricto Sensu" em filosofia.

identity in order to answer to the challenges of our time. In this sense, it must be critical, creative, constructive, open to dialogue and necessarily engaged.

Keywords: *Christian ethics, philosophy, criticism, identity.*

INTRODUÇÃO

Refletir sobre a ética cristã hoje é um desafio porque não temos uma formulação exata sobre este argumento. A ética cristã encontra-se dispersa pelos inúmeros apelos da sociedade chamada “pós-moderna” ou “hiper-moderna” como querem outros. A fragmentação do saber penetrou no seio da sociedade e ganhou espaço entre os produtores dos grandes veículos de comunicação e do saber. O próprio cristianismo encontra-se perdido sem uma identidade que lhe confira a clareza do seu papel na sociedade. As rápidas transformações sociais impedem que se crie uma consciência rigorosa, pois tudo é passageiro e instantâneo.

Vivemos o tempo presente com suas inquietudes e incompreensões cada vez mais velozes. Entretanto, é fundamental que a ética cristã encontre o seu espaço, o seu eixo orientador para uma formulação adequada dentro do pluralismo característico do nosso tempo. Talvez, seja necessário pensar uma ética mundial como quer Hans Küng, ou uma ética ecológica como anuncia Leonardo Boff ou ainda buscar clarificações nas várias éticas aplicadas que reinam em nosso ambiente. De todo modo, vamos iniciar refletindo sobre a ética cristã em sua formulação clássica com seus autores e reflexões próprios que tanto marcaram o nosso patrimônio cultural.

1. ÉTICA CRISTÃ: ASPECTOS PRINCIPAIS

Podemos considerar a ética cristã em sentido filosófico, aquela que predominou no Ocidente (Europa principalmente) no período que vai do século I ao século XIV da nossa era. Trata-se de um longo

período que compreende duas importantes épocas: a primeira, que vai até o século V (Filosofia Patrística); a segunda, que vai do século V ao século XIV (Filosofia Escolástica). A ética cristã tem como tarefa buscar a conciliação das necessidades da razão humana com a revelação divina. Este tem sido o problema central e o modo de enfocar, analisar e solucionar este problema tem perpassado várias épocas. Os representantes da filosofia patrística (séculos I a V) que mais se destacam são: São Justino (+165 D.C.); Tertuliano (+155 D.C.); Santo Agostinho (354-430 D.C.). Os representantes da filosofia escolástica medieval (séculos XI e XIV) são: Santo Anselmo (1033-1109); Pedro Abelardo (1079-1142); Santo Tomás de Aquino (1221-1274); John Duns Scot (1270-1308); Guilherme de Ockham (1229-1350).

São Justino parte do conceito de *logos* procurando estabelecer uma ligação entre a filosofia considerada pagã e o cristianismo nascente. O *logos* é a sabedoria divina que encontrou em Cristo sua máxima expressão. O *logos* é entendido como verbo encarnado. São João em seu evangelho também utiliza esta mesma expressão: “E o verbo se fez carne e habitou entre nós”. Entretanto, entende Justino, que já existia uma semente deste *logos* presente na sociedade antes de Cristo, na medida em que cada ser humano no exercício da sua racionalidade participa do mesmo. Assim, muitos profetas e filósofos (mesmo sendo pagãos) tiveram em si a presença desta semente divina. Para São Justino, o cristianismo seria a continuação natural da filosofia grega. Assim, diz:

Nós recebemos a revelação de que Cristo é o primogênito de Deus e, anteriormente, já afirmamos que Ele é o *logos* do qual todo o gênero humano participa. Assim, os que viveram conforme o *logos* são cristãos, mesmo que tenham sido considerados pagãos, como aconteceu entre os gregos como Sócrates, Heráclito e muitos outros. (*Apologia*, I, 46, 2-3).

Tertuliano, porém, tem uma visão diferente. Para ele, existe uma oposição entre a razão (própria dos filósofos) e a fé (própria do

cristão). Razão humana e revelação divina são coisas distintas, sem concordância. A razão é fonte de erro e leva à corrupção. A fé é promotora da verdade, salva e purifica. Tertuliano critica inclusive os pensadores antigos, quando utilizam a Bíblia (sobretudo o Antigo Testamento) em seus estudos e escritos. Para ele trata-se na verdade, de heresias, falsas interpretações e uso equivocado. Tertuliano se pergunta sobre o que existe de comum entre Atenas e Jerusalém? Para ele seria difícil um acordo ou uma boa convivência entre a Academia e a Igreja, ou entre hereges e cristãos. Afirma que sua instrução vem do Pórtico de Salomão que o ensinou a buscar a Deus com singeleza de coração. Ele não aceita produzir um cristianismo misturado com o estoicismo, como platonismo ou ainda com a dialética. Ele quer buscar o Cristo puro, próprio dos evangelhos.

Santo Agostinho é um nome de referência fundamental na ética cristã. Detentor de uma profunda cultura humanista, soube, equacionar muito bem as grandes questões que permearam a vida cultural do seu tempo com o cristianismo. Temas como Deus, Razão, Bem, História, Destino Humano, Livre-Arbítrio e tantos outros fizeram parte do seu imenso cabedal de conhecimento. Várias de suas obras estão entre as mais importantes da literatura mundial, como os Solilóquios, Confissões, Cidade Deus e tantas outras. Sua postura foi de acolhimento da filosofia antiga seguindo as posições de São Justino. Estabelece diálogo com vários pensadores importantes da cultura grega incorporando seus pensamentos ao cristianismo primitivo que norteava sua trajetória filosófica e teológica.

Incorpora, sobretudo, a teoria de Platão, pois a considerava a mais próxima da fé cristã. Também Plotino foi incluído em seus estudos e publicações, mas como fonte secundária. O problema do relacionamento entre fé e razão considerado fundamental na escolástica medieval foi elaborado de uma forma magistral por Santo Agostinho. Não desprezou a razão, mas utilizou-se dela para aprimorar o conhecimento da fé. Enfrentou com clareza o problema da chamada “dúvida cética”, apresentando bases sólidas para o conhecimento racional, pondo no sujeito que pensa a força da sua filosofia. Agostinho afirma que vai

procurar a via do Senhor, se des-prender dos bens materiais que os homens tanto apreciam. Assim diz:

Para mim é certo que nunca devo afastar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais firme. Quanto às questões que devem ser investigadas criticamente pela razão – pois, me encontro em tal situação que, a respeito de tudo o que seja verdadeiro, desejo impacientemente não apenas aceitar pela fé, mas também compreender pela razão –, espero encontrar entre os platônicos, o que não esteja em contradição com a nossa fé. (*Contra acadêmicos*, III, 20).

Santo Agostinho se aproxima das idéias de Platão e as reinterpreta – sobretudo, a teoria das idéias –, para explicar a teoria da criação. A teoria da criação tal qual Agostinho apresentou contribuiu em muito para a evolução do pensamento cristão neste campo. Para ele, Deus cria as coisas a partir de modelos imutáveis e eternos, que são as idéias divinas semeadas no seio da humanidade. Estas idéias encontram-se presentes na própria mente de Deus espalhada sinteticamente nas pessoas. Para comprovar suas idéias, estuda o livro do Gênesis e explica que foi Deus o criador de todas as coisas, que sem Ele nada poderia existir. Ele as conheceu antes de as colocar no mundo e as colocou para nossa glória e regozijo.

A obra que exerceu uma grande influência sobre a Idade Média foi *A Cidade de Deus*. Trata-se da sua reflexão sobre a história universal. Segundo Agostinho a história da humanidade é guiada por dois princípios distintos e opostos: a cidade terrena (fruto do egoísmo) a cidade celeste (fruto do amor de Deus). Estas duas realidades coexistem e se realizam na história humana encarnando na luta pessoal e social entre o bem e o mal. Somente com o juízo final esta luta ou “guerra” vai ter fim, triunfando, evidentemente, segundo Agostinho com a vitória do Bem sobre o Mal. Assim diz:

Dois amores criaram duas cidades; o amor de si, levado até o desprezo de Deus, criou a cidade terrena; o amor a Deus,

porém, levado até o desprezo de si, criou a cidade celeste. Aquela se gloria em si mesma; esta, no Senhor. Aquela busca a glória dos homens; esta tem como maior glória o testemunho de Deus em sua consciência. Aquela, na sua glória, levanta orgulhosamente sua cabeça; esta diz a Deus: sois a minha glória e quem levanta minha cabeça (SI 3,4). A primeira está dominada pela ambição do domínio nos príncipes e nações eu subjuga; nesta os superiores e súditos servem-se mutuamente na caridade, os primeiros mandando e os segundo obedecendo (*A Cidade de Deus*, XIV, 28).

Santo Agostinho, foi sem dúvida um grande baluarte da ética cristã, pois, seus pensamentos e teorias iluminaram toda a patrística estendendo-se até a Idade Média com a escolástica. Ainda hoje, muitos estudiosos da ética cristã não podem prescindir do seu pensamento ao elaborar caminhos e alternativas éticas para o nosso tempo. Sobretudo, a articulação correta entre fé e razão tão debatida no mundo atual deve ser inspirada nos livros de Santo Agostinho. Os tempos mudaram, surgiram novos contextos culturais, sociais e econômicos, mas o anseio por uma vida feliz, por uma sociedade justa inspirada nos valores cristãos, continuam no coração e, na mente de muitos cristãos.

Santo Anselmo (1033-1179) é o primeiro nome que se destaca na filosofia escolástica medieval (Séc. XI a XIV). É considerado o fundador da escolástica medieval. Continua o caminho de Agostinho na tentativa de utilizar com rigor a razão para compreender as verdades da revelação cristã. Seu lema é: “a fé na busca da compreensão” (“*Fides quaerens intellectum*”). Para este pensador em primeiro lugar está a crença (fé) e depois a compreensão. Entretanto, é fundamental uma fé compreendida, pois oferece um embasamento maior na vida religiosa, transformando o cristão adulto em matéria de espiritualidade e vivência da vida religiosa. Afirma Santo Anselmo que não se deve procurar penetrar na intimidade de Deus, porque sua inteligência jamais seria igual ou se amoldaria a Ele. Mas afirma que gostaria de compreender a verdade de Deus, pois, seu coração o ama e respeita. Diz ainda que

não busca compreender para crer, mas crer para compreender. Santo Anselmo estabelece uma correta relação entre fé e razão.

Para este pensador razão e fé se complementam e não se opõem. A razão tem a tarefa de demonstrar as verdades da fé para que ela se torne mais concreta. Trata-se então, de um racionalista que vive o que experimenta e compreende o que crê. Deste modo, ele elimina todo sentimentalismo, ou mesmo emocionãlismo vazio da vida religiosa. Santo Anselmo é um dos defensores do Argumento Ontológico, onde procura mostrar que a existência de Deus torna-se evidente também pela razão. Afirma que Deus é o Ser do qual não se pode pensar nada, pois, é incomensurável e que ele existe na inteligência e também na realidade. Assim, diz:

Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade. (*Proslógio*, Cap, II).

Outro pensador importante da Escolástica é Pedro Abelardo (1079-1142). Na verdade, continua o trabalho de Santo Anselmo, radicalizando ainda mais as exigências da razão na arte de explicar as verdades da fé cristã. Procura sempre manter o primado da fé e da revelação; entretanto, deixa sempre possibilidades para a pesquisa racional, entendendo que esta é fundamental para a maturidade do cristão. Pedro Abelardo afirma que a fé exclui toda discussão racional, pois não é a razão que permite a crença. A crença nasce do coração, da experiência, do sentimento. A discussão então, deve se dar no domínio da fé, pois aí está o lugar central. A razão pode clarificar, ser um instrumento da compreensão, mas por si só de nada vale.

Não poderíamos deixar de mencionar Santo Tomás de Aquino (1221-1274). Figura ilustre da Escolástica, seu pensamento foi influenciado pelas teorias de Aristóteles. Assim como Agostinho

cristianizou Platão, Tomás de Aquino procurou integrar o Aristotelismo com o Cristianismo, sobretudo, em sua obra maior, intitulada *Suma Teológica*. Nos seus primórdios, a filosofia tomista encontrou muitas dificuldades no seio da Igreja Católica e nos ambientes universitários, pois se tratava de uma novidade em relação à tradição agostiniana, mas aos poucos foi penetrando no seio da sociedade e posteriormente foi considerada como a mais alta expressão da correta articulação entre Fé e Razão na Idade Média.

Santo Tomás é considerado o pensador mais original e criativo deste momento histórico. Sempre procurou conciliar teologia e filosofia, fé e razão, apresentando soluções e metodologias que vieram contribuir com a reflexão teórica apresentando uma visão de síntese bastante completa, sendo muito bem acolhida nos diversos ambientes culturais da época. Para este pensador, há distinção entre as verdades da fé e as da revelação, mas, não oposição. Ambas se completam em perfeita harmonia com seus criadores. Neste sentido, Santo Tomás se destaca pela clareza, desfazendo certas ambigüidades presentes em muitos pensadores que o precederam. Assim, afirma:

Por isso, nada impede que as mesmas coisas de que tratam as disciplinas filosóficas, na medida em que são cognoscíveis pela luz da razão natural, sejam tratadas por outra ciência, na medida em que são conhecidas pela luz da revelação divina. Por isso a teologia, enquanto ciência sagrada, difere da teologia que é parte da filosofia. (*Suma Teológica* I, Q. I, Art. 1).

John Duns Scott (1270-1308) foi outro nome importante. Embora fosse um crítico de Santo Tomás em algumas questões, seu pensamento contribuiu e muito com o desenvolvimento da ética cristã neste período. Discordava de Santo Tomás na medida em que entendia que ele fazia muitas concessões à razão humana. Duns Scott procurou dar uma dimensão única para a teologia distanciando-a de todas as formas racionalistas de pensar, pois acentuava o caráter simbólico da fé. Este modo teórico de proceder causou, evidentemente, grandes

controvérsias nesta época. Para ele, Deus é onipotente e isto pode ser constatado pela razão natural. Também é possível demonstrar que Deus pode gerar o filho, pois sua forma de ser no mundo é indelével. Mas tudo deve ser compreendido não pela razão natural, mas pela fé e pelo poder de Deus que tudo permeia.

