

ISSN 1415-6261

# Phrónesis

---

Volume 8 - Número 2  
Julho - Dezembro 2006

---

Revista de Ética

**PUC**  
**CAMPINAS**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Volume 8 - Número 2

Julho - Dezembro 2006

---

Revista de Ética

ISSN 1415-6261

# Phrónesis

**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTIFÍCA UNIVERSIDADE CATÓLICA

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**GRÃO-CHANCELER**

Dom Bruno Gamberini

**MAGNÍFICO REITOR**

Prof. Pe. Wilson Denadai

**VICE-REITORA**

Prof<sup>a</sup> Angela de Mendonça Engelbrecht

**PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO**

Prof. Germano Rigacci Júnior

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

Prof<sup>a</sup> Vera Engler Cury

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

Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

**PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO**

Prof. Marco Antonio Carnio

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

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

**DIRETOR-ADJUNTO:** Prof. André Nicolau Heinemann Filho

**FACULDADE DE FILOSOFIA**

**DIRETOR:** Prof. Pe. José Antonio Trasferetti

# Phrónesis

**-PUBLICAÇÃO SEMESTRAL-**

## **Editor**

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

## **Secretária**

Cristiane Silva Pinot

## **Comissão Editorial**

Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben

Profª Drª Constança T. Marcondes Cesar

Prof. Dr. Arlindo Gonçalves Júnior

## **Conselho Editorial**

Adriano Naves de Brito - UFG

Antonio Braz Teixeira - Universidade Técnica de Lisboa

Chantal Del Sol - Université de Marne - La - Vallée

Darlei Dall'Agnol - UFSC

Delamar José Volpato Dutra - UFSC

Dominique Folscheid - Université de Marne - La - Vallée

Jean Jacques Wunenburger - Univesrité de Lyon 3

José Nicolau Heck - UFG

Luiz Fernando Leite de Araújo - UFRS

Marcelo Perine - PUC-SP

Maria Clara Marques Dias - UFRS

Nythamar Fernandes de Oliveira - PUC-RS

Oswaldo Giacoia Jr. - UNICAMP

Ricardo Bins di Nápoli - UFSM

Sonia T. Felipe - UFSC.



# SUMÁRIO

Editorial .....	7
-----------------	---

## **Dossiê Filosofia do Direito**

<i>Justiça como integridade: Dworkin e o princípio da coerência na aplicação do Direito</i> .....	11
---	----

Delamar José Volpato Dutra

<i>A lei como parâmetro de objetividade: um ensaio sobre a complementaridade entre as teorias de Kelsen, Rawls e Habermas</i> .....	33
---	----

Roger Moko Yabiku

<i>Apontamentos sobre a pena em Immanuel Kant</i> ... ..	57
--	----

Tatiana Chiaverini

<i>A construção da ética do discurso em Habermas</i> .....	67
--	----

José Luiz Zanette

<i>O projeto moderno e a crise da razão: que justiça?</i> .....	89
---	----

Wilson Levy

## **Artigos**

<i>O estoicismo moral de Cícero: virtudes e deveres para homens comuns</i> .....	113
--	-----

Alberto Ribeiro de Barros

<i>A crítica nietzscheana da religião</i> .....	123
Edécio Ottaviani	
<i>Ética Normativa e Meta-Ética no Exame de Problemas Morais Particulares: O Caso do Feto Anencefálico</i> .....	139
Marcelo de Araújo	
<i>Immanuel Kant, o Iluminismo e a Antropologia</i> .....	157
Marcos Braga Jr.	
<i>Liberdade e responsabilidade em Sartre</i> .....	177
Wilson Mário de Moraes	
<i>Sublimação e criatividade</i> .....	195
Sabrina Helena Ferigato	
<i>Externalismo sem dogmas</i> .....	205
✦ Waldomiro José da Silva Filho	
Normas editoriais .....	225

## EDITORIAL

Manter uma revista científica no Brasil é uma tarefa difícil, mas necessária. A *Phrónesis* completa, com este número, 8 anos de publicação ininterrupta. Iniciou como revista de discentes do Programa de Mestrado da PUC-Campinas, e hoje recebe um número cada vez maior de colaborações espontâneas e solicitadas. A seleção para o presente número foi trabalhosa, pois havia mais de 70 artigos para serem analisados. Os critérios, além do evidente, pela qualidade, era atender, em justa proporção, a demanda de nossos mestrandos e professores, por um lado, e, por outro lado, os colaboradores externos, entre os quais vários doutores de universidades consagradas. Creio que a atual amostra reflete bem o equilíbrio entre essas duas fontes.

A *Phrónesis* constitui-se em instrumento importante para a qualificação do novo Programa de Pós-Graduação, em implantação. Por esse motivo, e por ser uma revista cada vez mais conhecida e qualificada, é que se justifica o esforço para sua manutenção. A manutenção, porém, não se faz em nome da mera conservação. É preciso acompanhar a modernização tecnológica, e faz parte de seu projeto constituir-se também, se não exclusivamente, na forma de revista eletrônica, atingindo assim a um número maior de pessoas e, por que não, barateando seus custos de produção, sem perder a qualidade. Envidaremos esforços nesse sentido, esperando contar com apoio da Direção, a fim de fazer uma revista eletrônica combinada com uma tiragem impressa reduzida.

Os artigos, com grande diversidade, tratam, entre outros temas, da moral ciceroniana, da moral sartreana, da crítica da religião em Nietzsche, vários artigos que compõem um dossiê Filosofia do Direito, incluindo dois artigos sobre a teoria da ação comunicativa de Habermas, um artigo sobre a justiça na concepção de Dworkin, um artigo tratando

das questões bioéticas envolvidas no caso de bebês anencéfalos, um artigo que procura relacionar as obras de Rawls, Habermas e Kelsen, um artigo sobre a pena em Kant, um artigo sobre Sublimação e criatividade e, por fim, um artigo sobre Iluminismo e Antropologia em Kant. Finalmente, a colaboração de Waldomiro J. da Silva filho, no texto "Externalismo sem dogmas".

**Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet**  
Editor

# JUSTIÇA COMO INTEGRIDADE