Gostaríamos ainda de mencionar Guilherme de Ockham (1229-1350). Na verdade, este pensador continuou o pensamento de Duns Scott levando a sua radicalidade. Não só defendeu a separação entre fé e razão bem como a separação do poder do Papa e o do Imperador. Trata-se, na verdade, de um posicionamento não só teórico, próprio da Academia, mas também político, interferindo na vida social. Esta postura deu um xeque-mate nos alicerces que sustentavam a base teórica da filosofia escolástica. Para Ockham, a teologia não necessitava da razão para esclarecer ou iluminar a fé cristã. As verdades da fé (sua compreensão e estudo) estavam restritas somente aos estudos teológicos. Desta maneira, Ockham apresentou o esboço que posteriormente foi objeto da reflexão da modernidade, procurando a autonomia da razão diante da fé e dos dogmas religiosos. Para este pensador Deus é uno e trino e isto pode ser constatado pela Teologia, pressupondo-se evidentemente a fé.

É evidente que todos estes pensadores foram e continuam sendo muito importantes para a humanidade. Suas reflexões ganharam corpo, peso e uma dimensão jamais vista. A ética cristã clássica discutiu temas fundamentais, como: fé, Deus, razão, felicidade, criação e tantos outros. Hoje, de modo especial, precisamos talvez, retornar a estes temas já que a carência da humanidade é tanta e, a sua busca de Deus, de amor, de felicidade continuam cada vez maiores.

2. ÉTICA CRISTÃ HOJE: DESAFIOS E PROSPECTIVAS

A ética cristã nos tempos atuais não pode se dissociar da realidade do pensamento clássico. A nossa temporalidade está marcada

por muitos problemas oriundos de uma sociedade avançada tecnologicamente, mas pobre espiritualmente. Os maiores desafios se encontram na correta adequação entre crescimento econômico e crescimento humanístico. De nada valem as grandes descobertas, a era da informática, do ciberespaço, da revolução nas comunicações se não evoluirmos como pessoas humanas capazes de amar e sermos amados. As novas tecnologias de comunicação, sobretudo a Internet, têm proporcionado, inclusive, novas formas de relacionamento afetivo e amoroso. As pesquisas do filósofo francês Gilles Lipovetsky, por exemplo, nos indicam que o pós-modernismo nunca existiu e que a sociedade contemporânea vive hoje à beira da loucura, dividida entre a cultura do excesso e a da moderação.

Para o filósofo Giovanni Reale, os males que afetam a sociedade contemporânea podem ser resumidos nos seguintes:

o cientificismo e o redimensionamento da razão do homem em sentido tecnológico; o ideologismo absolutizado e o esquecimento do ideal do verdadeiro; o praxismo, com sua exaltação da ação pela ação e o esquecimento do ideal de contemplação; a proclamação do bem-estar material como sucedâneo da felicidade; a difusão da violência; a perda do sentido da forma; a redução do Eros à dimensão do físico e o esquecimento da “escala de amor” platônica (e do verdadeiro amor); a redução do homem a uma única dimensão e o individualismo levado ao extremo; a perda do sentido do cosmos e da finalidade de todas as coisas; o materialismo em todas as suas formas e o esquecimento do ser, a ele vinculado (REALE, G. 1999, p. 33-34).

Segundo Reale, os males são muitos e estão associados a questões tecnológicas, ecológicas, ambientais, espirituais e outras. Em nossas sociedades contemporâneas, reina uma confusão de valores, mas, sobretudo uma hegemonia dos elementos econômicos e tecnológicos. A busca do ser humano por mais emprego, trabalho, cidadania tem dificultado o seu crescimento espiritual e humanístico. Uma sociedade concentrada no ter e esquecendo do ser tem sido

configurada nos últimos tempos. Nada melhor do que buscar o equilíbrio ou o meio termo, como dizia Aristóteles.

Neste sentido, entendemos que seria fundamental uma volta aos clássicos, pois eles preconizaram de uma forma extremamente original a conquista da felicidade e do estar dos homens em sociedade. As contradições sociais inerentes a sociedade capitalista destes nossos tempos tem deixado a população completamente infeliz, ou vivendo numa felicidade ilusória. Pequenas conquistas sociais estão se transformando em vitrines de um mundo falsamente colorido. Em nosso caso, muitos intelectuais não cansam de mostrar que existe um exagerado ufanismo em torno de pequenos avanços na economia.

A ética cristã hoje não pode deixar de se converter em ética mundial. Ela precisa se inserir na discussão que notórios intelectuais como Leonardo Boff, Hans Küng, Hans Jonas e tantos outros têm desenvolvido. Sobretudo, Hans Küng com seu livro *Uma ética global para a política e a economia* (1999). Logo no prefácio deste importante livro o filósofo alemão se pergunta: “Nesta mudança de época e de paradigma em que o mundo está envolvido, com sua política, economia e cultura, não deveríamos buscar com urgência, a partir dos fundamentos espirituais da humanidade, uma orientação básica para o presente em função do futuro? Mas quem haveria de transformar tudo isso em realidade?” (Küng, H., 1999, p. 17). Por “orientação básica” Küng se refere a uma ética mundial. Ou seja, é preciso encontrar princípios, normas de conduta e valores que sejam válidos para todos os países dentro do mote da defesa da vida humana como eixo principal.

Dentro desta linha de pensamento e olhando os grandes conflitos que ameaçam a humanidade, bem como a crescente influência do terrorismo mundial, alicerçado pelo poder das religiões, não seria a hora de se pensar numa ética mundial que tenha como base o diálogo inter-religioso? Esta é uma pergunta central no pensamento de Hans Küng, pois, para ele a chave da solução dos conflitos poderia estar na presença dialogante das religiões que caracterizam este começo de século. Todas elas possuem valores que nos conduzem ao bem, à

felicidade e à paz. O diálogo entre as religiões num clima que propiciasse o encontro, a fraternidade, a colegialidade bem como propostas concretas de prevenção dos conflitos, de tolerância entre os grupos étnicos e culturais seria imprescindível para a humanidade.

Uma ética cristã também não pode deixar de ser ecológica. No contexto de um mundo globalizado o cuidado com a terra em suas múltiplas formas deve ser um dos pontos mais importantes de qualquer ética. Logo na introdução do livro *Éticas da Mundialidade* (MANCINI, 2000) são apresentadas as feridas mais dilacerantes da contemporaneidade. Eis algumas:

a invasão e os efeitos perturbadores de uma ordem econômica mundial que, para assegurar a opulência a uma parte minoritária da humanidade, produz para todos os outros a fome, o subdesenvolvimento, o desemprego, a degradação do trabalho; a crise ecológica, com intoleráveis danos à biosfera e às condições de sobrevivência das diversas formas de vida sobre a terra; a crise democrática, com a crescente desproporção entre a população e os recursos disponíveis; o aguçar-se das tensões étnicas e religiosas, das discriminações de casta e de sexo, e também a tradução irresponsável do princípio de autodeterminação dos povos; a crise das relações inter-humanas de solidariedade e a exclusão de faixas inteiras da sociedade; o recurso à guerra como resolução das controvérsias internacionais; a existência de regimes ditatoriais e o repetir-se da violação dos direitos humanos em muitos países; a expansão das organizações criminais transnacionais e do mercado mundial de drogas; o monopólio ocidental do sistema informativo-comunicativo e a homologação das culturas sob o liberalidade absoluta do Ocidente; a dificuldade de endereçar as dinâmicas e êxitos da pesquisa científica e tecnológica ao bem comum da humanidade. (MANCINI, R., 2000, p. 9).

Desta maneira, uma ética que não seja ecológica, global, aberta e sem discriminação não faz sentido neste mundo globalizado. A perda do sentido do cosmos, como afirmava o filósofo Reale, não pode nos tornar indiferentes a ao sentido da vida humana como comunidade, sociedade civil organizada. A ética individualista própria do capitalismo e seu sistema de consumo que ganhou notoriedade em nossos países está nos deixando perdidos, confusos, sem referência comunitária e muito menos planetária.

É preciso ainda valorizar as éticas aplicadas que estão fazendo história em nosso cotidiano, tais como: “Bioética”, “Ética do meio Ambiente”, “Ética dos Negócios”, “Ética e Mídias”, “Ética e Política”, e tantas outras que com sua pertinência criam canais de comunicação com a sociedade e impõem seus valores de modo decisivo sobre a conduta dos cidadãos. Apesar das “Éticas Aplicadas” nem sempre terem tido uma boa aceitação junto aos pensadores, Jaqueline Russ considera que “a idéia de partir de princípios e de retornar às diversas esferas – ciências biológicas, mídias, mundo dos negócios, etc. – parece, a priori, perfeitamente legítima” (RUSS, J. 1999, p. 135). Podemos afirmar, ainda que uma “Ética Empresarial” que se pauta pela busca da verdade nos negócios, que seja fonte inspiradora de justiça social não pode estar ausente das nossas discussões. Em artigo publicado na revista *Phrónesis* afirmo que: “com a globalização a preocupação com a ética empresarial aumentou. Empresas de todas as partes do mundo buscam uma atitude mais ética em seus comportamentos em sociedade” (TRASFERETTI, 2004, p. 12).

CONCLUSÃO

Recuperar o sentido das éticas aplicadas, da força de uma ética que seja local, mas também global, que busque ardentemente o desenvolvimento com justiça social e que abarque as religiões colocando-as em diálogo constante talvez seja um dos grandes desafios dos homens e mulheres do nosso tempo. Desafio este que deve ser trilhado por todos aqueles que possuem a boa vontade de construir um mundo

melhor. Devemos ainda superar a ética do individualismo, do levar vantagem em tudo, do jeitinho brasileiro, do sucesso a qualquer preço. Para isso é preciso realizar um enorme trabalho de conscientização social, de formação de consciências, de crítica dos comportamentos, sobretudo os fabricados pelos *massmedia*. A ética cristã hoje é imprescindível na construção de uma filosofia de vida que resgate a cidadania e arte de pensamento e a virtude da crítica num mundo pluralista e aberto. Ou ela será crítica, construtiva, inteligente, aberta, ou não servirá para nada. Desafio para todos!

BIBLIOGRAFIA

FREITAG, B. **Itinerários de Antígona – a questão da moralidade**. Campinas: Papirus, 1997.

KÜNG, H. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LECLERCQ, J. **As grandes linhas da filosofia moral**. São Paulo: Herder, 1967.

MANCINI, R. **Éticas da mundialidade**. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, M.A. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PEGORARO, O. **Ética e justiça**. Petrópolis: Vozes, 1995

REALI, G. **O Saber dos antigos – terapia para os tempos atuais**. São Paulo: Loyola, 1999.

ROVIGHI, V. **Elementi di filosofia**. Brescia: Editrice La Scuola, 1978

RUSS, J. **Pensamento Ético Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999.

TRASFERETTI, J. A. **O Estado da Arte em Ética Empresarial**. In: Revista Phronesis, volume 6, número 1, janeiro-junho 2004, pp. 11-39.

WOLFSON, H.A., **La Filosofia dei Padri della Chiesa**. Brescia: Paidéia Editrice, 1978.

INIMIGOS SOCIEDADE ANÔNIMA

Atanásio MYKONIOS¹

RESUMO

Este artigo tem o escopo de elaborar um conjunto de reflexões acerca da importância que a mercadoria assumiu nas relações humanas da contemporaneidade, na medida que a sociedade das mercadorias estabeleceu um ordenamento do merecimento, regulando peremptoriamente o comportamento humano, com a mercadoria, cujo elemento metafísico impregnado em sua aparente essência determina uma sociedade na qual todos se tornam inimigos, não no sentido em que Thomas Hobbes se referia, mas como um fundamento socializante e regulador tanto no que concerne à ética quanto à moral dos sujeitos modernos, estatuídos politicamente em torno às determinações do adquirir e consumir mercadorias, de modo indiferenciado e automático.

Palavras-chave: Sociedade da mercadoria, Meritocracia, Metafísica das Mercadorias, Inimigos sociais.

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia Social pela PUC de Campinas, Membro do Grupo de Estudos e Discussão Sociedade do Ócio, Membro Fundador da APROFAT (Associação dos Professores de Filosofia do Alto Tietê), Professor de Filosofia. Artigo elaborado em dezembro de 2004, Mogi das Cruzes, SP.

ENEMIES S.A.**ABSTRACT**

This paper tries to elaborate a set of reflections about the centrality of commodity in contemporary human relations. The society of commodities established a meritocratic organization, regulating by force the human behaviour regarding commodity. The metaphysical aspect of commodity, embodied in its would-be essence determinates a society in which everybody become enemy of each other, not in Thomas Hobbes's sense, but as a socializing and regulating foundation both for ethics and for the moral of modern subject, politically created in order to buy and consume goods, in a automatic and not differentiated manner.

Keywords: *Society of commodities, meritocracy, metaphysic of commodities, social enemies.*

INTRODUÇÃO

A transformação da humanidade em uma sociedade cujo modo privilegiado de relações é dado pela forma mercadoria tem, como consequência, um comportamento social dos indivíduos baseado especialmente na agressividade, na violência, engendrando nos indivíduos a condição beligerante, tornando-os verdadeiros inimigos sociais, convivendo sob o mesmo teto cultural, pactuando um modelo social cuja base é o acesso desigual às mercadorias. Estas, por seu lado, se apresentam em uma condição metafísica, seduzindo o comprador-consumidor a fim de convencê-lo de que a mercadoria satisfaz plenamente não apenas as necessidades básicas metabólicas e biológicas e sim num patamar mais elevado de relação, suspendendo os elementos constituintes de uma relação, como o contraditório, a historicidade e a dialética. Nesse sentido, a mercadoria se tornou a centralidade do processo social, revertendo todo o fluxo em um refluxo para dentro da

própria mercadoria, sendo que o indivíduo singularizado é promovido a um conjunto de dogmas aos quais deve seguir fielmente para ganhar o paraíso prometido pela deusa-mercadoria. Dessa forma, este artigo tem o objetivo de refletir com mais acuidade a transformação dos sujeitos em inimigos cujo objetivo é alcançar as mercadorias na forma categorial do modelo social do trabalho e do valor sobre o valor.

1. A METAFÍSICA DA MERCADORIA

Aparentemente, a sociedade das mercadorias nos oferece um mundo de opulência, satisfação e felicidade plena. A mercadoria, na sua ontologia, coloca a humanidade num patamar estético inusitado até a sua própria chegada. É a sociedade perfeitamente enquadrada num modelo metafísico, e nos pareceria estranho compreender a mercadoria a partir de uma determinação metafísica.

Pois é isto que nos oferece a sociedade da mercadoria e em particular a mercadoria, que poderia ser isolada na sua concepção para fins de estudos fenomenológicos. No entanto, seria ilusório imaginar que esse isolamento explicaria a complexidade em que está metida a mercadoria, porque de outro lado há uma rede de relações que engendram muitas explicações. E na verdade o propósito deste texto é na verdade suscitar a reflexão sobre alguns elementos que estão na consequência do processo da mercadoria.

A mercadoria se tornou um elo socializante entre os indivíduos, uma vez que toda forma de satisfação material e espiritual está contida na categoria da mercadoria, e assim é necessária uma sociedade organizada em torno ao valor de troca. Isto, evidentemente, foi exaustivamente exposto por Karl Marx, porém enquanto Marx observava o seu tempo, nele ainda era possível encontrar sociedade que de alguma forma estavam isoladas desse modelo social da troca do valor e da satisfação por meio da categoria mercadoria, ou: "A forma diretamente social do trabalho é aqui a forma concreta do trabalho, sua

particularidade, e não sua generalidade abstrata, como ocorre na produção de mercadorias”².

No entanto, a complexidade social da atualidade, imposta pela expansão do trabalho assalariado, criou um mecanismo perverso no qual tudo deve ser adquirido pela mercadoria que se institucionalizou em todas as partes do planeta.

Não se trata apenas de uma mera satisfação metabólica, na qual o indivíduo possui a si na totalidade dos tempos sociais em que está inserido, trata-se, ao contrário, de uma subversão social dos tempos culturais. Isto significa que há uma prevalência sobre as outras formas de atividade, restando ao indivíduo manter-se vivo numa jaula social configurada para dar alguma satisfação.

Entretanto, a força do humano não reside apenas na condição metabólica, ao contrário, somos a única espécie que foi capaz de criar estruturas simbólicas e sistemas de abstração que se tornaram verdadeiros construtos do real. Assim, essa força se mostra capaz de elaborar outras necessidades que não apenas as metabólicas, cria-se uma fonte inesgotável de novas necessidades que impulsionam a forma social em um patamar sempre aparentemente acima das condições naturais dos indivíduos e, essas novas formas adquirem um contorno de realidade e necessidade.

Não é possível libertarmo-nos da necessidade, pois é parte integrante da estrutura humana. Isto quer dizer que, por mais que a sociedade seja capaz de elaborar sistemas abstratos de grande envergadura, permanecerá presa à necessidade. Sua liberdade será sempre uma ilusão que poderá ser, de alguma forma, domesticada, porém, jamais plena, como um projeto que pode ser desenvolvido e alcançado no futuro. Isto significa que as necessidades básicas materiais do ser humano o seguirão para onde ele for: comida, proteção, vestimenta, etc. Assim, a necessidade humana biológica não pode ser

⁽²⁾ Karl Marx. O capital. Vol. I. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 13. ed., Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 83.

desprendida da sua realidade factual. Isto indica que, para além das materialidades essenciais que mantêm vivo o ser humano, há uma parte considerável dessas que são fruto de um processo de abstração que se expande inexoravelmente.

Assim:

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isto mudam o modo pelo qual a urgente necessidade inerente ao labor era, antes, percebida por todos. Não mudam a necessidade em si; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos.³

Por isso, não basta que a mercadoria tenha uma simples aparência do estritamente necessário a fim de cumprir sua função biológica, é preciso que a coisa se transforme em um paradigma de cunho metafísico, na medida em que se mostra como parâmetro que transcende a sua própria condição. O papel é subsistir à necessidade imediata, transpondo os limites do estritamente necessário e metabólico a fim de criar um mundo de satisfação que vai para além das fronteiras da totalidade dos tempos sociais do indivíduo que já não pertence mais a si e sim à mercadoria, dessa forma, temos que "(...) as mercadorias retiram a sua linguagem estética do galanteio amoroso entre os seres humanos. A relação então se inverte, e as pessoas retiram a sua expressão estética das mercadorias"⁴.

Isto implica que a mercadoria deve ser colocada num outro patamar, ela precisa ser ampliada na sua visibilidade, deve romper com as amarras do mundo material e ser exposta como única, verdadeira e imprescindível. Essa ruptura dá à mercadoria o sentido de uma entidade autônoma, com vida própria, estimulando o comprador na sua mais tenra sensibilidade, mas recusando qualquer rótulo de ineficiência, para

⁽³⁾ Hanna Arendt. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Universidade São Paulo, 1981, p. 137.

⁽⁴⁾ Wolfgang Fritz Haug. **Crítica da estética da mercadoria**. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 30.

negar qualquer forma de necessidade precária, pois sua apresentação deve conter uma verdade que transcende a verdade banal da materialidade que pode ser satisfeita imediatamente e se tornar efêmera. A mercadoria se coloca num nível superior, que remete o adquirente a um estado de verdade positiva, anterior à necessidade básica.

Aqui se revela a dimensão formal e abstrata da mercadoria, uma vez que é preciso que esta se transforme em condição unívoca, criando a possibilidade de atingir algum lugar de perfeição. Ora, esta perfeição é atribuída à mercadoria no exato momento em que ela expõe seu paradigma, que atravessa a temporalidade e se fixa na subjetividade dos indivíduos sociais, que são compradores ativos.

A mercadoria não pode simplesmente ser efêmera, transitória, mesmo que na sua parte real seja de fato isto que acontece. Ela tem de estimular o comprador no que há de mais sublime e mais eterno, em outras palavras, sua presença é ao mesmo tempo a perspectiva de uma eternidade que dura até o momento de sua aquisição. O que importa é o ato supremo da decisão em adquirir, o momento em que a mão se estende e toma para si a posse daquele objeto que está a quem e além da sua condição puramente material, com isto:

As diferenças de qualidade tornam-se agora importantes, sobretudo porque a ressurreição do valor de uso explica-se com base na submissão ao valor de troca, na coisa unitária, dentro de uma qualidade e espécie de mercadoria. A concorrência socialista relaciona-se à produtividade (ou ao cumprimento do plano) e à qualidade (grupos de qualidade).⁵

Há um encontro entre o indivíduo adquirente e a mercadoria. E neste encontro são suspensas todas as relações de tempo, há como que um desligar da história, no qual não se observa qualquer movimento de contradição, isto é, cessa qualquer possibilidade de um processo dialético, ou de um confronto que estabeleça o contraditório, como mecanismo de reflexão e questionamento. A mercadoria e o indivíduo

⁵ Haug, *Crítica da estética da mercadoria*, cit., p. 155.

adquirente se tornam uma coisa só, ambos atraídos pela suposta necessidade e satisfação.

Ao cessar qualquer forma de dialética, sendo ela idealista ou materialista, fica apenas uma totalidade que é preenchida pela mercadoria. É ela quem de fato atrai o chamado consumidor. Aparentemente temos a idéia de que é o consumidor que se põe em marcha à procura da mercadoria, instado pelas suas mais sublimes e legítimas necessidades. De outro lado, a mídia explora exatamente este ponto em que o indivíduo adquirente se coloca no mercado com suas necessidades e estas são valorizadas ao extremo, legitimadas e estatuídas como elemento político e público. A mercadoria se torna uma entidade pública.

Contudo, o ponto de origem começa na ordem metafísica da mercadoria, que se transforma na resposta imediata e necessária às demandas do indivíduo que se propõe a comprar. A mercadoria assim é aquela pré-condição, uma proto-forma que precede as próprias sensações dos indivíduos. Ela como que se coloca na condição essencial, pré-existente e se confunde com tudo o que é natural e até mesmo necessário para a vida humana.

A imutabilidade da mercadoria não pode ser contestada pelo comprador. Essa imutabilidade está presente, no presente, e por ser presente e presença, torna-se invariavelmente atual. Sua própria imutabilidade torna-a, num passe de mágica, uma atualização constante, mesmo que essa mercadoria se revista de novas formas, com novos contornos ou incrementada em suas funções básicas. De qualquer forma, o que permanece é a própria permanência da mercadoria no seu esplendor. E por ser atual e atualizada constantemente pela forma unívoca, ela pode atravessar o tempo, suspendendo toda a historicidade no exato momento da aquisição plena do objeto-mercadoria pelo sujeito-comprador.

De outro lado, é preciso uma atitude contemplativa por parte do indivíduo comprador de mercadorias. Não se pode simplesmente ingressar no solo sagrado da mercadoria sem que se tenha um sentido reverencial. A mercadoria exige essa contemplação, sem a qual o indivíduo não se sentirá merecedor de tal aquisição.

Como um deus que se manifesta na vida das pessoas, a mercadoria requer uma preparação, uma liturgia própria, que insere os indivíduos num processo de contemplação, já que sua estrutura se apresenta na dimensão metafísica. É algo pré-existente que está à espera do sujeito comprador para que se complete a sua essência, não a essência da mercadoria que está no âmbito metafísico, mas a essência do sujeito com sua necessidade. Poder-se-ia considerar a relação entre indivíduos e mercadoria como um ritual religioso, com todas as suas configurações e formalidades, precípuas a uma organização religiosa, com sua inerente complexidade social e sua hierarquia. Daí que: “É evidente que os produtos não são fabricados no processo de produção capitalista como coisas úteis inocentes que alcançam o mercado *a posteriori*, mas cada processo de produção é de antemão direcionado à valorização (...)”⁶.

E como toda organização religiosa, um dos elementos fundamentais é a fidelidade dos indivíduos à estrutura e às propostas da religião. Sendo assim, a mercadoria também é exclusivista, ela atrai o indivíduo, mas lhe pede fidelidade, assim como um deus ciumento; daí a necessidade constante dos promotores da mercadoria em transformá-la numa espécie de deus único e pessoal.

2. A IMPORTÂNCIA POLÍTICA DE QUEM ADQUIRE

De outro lado, em virtude das condições sociais estabelecidas pela mercadoria, nos chamados ordenamentos que regulam a vida social, o consumidor é paulatinamente envolto em um manto de proteção e elevado a um estatuto político, visto que a partir do momento em que sua escolha pode decidir os rumos das empresas e das mercadorias, seu papel é considerado de forte importância política.

⁶ Norbert Trenkle. **O que é o valor?** A que se deve a crise? Texto revisto a partir de um texto de seminário realizado em 24 de junho de 1998 na Universidade de Viena. (Tradução de Cláudio Roberto Duarte com o auxílio de Heinz Dieter Heidemann), Disponível em www.krisis.org, pesquisado em 23 de novembro de 2004.

E por quê? Na medida em que a tecnologia avança inexoravelmente pelos campos da produção social de mercadorias, o que mais interessa ao capitalismo produtor de valores de troca é a decisão e escolha dos indivíduos, não se coloca em questão o papel dos trabalhadores que fabricam mercadorias, já que atualmente com o progressivo incremento tecnológico, a atenção se volta exclusivamente para o escravo da mercadoria, isto é, o próprio adquirente, indivíduo singularizado no processo social.

Assim, o consumidor assume uma importância política, no contexto das relações de troca de valor. O Estado se torna o guardião dos interesses do consumidor. Suas necessidades são travestidas como verdadeiras e tudo o que ele precisa pode ser satisfeito pela mercadoria. E toda mercadoria é, em última instância, apenas a resposta a uma necessidade politicamente correta, ou, a necessidade dos cidadãos consumidores.

Em conseqüência dessa suposta elevação política dos consumidores, o que emerge como forma social das relações é a grande valorização dos indivíduos, em detrimento das possíveis condições de troca no âmbito coletivo. A mercadoria não pode ser consumida a partir de uma concepção coletiva. Ela precisa ser distinta, para distinguir pessoas, distinguir gostos, distinguir formas únicas de ontologia, que não podem se confundir num espectro maior.

Com isto, até mesmo o Estado, ao desejar proteger os adquirentes de mercadorias, protege, em última medida, a própria mercadoria e não a sociedade como corpo. Ao tentar reconhecer direitos dos compradores de mercadorias, a verdadeira proteção é no sentido de garantir a existência metafísica da própria mercadoria, em detrimento da totalidade social dos tempos culturais das coletividades. É evidente que o consumo, por sua vez, e por último, se dá na dimensão individual, pois comemos e vestimos, e essas necessidades são satisfeitas na condição singular dos indivíduos e nessa perspectiva há uma oportunidade de erigir a mercadoria na forma de uma categoria essencial.

E paradoxalmente, a mercadoria se manifesta no campo coletivo. Ela se apresenta formalmente para todas as pessoas e para todas as coletividades, indiferenciada, impessoal. A mercadoria ocorre a todos na sua plenitude, mas atinge o seu cerne na condição exclusiva, na relação unívoca e metafísica.

E nesse sentido, o que move os indivíduos em direção à mercadoria não é uma ação social ou política coletiva. Todos ocorrem a ela de modo unitário. São todos atraídos especialmente – um a um – e não no modo do corpo social. A mobilização social, quando se torna visível, recai sobre a organização das condições mínimas para acessar as mercadorias, isto significa a organização social e a consequente divisão do trabalho, como também um certo ordenamento jurídico, cujo suporte é dado pela estrutura burocrática do Estado moderno.

3. A INSTITUIÇÃO DO MERECIMENTO

Mas a realidade nos parece sempre mais cruel do que aquilo que podemos suportar. A realidade nos é acachapante, na medida em que descobrimos, depois do ritual de contemplação, que aquela mercadoria a qual consagramos à nossa felicidade, não pode ser adquirida por todos ou mesmo por uma parcela considerável da sociedade. Mas para isto é que a sociedade se organiza para dizer que, assim como em uma religião organizada na qual os fiéis alcançam o céu por meio do merecimento, a mercadoria é para os mercedores. Institui-se a meritocracia. Com isto, nem todos poderão se salvar, e será reservado um lugar para os eleitos e para outros, talvez alguma forma de purgatório ou o inferno absoluto.

Numa sociedade marcada pela institucionalização da mercadoria, a corrida às prateleiras a fim de cumprir com o destino divino da salvação do consumo, requer uma elevada dose de agressividade, sem a qual a sociedade não é capaz de manter os mecanismos sociais de controle e cumprir com a determinação da precedência metafísica da mercadoria. Este controle não é feito apenas por um grupo ou por

corporações que conspiram insistentemente para manipular a mente dos adquirentes; é, na verdade, um jogo de conversão contínua e insistente, cumulativo e abrangente, que atinge todas as instituições sociais.

Nesse sentido, não basta simplesmente pertencer a uma determinada tendência de fé à mercadoria ou esperar que a comunidade de fé garanta o acesso a ela, talvez isso não seja suficiente para alcançar a felicidade. Seria então necessário que a mercadoria se transformasse numa espécie de fetiche individual, isto é, um deus que se mostra a todos, mas que fala aos ouvidos de cada um, como se fosse único. Uma totalidade que se divide na multiplicidade dos sujeitos sociais. E com isto é marcada decisivamente a diferença entre pessoas, assim como o padre que sabe os pecados de todos os indivíduos da sua paróquia, e assim pode controlá-los melhor individualmente, sem perder a perspectiva de uma suposta unidade de fé.

4. O DOGMATISMO DA MERCADORIA

Ao se mostrar indiferenciada no corpo social, a mercadoria se coloca como a panacéia de toda a satisfação pessoal. Atinge em cheio a sensibilidade e o caráter evasivo da abstração humana e satisfaz, notadamente, todos os flancos e todos os espaços da carência humana – tanto materiais quando psicológicos. Preenche a totalidade fragmentada dos indivíduos e parece que o faz exclusivamente para uma determinada pessoa singular, tudo isto para marcar a diferença entre todos, como seres únicos e insubstituíveis, assim como fazem as religiões no sentido da salvação pessoal. É um deus-mercadoria que fala para cada um no seu mais íntimo e profundo ser.

E a consequência inevitável dessa relação de atração metafísica é que cada ser social, ou cada pessoa consumidora adquirente de mercadoria, deve se sentir única e exclusiva, não pode haver comparações. Aquela mercadoria deve ser adquirida pela pessoa e a posse demarca definitivamente a diferença no corpo social. O merecimento para alcançar a mercadoria é pessoal e especial, diz

respeito àquele consumidor – talvez a necessidade seja propagada de modo igual, já que a mercadoria é oferecida simultaneamente em horários de TV para todas as pessoas, de forma indiscriminada. É como um deus que profere sua palavra a todos, mas apenas alguns são capazes de ouvir o chamado desse deus tão poderoso. Os que são de fato convencidos, chegam às portas do paraíso e são aceitos na confraria dos eleitos. A aceitação social é marcadamente regulada pelo acesso à mercadoria e à sua conseqüente posse.

Ora, essa maneira sub-reptícia de compreensão social da mercadoria, leva-nos a constatar que, na corrida em busca da posse, o elemento de diferenciação social impõe um comportamento marcadamente estruturado em torno da violência e da agressividade, que é, por seu turno, legitimada ao extremo por mecanismos de controle social, de compensação diante das perdas e da formação de uma teologia de eficiência e eficácia.

No momento em que a mercadoria nos é oferecida, ela atinge igualmente os sentidos das pessoas, sua sensibilidade, suas ansiedades e angústias, suas esperanças e frustrações. Daí cada indivíduo que é submetido a esse jogo de sensualidade, responde conforme o seu lugar presencial, conforme sua realidade social, conforme sua perspectiva de aquisição. Isto é, o que move o indivíduo de posses e aquele desprovido de qualquer condição de adquirir a mercadoria parece ser a mesma, são as mesmas características metafísicas que foram anunciadas indiscriminadamente a todos, concomitantemente. E assim o que move o delinqüente e a senhora de bons costumes é a mesma necessidade despertada pela mercadoria.

5. TRANSFORMANDO TODOS EM INIMIGOS COMUNS

E dessa forma, todos são transformados em inimigos, de tal sorte que a força social está em manter as rédeas do modelo no seu

limite, a fim de que todos tenham compreensão de que estão diante de um deus onipotente e onipresente. O sistema é realimentado pelos próprios indivíduos, ganha sua autonomia e se torna um fim em si mesmo.

Com isto, o comportamento moral, as ações políticas, sociais, religiosas e éticas, são reguladas pelo deus-mercadoria, substancialmente contido na ontologia do sujeito social, que encara o seu estar na sociedade por meio da aquisição, ou mais tragicamente, por meio da manutenção do processo social do deus-mercadoria.

Em outras palavras, as ações morais dos indivíduos têm como pressuposto a própria mercadoria, ela é colocada como pré-condição no que concerne às decisões a serem tomadas sobre qualquer assunto ou nas relações entre indivíduos, bem como passa a ser a finalidade de toda a organização social. Do lápis às ataduras no pronto-socorro, dos alfinetes ao garfo, do papel higiênico à gasolina, da água à luz, tudo está regido regularmente pela mercadoria, e tudo se transforma numa verdade transcendente, com tal intensidade, que nada parece ser possível imaginar uma ruptura numa perspectiva insólita de transformação do modelo vigente.

Isto porque se não é apenas um modelo do qual seja possível escapar impunemente, ao contrário, trata-se de um sistema que exige fidelidade e que açambarca todo o espectro social, não oferecendo alternativas ou escolhas aos seus indivíduos. É um sistema dogmático que impinge a todos a escravidão pactuada.

A sociedade atual e anônima é a sociedade dos inimigos comuns. Todos se tornam ferozes inimigos, cujo único objetivo é garantir a todo custo a mercadoria. E como verdadeiros abutres em torno da carniça, somos compelidos diariamente a sufocar a totalidade que existe em nós em nome da mercadoria, a deusa dos nossos sonhos de consumo. E aqui foi possível observar a confusão entre consumo e aquisição de mercadorias, como se ambos os termos possuíssem a

mesma categoria ontológica. Em certo sentido sim, porém, o consumo humano é anterior à formação da sociedade das mercadorias.

6. OS INIMIGOS SE ENCONTRAM

Parte considerável de nossa atual violência se deve a essa complexa rede de inimigos que a sociedade das mercadorias foi capaz de engendrar. Ao invés da criação de uma sociedade solidária, a mercadoria criou indivíduos preparados para a agressão constante, porque estes indivíduos entendem ser necessária a defesa de seus direitos ao acesso às mercadorias, como o direito de livre expressão ou confissão de fé, criando assim bandos organizados que saqueiam o tecido social em busca das mercadorias, criando, inclusive, uma teologia própria em torno da qual circulam os inimigos confessionais e outros que desejam a conversão.

Felizes os que podem adquirir as mercadorias! Eis as bem-aventuranças da idade contemporânea. A consciência social se contenta, então, com uma certa mobilização em torno da qual giram os valores da distribuição vista sob o ângulo da ética coletiva. E, contraditoriamente, esse movimento é um refluxo para o interior mesmo da mercadoria, que impulsiona os indivíduos a uma satisfação aparentemente perene, mas, em verdade, se tornou um redemoinho que traga todos para um mesmo ponto central.

Essa centralidade da mercadoria é a última expressão de uma arquitetura social que engloba de uma só vez o trabalho abstrato e o valor, regado substancialmente pela espiral do acúmulo do valor sobre o valor.

E nesse sentido, todos que se deitam num mesmo leito de morte se transformam em inimigos. Essa inimizade se configura em uma beligerância apática, num certo aspecto, mas noutra, torna-se explícita, gerando a própria morte dos indivíduos. Contudo, ela é mascarada por formas que dão a aparência de um pacto social

permitido, como, por exemplo, a concorrência, a competência, o vencer a todo custo. A culminância desse processo é uma sociedade eivada de egoísmo e narcisismo absurdo, que leva os sujeitos adquirentes da mercadoria a uma verdadeira ode à sobrevivência e cuja perspectiva é o céu sem limites ou barreiras.

Nesta sociedade confeccionada a partir das relações determinadas pela mercadoria, encontram-se os valores das culturas que, via de regra, são subsumidos à grande formação social imposta pela deusa-mercadoria. Uma categoria que abrange todas as culturas e identidades, formando assim um círculo fechado e perfeito.

7. A SUPOSTA LIBERTAÇÃO POR MEIO DA MERCADORIA

O homem tem buscado a sua liberdade. Essa liberdade está, de certa forma, presa à sua própria condição. Melhorar as condições de produção ou melhorar a qualidade do que se consome não altera, em última instância, as condições essenciais da vida humana. O homem, na verdade, precisa de muito pouco para manter-se vivo ou no que concerne às necessidades básicas de consumo, ou, as condições básicas não alteraram substancialmente a estrutura humana. A ciência e a tecnologia são capazes de dar mais tempo à vida humana, mas não de alterá-la a ponto de transformá-la em uma eternidade num mundo cuja natureza se mostra cíclica, isto é, nascimento e morte é um elemento constitutivo da natureza e o homem ainda não é capaz de mudar a prerrogativa estrutural que foi dada de antemão, dessa forma, podemos afirmar subscrevendo as palavras de Hanna Arendt:

Limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e do desaparecimento do indivíduo no mundo, a vida segue sempre uma trajetória estritamente linear, cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem

compartilha com outros seres vivos e que conserva, sempre, o movimento cíclico da natureza.⁷

Nesse sentido, tudo aquilo que o homem cria e transforma em mercadoria, dando, aos objetos criados, uma condição abstrata de existência, não dá efetivamente ao homem a possibilidade de alterar sua condição básica e elementar sobre o mundo. E o mundo, do ponto de vista material, pode ser alterado. Podemos observar mudanças na paisagem natural, prédios, casas, fábricas, avenidas, barragens, o mundo, em grande medida pode ser alterado em sua condição física, mas o mundo continua a ocupar o mesmo espaço, não há possibilidade de um crescimento *ad infinitum*, ao contrário, uma expansão no que tange à mudança material do mundo tem um limite, o limite físico, espacial e material do próprio mundo. Isto significa dizer que a própria natureza se comporta de tal sorte que ela mesma estabelece ao homem um limite e um prazo para a realização de transformação material do mundo. Assim, a pretensa evolução material engendrada pelo processo dialético materialista ou pelo processo dialético idealista não se sustenta no que diz respeito ao mundo como um ser físico que ocupa lugar no espaço.

Com isto, toda a elaboração na criação de objetos que modificam o panorama físico do mundo estabelece uma relação com modelos sociais e econômicos, gerando políticas que regulam a vida dos indivíduos na sua singularidade.

O homem se sente liberto da própria condição estrutural à medida que encontra na realização de objetos de consumo – criados a partir da atividade exterior, material e objetiva –, uma sensação de descolamento de uma privação material e também natural. Mas de certa forma, embora esteja preso à sua condição estrutural, o homem imagina ser capaz de se desprender desse contexto material de privação e de

(7) Hanna Arendt, **A condição humana**, cit., p. 108.

limitação, criando com a sua própria mente um mundo aparentemente livre das amarras da natureza.

Não obstante essa categoria de desprendimento, o próprio Marx imaginava que o trabalho era a condição profotórmica que dava a existência social ao homem, uma vez que o homem necessitaria de uma relação intrínseca com a natureza, dada pela materialidade consubstanciada na transformação do mundo material a fim de satisfazer as necessidades de consumo. No entanto, Marx acreditava também no progresso e o que a humanidade experimentava no séc. XIX era, para ele, a expressão mais acabada da evolução material, e dessa forma, o trabalho como transformação da natureza representava aquele elemento básico da evolução material, cuja categoria essencial era dada pelo trabalho, anterior à própria história. Contudo, Marx não se desprenderia totalmente da natureza, mantendo-se preso a ela por meio de um modelo dialético que promovia o retorno a uma condição inicial, mantendo as devidas proporções da condição dialética como um todo. O homem fazia história à medida que transformava materialmente o que lhe era dado pela materialidade da própria natureza, e assim construía sua humanidade nesse eterno processo, engendrando na sua socialização e na sua realização existencial a ontologia do trabalho, como elemento de enriquecimento social, assim afirma Marx: “Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedade determinada”⁸.

Tanto em Marx quanto em Hegel, o processo dialético transforma o homem e o coloca em um patamar qualitativamente melhor. Uma outra realidade da vida e do mundo. O mundo transformado e a vida transformada na sua abstração. Mas, por mais que o homem avance na sua materialidade objetiva, transformando tudo à sua volta em objetos e em coisas para o uso ou a troca, ainda mesmo permanecerá a necessidade elementar de um consumo básico. Marx em especial

⁽⁸⁾ Kart Marx. Introducción general a la crítica de la economía política / 1857. 13. ed., Traducción de Miguel Murmis, Pedro Scaron, José Aricó, 1, In **Cuadernos de Pasado Y Presente**, México: Siglo Veintiuno Editores, 1979, p. 44.

encontrou no trabalho a sua formação protogênica, como bem constata Arthur Giannotti, ao afirmar que Marx fez "(...) do trabalho a atividade de enformar o real e de confirmar-se a si mesmo"⁹.

Mas as necessidades materiais, paradoxalmente, prendem o homem à sua materialidade, mantém-o preso à terra, ao barro, às condições limítrofes. Contudo, essas forças limitadoras são como que esquecida, deixadas num canto da consciência, exatamente quando esse homem se depara com a sua própria criação – refluxo de sua consciência na materialidade, em forma de objeto-mercadoria e então se sente liberto de uma suposta condição que, de alguma forma, pode ser superada ou transformada.

Tem-se a idéia de que a mercadoria pode transformar a humanidade das pessoas, dando-lhes uma condição superior, até mesmo numa perspectiva espiritual, como se o acesso a certos bens espirituais formasse uma outra entidade na humanidade mesma. Isto quer dizer que há uma sensação recorrente de que se consumirmos as mercadorias revestidas de arte, de cultura, como o teatro, a música, a dança, isto nos faria pessoas melhores, mais sensíveis, mais atentas, em outras palavras, mais justas, mais conscientes de nosso papel social na atualidade.

Com a tecnologia, novos sentidos da vida vão se somando aos anteriores, isto implica uma mudança no padrão da visão de mundo. O mundo transformado é visto sempre a partir do olho humano, o que este olho vê é um mundo em constante mudança e que afeta consideravelmente os valores sociais. A estrutura ontológica do homem se desloca para outros espaços elaborados a partir da própria elaboração de um modelo antropológico que cria formações espaciais sempre mais articuladas.

A tecnologia promove novos espaços que passam a regular a existência material dos homens. Assim, tempo e espaço são

⁹ José Arthur Giannotti. **Origens da dialética do trabalho**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966, p. 122.

determinados pelas transformações materiais, por exemplo, um edifício de 40 andares construído em um lugar onde havia um parque; isto, sem dúvida, muda a configuração dos tempos e dos espaços a serem preenchidos pelas pessoas que utilizarão o edifício para morar ou exercer alguma atividade abstrata, como o trabalho, o lazer, os encontros sociais, etc.

Assim também a mercadoria transforma os tempos humanos, recolhe os fragmentos sociais e induz a um comportamento paradoxal, de um lado uma extrema agressividade e de outro a passividade e docilidade de quem pode e deve contemplar a perfeição da mercadoria. Parte considerável do tempo humano, na contemporaneidade, é gasto no sentido de acessar as mercadorias, e assim o controle social dos atos humanos se consome na perspectiva de possuir a mercadoria. Nesse sentido, até mesmo as relações interpessoais são postas à prova em virtude da determinação teleológica das mercadorias.

As relações intersubjetivas e as relações sociais no âmbito público ou mesmo no privado, estabelecem-se tendo como padrão a essencialidade da mercadoria, a sua realização que é adquiri-la para satisfazer, aparentemente, funções básicas. E, tragicamente, parece que o homem não se sente capaz, na atualidade, de abrir mão do conforto proporcionado pela sociedade das mercadorias.

COMENTÁRIOS FINAIS

E assim, essa sociedade gera uma abundância que deve ser rifada entre os inimigos. De certa forma, esse modo de viver em sociedade não parece se constituir e uma relação saudável. A não ser que estejamos em condições de reconhecer que uma arquitetura social que engendra a beligerância entre a própria espécie seja de fato natural, essencial e necessária. Aqui então chegamos a uma indagação deveras crucial. A recriação das abstrações na realidade humana pode ser considerada como um elemento natural da existência?

A mercadoria é um ente que se tornou global, cuja ontologia se explica por meio da submissão dos indivíduos à sua forma eternizante, constituindo uma cadeia de relações que, paradoxalmente são humanas e anti-humanas, fortalecida pela metafísica da estética, que aprisiona o humano em torno a uma condição de estreiteza existencial.

Isto significa dizer, em outras palavras, que a mercadoria não pode se sustentar indefinidamente porque não é capaz de gerar um equilíbrio do ponto de vista ecológico, nem um equilíbrio no que concerne a uma correlação de forças minimamente sustentável. O processo da valoração do próprio valor, implica um crescimento e um fomento material que não pode, em sua condição original, manter-se no sentido de satisfazer todas as necessidades abstratas dos indivíduos sociais.

Aqui, é necessário reconhecer que a sociedade das mercadorias promove uma relação entre indivíduos cujo produto final é, inexoravelmente, a morte, tanto no sentido da separação do homem de sua totalidade, quanto no que concerne à sua manifestação existencial.

Uma sociedade de inimigos perde sua perspectiva de preservação biológica da própria espécie. Isto implica uma condição que extrapola, inclusive, a realidade biológica mais elementar da natureza, que é a proteção da espécie. A morte ronda o espectro social. Mesmo assim, é possível vislumbrar uma nova perspectiva, em cuja formação social estarão implicados todos os desafios possíveis e imagináveis, pois após milhares de anos, a humanidade tem possibilidade de formular novas relações em um novo patamar, sem, no entanto, estar presa ao seu próprio passado, vislumbrando uma nova sociedade a partir da superação do que já se tornou notoriamente um modelo de morte, superando assim os limites da própria racionalidade ou mantendo-a nos limites necessários para a construção de uma arquitetura social que leve em conta a liberdade, o fim do trabalho como centralidade protogênica do humano, dando fim a uma ciranda mortificante baseada na mercadoria.

BIBLIOGRAFIA

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. 3. ed., Coleção Mundo do Trabalho. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

ARENDT, Hanna. **A condição humana**. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Universidade São Paulo, 1981.

BORHEIM, Gerd A. **Dialética: teoria e práxis** – Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. Porto Alegre: Editora Globo; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da dialética do trabalho**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

HAUG, Wolfgang F. *Crítica da estética da mercadoria*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

KURZ, Robert. **As leituras de Marx no século XXI**. Grupo Exit, Alemanha, 2001, (www.exit-online.org).

_____. *A honra perdida do trabalho*. Versão portuguesa em Grupo KRISIS/EXIT, out. de 2002, Original alemão: *Die verlorene Ehre der Arbeit*, in Revista Krisis nº 10, Erlangen, 1991. (Disponível em: www.exit-online.org/http://planeta.clix.pt/obeco/).

MARX, Karl. **O capital**. Volume I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 13. ed., Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Introducción general a la crítica de la economía política /1857*. 13. ed., Traducción de Miguel Murmis, Pedro Scaron, José Aricó, 1, In **Cuadernos de Pasado Y Presente**, México: Siglo Veintiuno Editores, 1979.

TRENKLE, Norbert. **O que é o valor? A que se deve a crise?** Texto revisto a partir de um texto de seminário realizado em 24 de junho de 1998 na Universidade de Viena. (Tradução de Cláudio Roberto Duarte com o auxílio de Heinz Dieter Heidemann), Disponível em www.krisis.org, pesquisado em 23 de novembro de 2004.

O MUNDO COMO REFERÊNCIA – SOBRE A MÍMESIS EM PLATÃO

Luisa Severo Buarque de HOLANDA¹

RESUMO

O artigo procura formar uma concepção do termo 'mímesis' em Platão. As hipóteses sustentadas são: que a mímesis platônica supera os limites da estética para revelar uma problemática ontológica; que podemos distinguir dois tipos de mímesis na obra de Platão, chamados aqui de "imitação verdadeira" e de "imitação falsa"; que a metafísica platônica toma como base a possibilidade de uma imitação verdadeira para estabelecer uma obra cuja forma e conteúdo nos reapresentam a estrutura poética da realidade.

Palavras-chave: Mímesis, paradigma, imagem.

WORLD AS REFERENCE – ON PLATO'S MIMESIS

ABSTRACT

This article tries to explain the concept of mimesis in Plato. The defended theories are: that platonic mimesis goes beyond the

⁽¹⁾ Doutoranda em Filosofia pela UFRJ, atual bolsista da Capes.

boundaries of aesthetics and reveals an ontological matter; that we can distinguish two types of mimesis in Plato's work, here entitled "true imitation" and "false imitation"; that platonic metaphysics considers the possibility of a true imitation to establish a work whose form and content represent the poetic structure of reality.

Key words: *Mimesis, paradigm, image.*

INTRODUÇÃO

O exame do termo *mimesis* na obra de Platão oferece de imediato uma enorme variedade de caminhos de investigação, pois este conceito aparece em muitos contextos e é utilizado para explicar fenômenos diversos. Na argumentação que pretendemos realizar aqui, as hipóteses sustentadas serão as seguintes: em primeiro lugar, que a *mimesis*, na obra platônica, não diz respeito unicamente a uma questão estética, mas supera os limites da imitação artística para revelar uma problemática ontológica. Em segundo lugar, que podemos observar dois tipos de *mimesis* em Platão, chamados no presente contexto de "imitação verdadeira" e de "imitação falsa". E, em terceiro lugar, que o próprio pensamento platônico toma como base o conceito de *mimesis* e a possibilidade de uma imitação verdadeira para estabelecer uma metafísica estética, em que sua própria obra, tanto em termos formais quanto em termos de conteúdo, nos apresenta uma visão artística do mundo e uma estrutura poética da realidade.

1. A MÍMESIS TRADICIONAL E A MÍMESIS PLATÔNICA

Segundo Jaeger em seu comentário sobre a *República*², Platão herdou da Grécia primitiva dois conceitos, aceitando-os e ao

⁽²⁾ Cf, **Paidéia**, p. 836, Paradigma e Mimesis.

mesmo tempo transformando-os: o conceito de paradigma e o de mimesis, ou ainda, de modelo e de imitação. A paidéia grega mais antiga era inteiramente baseada na suposição de que a educação se realiza a partir da imitação de modelos. Os paradigmas míticos e históricos eram padrões de comportamento, e essa era a tarefa educadora da poesia. Platão não nega essa suposição. Com efeito, o aprendizado na *República* acontece também por meio da imitação, e é precisamente por isso que a poesia deve ser exaustivamente examinada e controlada.

A questão poética, então, tal qual aparece na *República*, está longe de ser analisada a partir de uma perspectiva estética. A análise é puramente moral e ética, e nos ensina muito mais sobre a natureza humana do que sobre a natureza da poesia; e o que ela revela é precisamente a natureza imitadora da alma humana que, por não saber inicialmente seu *ethos*, seu lugar adequado e sua função conveniente, tem grandes possibilidades de enganar-se. Esse engano aparece como *hybris*, como ignorância, como injustiça e como falsidade. A imitação não é, inicialmente, algo condenável em si. É, pelo contrário, algo necessário, mas cuja necessidade pode ser fonte também de atitudes condenáveis. A imitação é, para o homem, imprescindível enquanto meio de aprendizado, de desenvolvimento, de formação, e deve ser bem direcionada e bem elaborada para que não cause maiores danos.

Há uma passagem na *República* que trata da educação e que pode auxiliar enormemente na compreensão desse desdobramento do conceito de mimesis. No Livro II, encontra-se a descrição de um homem perfeitamente injusto que *parece ser* justo e que, “ao cometer as maiores injustiças, granjeia para si mesmo a mais excelsa fama de justo”. Esse homem é confrontado com o homem justo que “não quer parecer bom, mas sê-lo”, e que, apesar de justo, tem fama de injusto e não recebe honrarias³. Na expressão *parece ser* podemos ler também

⁽³⁾ *República*, 360 e – 361 e.

o sentido de: um homem injusto que finge ser justo, ou seja, que imita exteriormente o homem justo. Essa passagem esclarece o motivo da condenação de Platão a um tipo de imitação, que é o *parecer ser, sem ser realmente*. Imitar, certas vezes, é parecer ser algo que não se é, assumir um disfarce ou sustentar um fingimento. É ter meramente a aparência de algo, mas não a sua realidade nem a sua essência. Esse sentido de imitação, então, está na base do estabelecimento da oposição entre ser e aparecer, entre a essência e a aparência, e é por isso um problema ontológico. Apelidemos de ‘imitação falsa’ esse sentido de mimesis. É também ele que justifica a condenação platônica à pintura e à escultura, por exemplo, já que elas produzem imagens que se parecem com as coisas, mas que não são, e que imitam apenas seus exteriores, deformando as reais medidas para que as imagens pareçam com nossas perspectivas e pontos de vista.

É ainda esse tipo de imitação que permite a reprimenda platônica ao discurso falso tanto do sofista quanto do poeta, que modelam suas palavras às opiniões gerais, da multidão, deixando de modelá-las segundo a verdadeira essência dos entes. De fato, no diálogo *Sofista*, na ocasião das divisões dos gêneros para obter a definição do sofista, este último e os artistas (pintores, poetas etc) são descritos de modo muito semelhante, e a chamada ‘arte de exibição’ é comparada à sofística em vários sentidos. Por isso, ambas as técnicas – a sofística e a artística em geral – são conjuntamente incluídas em uma ‘arte que produz imagens, ou mimética’⁴, cuja subespécie apelidada de ‘arte do simulacro’ se divide em simulacros ‘por meio de instrumentos’ e simulacros onde ‘a pessoa é um instrumento’. Esse último divide-se ainda em ‘imitações onde a pessoa conhece o objeto imitado, ou mimética sábia’, e ‘imitações onde não se conhece o objeto imitado, ou doxo-mimética’. Esta é dividida entre ‘imitação ingênua’ e ‘imitação irônica’, e aqui encontra-se finalmente o sofista.

Contudo, a própria divisão operada no *Sofista*, junto com as afirmações acerca de um tipo de imitação chamado aqui de ‘imitação

(4) Cf. *Sofista*, 235 c.

falsa' clamam por um esclarecimento: qual seria, afinal, o outro tipo de imitação? Se o sofista é encontrado dentro da subdivisão apelidada de doxo-mimética, por oposição a uma mimética sábia, é necessário delinear de forma mais precisa que imitação é admitida por Platão, a ponto de ser chamada de sábia.

2. MIMÉTICA SÁBIA

No Livro III da *República* encontra-se a seguinte afirmação com relação aos guardiões: “Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade. Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?”⁵ Se aprendemos pela imitação é porque, de tanto imitarmos, acabamos por incorporar aquilo que imitamos, ou seja, a imitação influencia o caráter do imitador. O que se imita desde a infância se transforma em hábito e natureza; por conseguinte, devemos, e essa é uma recomendação explícita, imitar homens virtuosos em ações virtuosas, para nos tornarmos iguais ou superiores a eles. Assim sendo, Platão deixa entrever, de modo paradoxal, que nesses casos pode não haver diferença entre imitar e ser.

Entretanto, essa colocação, de certa forma, funde duas imitações diferentes: a imitação proposital e nada ingênua de quem quer fingir algo, – como a imitação do ator, por exemplo –, e a imitação do aprendiz que, como passo necessário dentro de um caminho, influencia e deve influenciar aquele que pratica a imitação. Logo, se tanto o que realmente almeja algo quanto o que finge almejá-lo precisam igualmente da imitação, será que é possível haver alguma distinção entre um homem honesto e um homem que imita a honestidade e os

⁽⁵⁾ *República*, 395 c.

atos honestos? Talvez seja preciso pensar na diferença entre aquele que já avistou – para darmos seguimento à metáfora do olhar estabelecida na *República* – a essência da honestidade e aquele que ainda não o fez, e que pode estar, ou não, a caminho de fazê-lo.

Mas o que é a essência da honestidade senão a idéia de honestidade? O homem honesto, que avistou a essência da honestidade, que foi capaz de compreendê-la, de enxeirgá-la tal como ela verdadeiramente é, é o homem que imita a idéia de honestidade. É esse o segundo sentido da mimesis em Platão que é preciso salientar. A diferença entre o que estou aqui chamando de “falsa imitação” e o que chamo de “verdadeira imitação”, que também poderia chamar, respectivamente, de “má imitação” e de “boa imitação”, já que de fato há um julgamento moral presente nessa descrição, é a diferença entre o “parecer ser, sem ser” e o “parecer ser, sendo verdadeiramente”. Se precisamos imitar para aprender, é pela imitação da idéia que aprendemos de fato. Ou seja: conhecer a idéia, para o homem, pressupõe imitá-la, e nessa hipótese se baseia a afirmação de que existem dois tipos de imitação em Platão. Essa afirmação, aliás, é corroborada pela seguinte passagem: “(...) olhando e contemplando objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, (...) é isso que imitamos e a isso nos assemelhamos o mais possível. Ou achas que há alguma maneira de não imitar aquele com quem convivemos, se o admirarmos?”⁶

A própria novidade platônica que ressalta a ilusão e o erro das imitações, portanto, precisa de um canal aberto para a possibilidade do conhecimento, gerado igualmente pela mimesis, mas por uma mimesis verdadeira. A imitação verdadeira é a imitação da idéia, do paradigma, da referência, do mais perfeito modelo. É o imitar o que se *deve* imitar. Nesse dever entra a problemática da educação, e nela a da poesia na *República*.

A existência de uma imitação verdadeira em Platão pode ser igualmente demonstrada pela oposição entre a produção artística e a

⁽⁶⁾ *República*, 500 c.

confeção de artefatos e instrumentos. O abismo que separa esses dois tipos de produção e de construção – a do artista e a do artesão – é o fato de que o primeiro, segundo Platão, parte apenas do olhar mais imediato, do formato e das cores, por exemplo, para realizar sua obra, e o segundo parte de uma noção mais profunda daquilo que será confeccionado. No ato de produção de uma cama, por exemplo, é preciso ter em mente tanto sua utilidade e seus propósitos, quanto suas dimensões, seus possíveis materiais etc. É preciso saber, portanto, a que finalidade se destina aquele objeto, quem dele usufruirá, qual a melhor maneira de executá-lo etc. Sendo assim, este produtor precisará conhecer a definição do objeto que executará, isto é, seu conceito e sua idéia. Está claro que a idéia também inclui a forma, também é *eidos*, mas uma forma com conteúdo, com recheio, enquanto que a forma imitada pela aparência se restringe a uma imagem oca, vazia.

No décimo livro da *República*, em que o autor explora de modo exaustivo a idéia da mimesis artística, contrapondo-a à produção do artesão, é possível encontrar uma excelente demonstração de que esta última também pode ser considerada mimética⁷. Nesse contexto, Sócrates compara um hipotético artífice que fosse capaz de tudo criar quando andasse pelo mundo com um espelho na mão, a refletir todas as coisas que encontrasse, com um marceneiro, que não executa a própria idéia da cama que fabrica, mas algo de semelhante a ela. O primeiro, o que tudo reflete por meio de um espelho, e que representa o poeta, produz apenas objetos aparentes, desprovidos de existência real. Mas o segundo, igualmente, não pode fazer o que existe, a idéia, mas algo que, ao se assemelhar ao que existe, também não constitui uma realidade completa. Ambos, portanto, são apenas *semelhantes* a um outro objeto, que para eles constitui uma referência. O exemplo do marceneiro em contraposição ao artífice que tudo reflete é bem claro quanto a isso porque, ao afirmar que o marceneiro faz uma cama *semelhante* à cama que existe, liga diretamente este tipo de produção à imitação. Fazer algo semelhante é imitar, e porque imita a idéia torna-

(7) *República*, 596 c.

-se imitação verdadeira. A diferença entre esta e a imitação falsa fica evidente a partir do exemplo platônico: uma procura se assemelhar à própria idéia, ao mais elevado, ao mais real, e a outra procura se assemelhar a algo que já é em si uma semelhança. Procura, portanto, imitar algo que já é uma imitação, tornando-se assim uma imitação duplamente afastada da realidade, ou ainda, tornando-se duas vezes mais mimética.

Em suma, podemos dizer que a imitação verdadeira, correspondendo à essência e não apenas à aparência, simultaneamente difere e se assemelha à imitação falsa. Difere porque direciona seu olhar para a idéia, mas se assemelha porque o homem aprende e conhece imitando, assim como finge e desconhece imitando. Ao imitar, pode estar apenas parecendo ser algo que não é, ou pode estar, pelo contrário, compreendendo e se apropriando daquilo que imita.

Um outro bom exemplo da dupla acepção da mimesis platônica é o *Crátilo*. Nesse diálogo, cujo tema é a justeza dos nomes, a linguagem é definida como algo que, utilizando-se dos sons, tanto é capaz de imitar as essências das coisas, assemelhando-se a algo divino, quanto é capaz de “permanecer embaixo com o comum dos homens”⁸, produzindo fábulas e mentiras. Sendo produto e instrumento humano para o conhecimento do mundo, a linguagem participa também daquela natureza dupla e dúbia do homem, capaz do acerto e, justamente por isso, capaz do erro. É imitação das essências das coisas quando acerta e quando habita os cumes divinos. Quando erra e habita as profundezas, criando fábulas, ilusões, ficções e mentiras, imita igualmente, mas dessa vez imita as meras aparências e sombras de coisas. Estão aí, portanto, na duplicidade da linguagem e da natureza humana, precisamente os dois sentidos de mimesis delineados anteriormente: a linguagem, imitando a essência, é mais um exemplo de mimesis verdadeira. A própria linguagem, imitando a aparência, é mais um exemplo de mimesis falsa. O *lógos*, portanto, assim como a *téchne*, sempre imita, quer seja verdadeiro, quer seja falso. Essa

⁽⁸⁾ *Crátilo*, 408 c.

conclusão só faz ratificar a hipótese de que é próprio do homem imitar, tanto quando aprende e conhece quanto quando desaprende e desconhece. A mimesis, sendo própria da natureza humana, deve ser, portanto, tão dupla quanto ela.

CONCLUSÃO - O CONCEITO DE MÍMESIS EM PLATÃO

Uma observação geral sobre os deuses do mundo helênico nos faz notar que o divino grego não é o oposto do humano, mas é um exagero do humano: suas características não passam de características humanas superlativas. Em Platão, o divino não deixa de ser um exagero do humano, mas não de toda e qualquer característica humana; apenas das melhores dentre elas. São os deuses, por conseguinte, as eternas referências que possibilitam o aprimoramento do homem. Do mesmo modo, a *idéia* não é o contrário do fenômeno, mas é o fenômeno em todo seu esplendor e com toda nitidez. O ente temporal, por sua vez, como cópia ou imitação imperfeita da *idéia*, reproduziria seus traços essenciais, procurando corresponder ao máximo ao seu modelo, mas sendo incapaz de lhe corresponder totalmente.

A relação entre imitação e modelo em Platão, portanto, deve ser entendida como um remetimento. O modelo é uma referência. Mais do que isso, ele é uma boa referência, ou a melhor referência possível. A imagem, por meio da imitação, refere-se a ele, e nessa referência precisa tomá-lo como base, como ponto de partida, como padrão de qualidade, por assim dizer. A imitação precisa estar à altura do modelo imitado, baseando-se nele, remetendo-se a ele e referindo-se a ele. A noção de referência é ao mesmo tempo, no tocante à natureza humana, a visão de que o homem, ao produzir, precisa de um ponto de partida. Imitar é *partir de algo*. Seu resultado pode ou não reproduzir um conteúdo, mas a ação sempre tem início tendo em vista algum modelo.

É justamente nesse ponto que a presente hipótese se apoia para afirmar que a *idéia* da imitação de um paradigma se reflete na

metafísica, ou ontologia, platônica de forma profundamente marcante. Em primeiro lugar, note-se como ocorre, no sistema platônico apresentado no *Timeu*, por exemplo, a própria geração natural, da *physis*. Assim como a idéia de cama é só uma e cada marceneiro executa uma cama individual baseando-se na idéia natural de cama, a idéia do universo é também única, e todo o cosmo surgiu por obra de um demiurgo, que o produziu tendo em vista um modelo imutável, sempre igual a si mesmo. Esse demiurgo nada mais é do que um artífice natural, que produz os entes físicos ao modo dos entes técnicos. Os conceitos de imitação e de modelo, portanto, foram evidentemente transportados para a própria estrutura da realidade, de modo que a visão platônica de mundo parece basear-se inteiramente neles. No *Timeu* há uma enorme variedade de exemplos que demonstram o quanto a idéia de mimesis é atuante na explicação da origem do universo e do mundo, recorrendo o autor inúmeras vezes à idéia de uma formação à imagem e semelhança de um modelo, e também o quanto a atividade artística é referência para a atividade de criação natural, isto é, do demiurgo.⁹

Nessa estrutura de mundo, em que as coisas nascem e surgem sempre como referências à idéia, os entes são imagens e reflexos de suas formas reais. O próprio mundo é imagem, sombra e reflexo de seu ser real, portanto imitação de um modelo posta em prática por alguém que soube direcionar o olhar de forma adequada.

⁽⁹⁾ **Timeu**, 37 c: “Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo.” **Timeu**, 41 c: “(...) aplicai-vos, na medida de vossa capacidade, a formar tais seres, imitando nisso meu poder por ocasião de vosso nascimento”. **Timeu**, 50 b: “Suponhamos que um artista modelasse com ouro figuras das mais variadas formas, sem parar de passar de uma forma para a outra, e, ao mostrar a alguém uma dessas figuras, se essa pessoa lhe perguntasse o que era aquilo, a resposta mais próxima da realidade seria declarar que é ouro (...)” **Timeu**, 75 b: “Mas o certo é que os artistas de nossa formação (...)” **Timeu**, 92 c: “Havendo recebido em grande cópia seres vivos, mortais e imortais, este mundo se tornou um animal visível que abrange todos os animais visíveis, um deus sensível feito à imagem do inteligível.”

A partir do que foi afirmado acerca do aprendizado humano e da estrutura icônica do cosmo, nota-se que a metafísica platônica, mais do que duplicar o mundo, coloca-nos sempre na posição de ter uma tarefa a realizar. O mundo como referência a algo outro não necessariamente retira a importância do nosso mundo, pois o fato a ser frisado não é o outro, mas a necessidade de que o nosso se assemelhe a algo que é mais perfeito. Essa tarefa, então, consiste em estar sempre mirando uma referência para que o processo não estanque.

Não se pode esquecer, além disso, que na *República* o modelo não *precisa* ser atingido¹⁰, pois o próprio conceito de paradigma implica na impossibilidade de sua plena realização, a não ser, quando muito, de forma aproximada; quanto menos dele nos distanciarmos, tanto melhor será para o nosso exercício de aprimoramento, mas ainda que, no fim das contas, o modelo semostre inatingível, ele não deve ser jogado fora. Desprezar o modelo significa a falta de referências e de parâmetros, portanto a falta de um ponto de partida. A falta de pontos de partida, por sua vez, significa a carência de um princípio, isto é, de um fundamento. A ontologia platônica dá fundamento ao mundo, não a título de desvalorização, mas a título, talvez, de exortação. E é

⁽¹⁰⁾ **República**, 472c: “Lembremos que chegamos a este ponto para indagarmos a natureza da justiça e da injustiça. Se descobrirmos a primeira, entenderemos que o homem justo em nada difere dela, mas em tudo lhe é semelhante, ou estaremos satisfeitos se se aproximar bastante dela e dela participar mais do que os outros? O segundo caso. Logo, não queríamos demonstrar que esse homem perfeitamente justo existe, mas como seria se existisse, para assim se tornar um paradigma. Um pintor que pinta um modelo do que seria o mais belo dos homens não vale, por não poder demonstrar a sua possibilidade de existência? Nós também não falamos menos bem, estivemos a dar um padrão, modelo, paradigma. (...) Não precisa, portanto ser perfeitamente realizado na prática tudo quanto foi descrito, mas se encontrarmos algo aproximado já estaremos satisfeitos.” **República**, 592 b: “Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra. Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.”

necessário ressaltar que ela não parte apenas de uma necessidade moral, mas parte especialmente de uma observação do modo de ser das coisas, que, com efeito, sempre surgem de algo, sempre têm começo e princípio, e sempre se transformam a partir de um ponto inicial. É por isso que o chamado “outro mundo”, ou a idéia, não é nem poderia ser o contrário do mundo dos fenômenos, mas apenas uma exacerbação de tudo que nele há de melhor, caso contrário não se tornaria modelo a ser realizado aproximadamente, mas negação de qualquer possibilidade mimética.

Se for possível, portanto, descrever uma espécie de esquema platônico de mundo, comum aos tão variados diálogos, nota-se sobretudo um tipo de jogo no qual a realidade por vezes se esconde atrás de sombras e por vezes se apresenta como modelo a ser refletido pelos mais diversos espelhos: a natureza, a técnica, o conhecimento, a linguagem. O mundo, então, como imagem da realidade, é por sua vez retratado e representado pelas sombras ilusórias da arte, que por mais enganadora que possa parecer, e mesmo sendo imagem da imagem, serve ela mesma como modelo para esse próprio esquema de mundo. Esse jogo, portanto, ao parecer localizar a arte por baixo de uma certa escala de realidade, coloca-a como referência para a própria estrutura da realidade, dando assim uma volta completa. Ou seja: a condenação de Platão à arte deve ser relativizada, não no sentido de minimizar o discurso explicitamente condenativo, mas na medida em que esta, por meio de uma inversão possibilitada precisamente pelo conceito de mimesis, torna-se parâmetro para todas as atividades, gerações e produções da natureza e da humanidade. O jogo não deixa de ser um círculo, em que a idéia serve de modelo para o mundo, que serve de modelo para a arte, que serve de modelo para a estrutura geral. E a mimesis é a atividade que articula toda essa relação entre modelo e produção. Como intermediadores de tal jogo de modelo, imitação e produção, encontram-se: o demiurgo – arquiteto do mundo, no *Timeu*, – o artesão – que confecciona artefatos, na *República*, – o filósofo – que produz conhecimento, também na *República*, – o legislador, ou plasmador de nomes, – que forja a linguagem, no

Crátilo, – o artista – criador de poesia, música, pintura e escultura, na *República*, – o legislador – que traça as constituições escritas, no *Político*¹¹ e nas *Leis*¹², - e até mesmo o sofista – produtor do discurso falso, no *Sofista*. Todos os diálogos citados mostram de alguma forma que a arte é modelo das atividades humanas e naturais em geral e que a grande originalidade de Platão, e talvez sua maior característica, consiste em forjar em sua literatura metafísica uma visão artística da realidade¹³.

Dentro desse jogo de espelhamento, modelagem, projeção e reflexo que constitui a realidade platônica, a sua obra deveria, igualmente, refletir tal estrutura de mundo. Isso equivale a dizer que a noção de mimesis precisa determinar o próprio estilo do filósofo. Em formato de diálogo, estilo direto em que o autor não se coloca como personagem, mas escolhe as personagens mais adequadas para cada discussão, Platão precisa imitar e parodiar, ou ironizar pela imitação, o estilo de fala e a estrutura de linguagem de cada uma. Em certos casos, o pastiche é explícito¹⁴, o que faz com que muitas vezes seja

⁽¹¹⁾ **Político**, 300 c: nessa passagem, Platão apresenta as constituições como "imitações da verdade traçadas o melhor possível por aqueles que sabem".

⁽¹²⁾ **Leis**, VII, 817 b. "Ó melhores dentre os estrangeiros, lhes diremos, nós também, de acordo com nossas habilidades, somos poetas trágicos, e nossa tragédia é a melhor e mais nobre; pois todo o nosso estado é uma imitação da melhor e mais nobre vida."

⁽¹³⁾ No **Crátilo**, 424 d–425 b, Platão compara a semelhança pelo nome e o ato de nomear à semelhança pela pintura e o ato de pintar. A mistura, união e composição dos elementos da fala (letras e sílabas) é como a mistura, união e composição dos elementos da pintura (as cores).

No **Timeu**, 28 b, o autor afirma: "Quando o artista trabalha em sua obra, a vista dirigida para o que sempre se conserva igual a si mesmo, e lhe transmite a forma e a virtude desse modelo, é natural que seja belo tudo o que ele realiza. Porém, se ele se fixa no que devém e toma como modelo algo sujeito ao nascimento, nada belo poderá criar. (...) Mas quanto ao autor e pai deste universo, (...) qual dos dois modelos tinha em vista o arquiteto quando o construiu: o imutável sempre igual a si mesmo ou o que está sujeito ao nascimento?"

⁽¹⁴⁾ Cf. **Górgias**, 448 c e 467 c: "Para usar o teu estilo ao falar contigo, meu caro amigo, não censure o que digo." A paronomásia seria um dos meios de embelezamento do estilo recomendados pelo tratado de Pólo, que Platão parodia.

necessário, na interpretação de Platão, verificar qual personagem, e com que propósito, está proferindo cada definição. Alguns diálogos são considerados como perfeitas obras dramáticas, trágicas ou cômicas, conduzidas de modo a envolver o leitor em sua trama, e divididas em atos, incluindo prólogos e interlúdios, que influem positivamente na persuasão do interlocutor e na compreensão da obra. Em tais diálogos, as personagens são particularmente bem construídas, o que fez com que Platão fosse considerado por muitos comentadores como estando, sob esse aspecto, no mesmo patamar dos grandes dramaturgos da história. Sua obra aparece, portanto, sob um formato literário-teórico, que espelha uma metafísica poética e apresenta um conteúdo ontológico em forma artística.

Em outras palavras, pode-se afirmar que, imitando a própria estrutura reflexiva da realidade, a obra de Platão tem como conteúdo o espelhamento de tal estrutura e como forma um meta-discurso mimético. *A República*, nesse sentido, aparece como um jogo de espelhos em que um discurso direto utiliza discursos diretos e indiretos para falar dos próprios modos de discurso. Esse jogo espelha a própria relação entre idéias, essência e conceito, de um lado, e existência e aparência, de outro. Se a condenação ao discurso mimético de homens inferiores se aplica à obra do próprio autor em certas passagens¹⁵, a própria condenação se relativiza e a obra como um todo se salva, por meio de uma estratégia de imitação e de reflexão.

Com o auxílio da visão platônica de que a própria estrutura do mundo é mimética, fica também justificada a necessidade humana de arte, de técnica e, em suma, de imitação. Se tal necessidade foi o ponto de partida para o esquema platônico, ela mesma, inversamente, torna-se fundamentada a partir do esquema. O homem, enquanto ente privilegiado – por ser possuidor de uma porção divina na alma –, reflete em si mesmo esse jogo de reflexos que é a realidade e imagina o mundo como imagem de um modelo e como obra. Talvez, se entendermos a

⁽¹⁵⁾ Exemplos: discursos de Trasímaco, na **República**, e discursos de Cálicles, no **Górgias**.

transcendência e a participação em Platão mais como espelhamento e como atividade artística de um possível mediador, possamos driblar os problemas inerentes à extrema valorização da realidade do inteligível e da desvalorização do sensível, do que se move e se transforma. Talvez o movimento não tenha menos realidade do que o repouso, mas seja um espelho que, não podendo refletir tudo ao mesmo tempo, se direciona, ora para um lado, ora para outro. Essa impossibilidade de reflexão simultânea justifica também que o tempo seja “a imagem móvel da eternidade”¹⁶, espelhando uma coisa de cada vez, ou cada coisa a seu tempo.

O mundo platônico, desta forma, se torna referência, o que possui um duplo significado. De um lado, o mundo como referência é o mundo que tem princípio e fundamento; é o mundo que parte de algo, portanto que tem projeto e se refere a uma outra realidade – o que constitui o significado metafísico. De outro lado, o mundo como referência é em si mesmo uma pauta e um projeto para a realidade produtora do homem que, com obras, produções, invenções, descobertas e ações, espelha as imagens fornecidas pela natureza.

BIBLIOGRAFIA

- PLATÃO. **A República**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Sofista**. In Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- _____. **Protagoras, Euthydème, Gorgias, Menexène, Ménon, Cratyle**. Paris: GF-Flammarion, 1967.
- _____. **Timeu, Critias**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986.
- _____. **O Banquete**. Lisboa: Edições 70, 1900.

⁽¹⁶⁾ **Timeu**, 37 d.

_____ . **Apologia de Sócrates**. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

_____ . **Górgias**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____ . **Phaedrus and Letters VII and VIII**. London: Penguin Books, 1986.

_____ **Statesman, Laws**. London, Encyclopaedia Britannica, INC., 1952.

JAEGER, Werner. **Paideia, A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introduction à la Lecture des Dialogues de Platon**. Combas, Éditions de l'Éclat, 1991.

RIBEIRO, Luís Felipe B. **Fundamentação Crítica da Metafísica Platônica das Idéias**. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

LASSEGUE, M. L'imitation dans *le Sophiste* de Platon. Dans: Aubenque, P. (Dir.) **Études sur le Sophiste de Platon**. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 247 – 265.

VILLELA-PETIT, M. La question de l'image artistique dans *le Sophiste*. Dans: Aubenque, P. (Dir.) **Études sur le Sophiste de Platon**. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 53 – 90.

Dicionários:

Dictionnaire Grec-Français. A. Bailly. Paris, Hachette, 1989.

Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P. Chantraîne. Paris, Klincksieck, 1990.

PRESSUPOSTOS KANTIANOS DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM

Letícia Machado PINHEIRO¹

RESUMO

Kant, na temática do mal radical, propõe-se a discutir os limites e as possibilidades da natureza humana face à conduta moral. Ainda que pressuponha que o mal esteja entrelaçado à humanidade, ele afirma que o homem possui uma disposição originária para o bem, por ele concebida em três classes: a disposição para a animalidade, para a humanidade e para a personalidade. Todas elas, se devidamente desenvolvidas, colaboram para o aprimoramento moral do homem. Contudo, no que tange à terceira (à disposição para a personalidade), ela se caracteriza por ser genuinamente moral porque se refere à relação do arbítrio frente à lei, e que, portanto, garante que o homem, no uso de seu arbítrio, é suscetível de tomar a lei moral como um móbil suficiente no seguimento da máxima.

Palavras-chave: moral, disposição para o bem, natureza humana, arbítrio.

⁽¹⁾ Aluna do Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Bolsista CAPES – leticiamachadopinheiro@yahoo.com.br

KANTIAN PRECONDITIONS TO THE ORIGINARY DISPOSITION FOR GOOD

ABSTRACT

Kant, regarding the subject of radical evil, proposes to discuss the limits and possibilities of human nature relating the moral behaviour. Still supposing that evil is intimately connected to humankind, he affirms that man has a original disposition to Good, divided in three kinds: disposition to animality, to humanity and to personality. All of them, if properly developed, contribute to the moral perfectibility of man. However, in respect to third (disposition to personallity), it is genuinely moral because it refers to the relation of free-will concerning law, which garantees that man, with his free will, can take moral law as a sufficient mobile in the following of a maxim.

Keywords: *moral, disposition for Good, human nature, free will.*

Kant, em “Sobre o mal radical na natureza humana”, primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão*, admite que há uma propensão para o mal (*Hang zum Bösen*), e que ela está arraigada à natureza humana. Em contrapartida, ele também afirma que a natureza humana é essencialmente dotada de uma disposição para o bem (*Anlage zum Guten*), que, se educada e desenvolvida, é capaz de proporcionar um progresso moral à humanidade. Kant ainda acrescenta que a disposição para o bem (diferentemente da propensão para o mal) é *originária*, sendo que, com esse termo, tem por objetivo afirmar que o bem antecede o mal na natureza humana.

No que diz respeito à disposição para o bem, Kant distingue três classes (de uma mesma disposição)² todas boas e originárias. Uma

⁽²⁾ É interessante a constatação de Frédéric Gain no que se refere aos “momentos” da disposição para o bem. Segundo ele, a “disposição originária na natureza humana é tripla; o homem não tem três disposições diferentes para o bem, mas três aspectos diferentes de uma única disposição originária” (GAIN, p.93). “Cette disposition originelle au bien dans la nature humaine est triple; il n’y a pas en l’homme trois dispositions différentes au bien, mais trois aspects différents d’une unique disposition originelle”.

disposição (*Anlage*) é originária se pertence necessariamente à possibilidade de um ser, isto é, quando, sem ela, tal ser não é possível³. Kant considera como disposição de um ser as partes requeridas para a sua constituição e as formas da sua conexão para semelhante ser (Rel, p.34). Elas fazem parte ou vêm a se constituir na natureza humana, de modo que não são passíveis de serem extirpadas, porque tal natureza não seria possível (ou concebível) sem essas disposições. Quanto às disposições do homem, elas são originárias “porque pertencem à possibilidade da natureza humana”, ou seja, a definem tal como ela é (Rel, p.34).

Kant apresenta três classes da disposição (*Anlage*) para o bem como determinantes do homem⁴. A primeira classe se refere à “disposição para a *animalidade* como ser vivo” (Rel, p.32). Essa disposição não requer razão, dado que diz respeito unicamente ao amor de si físico. Ela se apresenta sob três formas: a) como conservação de si próprio; b) como propagação da espécie (e conservação do que é gerado); e, c) como comunidade entre homens (sociedade). Segundo Kant, na disposição para a *animalidade* podem se enxertar todos os tipos de vícios, no entanto, eles não brotam dela. Ou seja, a animalidade, em sua “raiz”, não é viciosa, mas suscetível à associação de vícios. Esses últimos podem chamar-se vícios da *brutalidade* da natureza ou, no seu mais alto desvio do fim natural, *vícios bestiais* (por exemplo, a gula, a luxúria, em termos gerais a ausência da lei na relação com os outros).

A segunda classe da disposição originária para o bem no homem, Kant a denomina de “disposição para a *humanidade* enquanto servivo e racional” (Rel, p.32). Tal como a disposição para a *animalidade*, ela também se refere ao amor de si físico. Com efeito, possui como diferencial o uso da razão, na medida em que o amor de si é exercido

⁽³⁾ Uma disposição é contingente quando seu portador também for possível sem ela.

⁽⁴⁾ Kant observa que “aqui não se fala em nenhuma das outras disposições exceto das que imediatamente se referem à faculdade de desejar e ao uso do livre-arbítrio” (Rel, p.34).

em comparação com os outros. “Quando os homens se comparam com os demais (isso é o que Kant escreve nas suas *Lições de ética*) e encontram perfeições no próximo, se põem zelosos por cada perfeição descoberta nos outros e intentam rebaixá-las para que ressaltem as suas”⁵ (LE, 437). Trata-se do apego que o indivíduo tem pelas suas particularidades, sempre julgando-as em relação às dos outros, e, na maioria dos casos, concebendo-as como superiores às demais, exigindo, ainda, tal reconhecimento por parte da opinião alheia. Isso ocorre, segundo Kant, porque os homens, em geral, temem conceder a alguém “superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre os outros” (Rel, p.33). A fim de evitar que os outros exerçam superioridade sobre si, o indivíduo projeta-se como superior em relação aos demais. Essa atitude é resultado do medo de alguém submeter a sua humanidade à humanidade de outrem.

Kant diz que vícios como a inveja ou a rivalidade “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva dos outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa” (Rel, p.33). Eles são denominados de vícios da *cultura* e, no seu mais alto grau de malignidade, *vícios diabólicos* (como a inveja, a ingratidão, a alegria malvada, etc...). Essa disposição tem como principal incumbência a promoção das relações sociais entre os indivíduos entendidos como agentes da moralidade.

Apesar de admitir que nas duas primeiras classes da disposição para o bem podem se enxertar vícios, Kant preserva a bondade inerente à essas disposições tomadas em si mesmas. Onze anos depois, na obra *Sobre a Pedagogia*, ele continuou defendendo a idéia de que não há qualquer “princípio do mal nas disposições naturais do ser humano” e, inclusive, escreveu que “no homem não há germes senão para o bem” (SP, p.23).

⁽⁵⁾ “Cuando los hombres se comparam con los demás y encuentran en el prójimo perfecciones, se ponen celosos por cada perfección descubierta en los otros e intentan rebajarlas para que sobresalgan las suyas”.

A terceira e última classe da disposição para o bem no homem, Kant enuncia como a disposição para a *personalidade*, “como ser racional e, simultaneamente, *suscetível de imputação*” (Rel, p.32). Kant diz que essa disposição não pode ser concebida como contida na anterior (na disposição para humanidade), mas como uma disposição particular. “A disposição para a personalidade é a suscetibilidade da reverência pela lei moral *como um móbil, por si mesmo suficiente do arbítrio*” (Rel, p.33). Trata-se de uma disposição direcionada para o homem entendido como agente da moralidade, no sentido de que a possibilidade de um suposto progresso moral da humanidade reside em uma disposição (para a personalidade⁶) inerente à natureza humana.

Kant atribui à essa disposição a origem da capacidade humana de determinar incondicionalmente o seu arbítrio, e afirma que somente ela pode promover tal capacitação. Nesse sentido, ele retira da racionalidade humana a função de servir como fonte da possibilidade de agir independentemente das inclinações, mas lhe qualifica como um meio para que essa possibilidade seja efetivada. Do fato de a razão existir como componente da natureza de um ser (tal como ocorre na disposição para a humanidade) não se segue que ela contenha em si a capacidade de determinar incondicionalmente o arbítrio, isto é, de ser por si mesma prática. Pelo fato de alguém ser dotado de

razão não se segue que esta contenha uma faculdade de determinar incondicionadamente o arbítrio, mediante a simples representação da qualificação das suas máximas para a legislação universal e, por isso, de ser por si própria prática: pelo menos, tanto quanto conseguimos discernir (Rel, p.32, n.8).

De um ser possuir razão não se segue: a) que ele aja sempre racionalmente, isto é, orientado por princípios racionais; b) que a razão determine incondicionalmente o seu arbítrio a ponto de ele não recorrer

⁽⁶⁾ “A personalidade não é vista por Kant como surgindo num contexto de intersubjetividade, mas num contexto moral” (RENAUD, p.521).

aos móveis advindos da inclinação. “O mais racional de todos os seres do mundo (diz Kant) poderia necessitar sempre de certos motivos impulsores que provêm dos objetos da inclinação para determinar o seu arbítrio” (Rel, p.32, n.8). Mas, mesmo assim, ao servir-se deles, poderia fazê-lo empregando uma reflexão racional. O sujeito racional usaria a sua razão para alcançar os fins que deseja, e, portanto, para selecionar os motivos impulsores que poderiam proporcionar tal fim. Quer dizer, ele empregaria meios racionalmente concebidos para satisfazer suas inclinações sem, no entanto, dar-se conta da possibilidade de algo que ordena absoluta e incondicionalmente, ou seja, da lei moral.

Se esta lei não estivesse dada em nós, não a produziríamos⁷, como tal, por nenhuma sutileza da razão, nem a imporíamos ao arbítrio: e no entanto esta lei é a única que nos torna conscientes da independência do nosso arbítrio da determinação por intermédio de todos os outros motivos (da nossa liberdade) e com isso, ao mesmo tempo, da capacidade de imputação de todas as nossas ações (SMRb, pp. 277-278, n.8).

Possuímos a consciência da lei moral e, por conseguinte, do seu caráter de suficiência para a determinação do arbítrio, não mediante uma reflexão racional, mas por meio de uma disposição para a *personalidade*. Tal disposição traduz “a suscetibilidade da reverência pela lei moral”, isto é, assegura que o homem é *suscetível* de reverenciar a lei moral como móbil suficiente para a determinação do livre-arbítrio.

“A suscetibilidade da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral” (Rel, p.33). Todavia, tal suscetibilidade “não

(7) Na tradução da Edições 70 temos: “não a extrairíamos”. Optamos pelo termo “produziríamos”, utilizado na tradução da coleção Os Pensadores, por acreditar que tal termo assegura o caráter interno da lei moral, que não é extraída de algo externo à racionalidade humana, mas produzida por ela mesma. Pode-se citar, nesse ponto, o conceito de *factum* da razão que descreve a consciência imediata que temos da lei. “Pode-se denominar a consciência dessa lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão (...), mas porque ela se impõe por si mesma a nós” e “se proclama como originariamente legislativa” (CRPr, p.52, p.53).

constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é móbil para o arbítrio” (Rel, p.33). Dá-se que, até não efetivarmos essa disposição (mediante a tomada da lei moral como móbil suficiente para o arbítrio), somos apenas “suscetíveis”, de modo que a finalidade de nossa disposição natural não está ainda concretizada⁸. A fim de que essa disposição para o bem seja efetivada, por suposto é necessário o cultivo da racionalidade, que, por sua vez, não atua como *fonte* de consciência da lei moral (cuja função é da disposição para o bem), e, sim, como *fomentadora* de um agir orientado por essa disposição.

Considerando-se que a efetivação da disposição originária para o bem só é possível por meio de uma admissão feita pelo livre-arbítrio, Kant diz que é “propriedade de semelhante arbítrio o caráter bom”; e que tal princípio de bondade, enquanto caráter do arbítrio, é algo que se pode unicamente adquirir (Rel, p.33)⁹. Com efeito,

⁽⁸⁾ Não basta que o homem seja portador de uma disposição para o bem, é preciso efetivá-la. O progresso da humanidade, segundo Kant, só é possível se for pautado por uma constante luta em busca do melhor que se **pode** e que se **deve** alcançar. Kant, mesmo na temática do mal radical, se conserva fiel aos ideais iluministas. Em algumas passagens, nas quais ele discorre sobre esse assunto, pode-se perceber, inclusive, um certo estilo poético; escreve Kant: “Mas todo o bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de pura aparência e cintilante miséria” (IHU, p.16).

⁽⁹⁾ Michel Renaud aponta uma dificuldade quanto à “disposição originária para o bem” entendida ao mesmo tempo como natural e adquirida. Na medida em que Kant a qualifica como originária atribui-lhe um lugar na natureza humana. Todavia, na medida em que a relaciona com o arbítrio (e ao seu caráter bom) parece apresentá-la como algo que se adquire. Renaud diz que “a explicação de Kant repousa sobre um fio bastante tenuous, o da *possibilidade* do bom caráter: “a sua possibilidade (do bom caráter) supõe a existência na nossa natureza de uma disposição, sobre a qual nada de mau possa ser enxertado”. Em resumo (diz ele), a disposição originária, enquanto possibilidade do fundamento subjetivo da nossa máxima de adesão ao bem pertence a nossa “natureza”; ela é mesmo a personalidade: mas enquanto bom caráter, a disposição é algo de adquirido, isto é, uma espécie de disposição que se acrescenta à **personalidade**: “o fundamento subjetivo, para dar a nossa adesão a esse respeito como móbil nas nossas máximas, parece ser uma adição à personalidade e merece por isso o nome de disposição em proveito desta” (RENAUD, p.521).

só é possível apropriar-se dele caso a sua possibilidade de aquisição esteja presente na natureza humana como uma disposição em que nada de mal se possa enxertar. Em outras palavras, o caráter bom do arbítrio só se deixa apropriar se houver, inerente à natureza humana, uma disposição para o bem¹⁰. Ela é condição *sine qua non* para a aquisição do caráter bom do arbítrio.

Essas três disposições originárias da natureza humana (nos termos concebidos por Kant: a disposição para a *animalidade*, para a *humanidade* e para a *personalidade*) podem ser avaliadas do seguinte modo: a primeira não possui *razão* alguma na sua raiz; a segunda possui a *razão prática* (todavia, somente a serviço de móveis referentes ao amor de si); a terceira possui, na raiz, a *razão incondicionalmente legisladora* (Rel, p.34). Pode-se considerar, inicialmente, que, das três classes da disposição para o bem, a única que contempla a disposição moral é a terceira, ou seja, a disposição para a personalidade. Entretanto, as duas primeiras (as disposições para a animalidade e para a humanidade) são, por assim dizer, *morais* na medida em que oportunizam, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento da moralidade no homem.

Seguramente, ambas são disposições para o bem. A animalidade, por exemplo, “é uma disposição para o bem (como observou Frédéric Gain), não porque ela incitaria o indivíduo à ações propriamente morais, mas porque no fundo ela permite à espécie humana, sujeito da lei moral, de se manter como espécie”¹¹ (GAIN, pp. 94-95). É claro que, primordialmente, a animalidade é uma disposição pertencente ao homem como ser físico, mas disso não se segue que ela não contenha uma conotação moral.

⁽¹⁰⁾ “Ora visto que tal é possível unicamente porque o livre-arbítrio o admite na sua máxima, é propriedade de semelhante arbítrio o caráter bom; o qual, como em geral todo o caráter do livre-arbítrio, é algo que unicamente se pode adquirir, mas para cuja possibilidade deve, no entanto, estar presente na nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau se possa enxertar” (Rel, p.33).

⁽¹¹⁾ “Cette disposition de l’homme à l’animalité est une disposition au bien, nom parce qu’elle inciterait l’individu à des actions proprement morales, mais parce qu’en son fond elle permet à l’espèce humaine sujet de la loi moral de se maintenir comme espèce”.

Kant, na *Antropologia*, ressalta que “o destino físico e primeiro do homem consiste no impulso que o leva a procurar a conservação de sua espécie como espécie animal”¹² (A, p.282). Nessa passagem podem ser destacados dois momentos: um, a idéia de destino físico, que, evidentemente, deve anteceder ao destino moral, visto que a existência de uma comunidade de indivíduos é condição *sine qua non* para que se efetive a moralidade; outro, a idéia de espécie animal como fruto do destino primeiro do homem, pois, antes de o homem ser considerado um ser humano ele deve ser tido como um membro do mundo animal. Satisfazer as necessidades, por assim dizer, provindas de nossa natureza animal, é indispensável para que o homem possa realizar a sua humanidade.

Já a disposição para a *humanidade* serve como um adendo à disposição para a animalidade. É essa disposição que leva o homem a viver em sociedade¹³, a ultrapassar o patamar de um indivíduo singular e se entender como membro de uma espécie. “É por essa disposição à humanidade que o indivíduo se constitui na sua relação com o outro, o que a disposição para a animalidade não poderia fazer sozinha”¹⁴ (GAIN, p.95).

Enfim, das três disposições elencadas por Kant, duas delas (a disposição para a animalidade e a disposição para a humanidade) funcionam como facilitadoras para que a lei moral possa atuar, sendo que a terceira (a disposição para a personalidade) é a própria lei moral entendida na sua incondicionalidade. A primeira delas proporciona a existência de uma espécie capaz de reconhecer a moralidade; a segunda, por sua vez, dispõe o indivíduo dessa espécie a sair do

¹² “El destino físico y primero del hombre consiste en el impulso que le lleva a procurar la conservación de su especie como especie animal”.

¹³ “O homem está destinado, por sua razão, a estar em uma sociedade com homens e nela, por intermédio das artes e das ciências, a cultivar-se, a civilizar-se e a moralizar-se” (A, p.282) “El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*”.

¹⁴ “Cest pour cette disposition à l'humanité que l'individu se constitue dans son rapport à autrui, ce que la disposition à l'animalité ne pouvait pas faire à elle seule”.

isolamento e a se agrupar socialmente (um homem sozinho não pode ser moral, a moralidade pressupõe uma relação); por fim, a terceira representa a consciência do caráter incondicional da lei moral diante dos móveis advindos da sensibilidade.

Pode-se, enfim, dizer que as duas primeiras classes da disposição para o bem são mais “fáceis” de serem desenvolvidas na medida em que são consideradas vitais. A terceira, sim, representa o maior desafio da espécie humana. Todavia, as disposições para a animalidade e para a humanidade não podem ser desenvolvidas aleatoriamente, e, sim, visar o favorecimento da disposição para a personalidade. Elas são “em si (como disse Olivier Reboul) inocentes e boas”, mas carecem de ser educadas; visto que uma “educação bem consiste em desenvolver todas as três” (REBOUL, p.84)¹⁵. Todas elas dispõem o homem para o bem, e isso significa dizer que fomentam o seguimento da lei moral.

BIBLIOGRAFIA

1) *De Immanuel Kant:*

_____. **Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das radicale Böse in der menschlichen Natur.** (Edição bilingüe). Trad. de Frédéric Gain. Paris: Rue D’Ulm, 2001;

_____. **A religião nos limites da simples razão.** Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992; trad. de Tania Maria Bernkopf

⁽¹⁵⁾ “Ainsi, l’existence humaine s’explique par trois dispositions originaires, en soi innocentes et bonnes; et nous verrons que l’éducation bien comprise consiste à les développer toutes les trois”. Olivier Reboul ressalta uma questão pouco abordada nos estudos sobre Kant: trata-se da função educacional ou pedagógica que, bem aplicada, funcionaria como um princípio de desenvolvimento das disposições humanas. Kant, em *Sobre a Pedagogia*, constata que “a Idéia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente” (SP, p.17).

(Primeira parte da doutrina filosófica da Religião: “Da inerência do mau princípio ao lado bom ou sobre o mal radical na natureza humana”). In: *Kant (II)*. São Paulo: Abril Cultural/Col. Os Pensadores, 1980, pp. 273-295;

_____. **Antropologia en sentido práctico**. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 1991;

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003;

_____. **Sobre a pedagogia**. Trad. de Francisco Fontanella. São Paulo: UNIMEP, 2004;

_____. **Lecciones de ética**. Trad. de Roberto R. Aramayo y Concha R. Panadero. Barcelona: Crítica, 2002.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

2) De apoio

BRUCH, Jean-Louis. **La philosophie religieuse de Kant**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968;

GAIN, Frédéric. “Commentaire suivi”. In: **Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur**. Édition bilingüe. Trad. de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2001, pp. 83-128;

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Reflexões sobre a noção de mal radical. In: **Studia Kantiana**. Rio de Janeiro: Imprinta. 1 (1998), pp. 183-202;

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Versión castelhana de Diorki. Barcelona: Herder, 1986;

Nalbert, Jean. “Note sur l’idée du mal chez Kant”. In: **Essai sur le mal**. Introduction de P. Levert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 181-188;

PHILONENKO, Alexis. **L'oeuvre de Kant**. La philosophie critique. Tome II. Moral e Politique. Paris: Vrin, 1972;

REBOUL, Olivier. **Kant et le problème du mal**. Prefácio de Paul Ricoeur. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971;

RENAUD, Michel. "A questão do mal no livro de Kant sobre a religião". In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga. Outubro- Dezembro (1993), pp. 511-535;

ROSENFELD, Denis. **Do Mal**: para introduzir em filosofia o conceito de mal. Trad. de Marco A. Zingano. Porto Alegre: LPM, 1988;

WOOD, Allen W.. **Kant's moral religion**. New York: Cornell University Press, 1990.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA *PHRÓNESIS*

- A Revista *Phrónesis* publica artigos e resenhas sobre Ética de autoria de pós-graduandos e professores, em âmbito regional, nacional e internacional.
- 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: 2,5 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, bem como do endereço eletrônico para contato
- Os artigos devem conter um resumo de no máximo 500 caracteres e pelo menos três palavras-chave; devem vir acompanhados de *abstract* e *keywords*
- 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, 1997, p. 109, o que diminui o excesso de notas de rodapé.
- A bibliografia completa deve constar no final. Sobrenome (caixa alta), nome, título em negrito, 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

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

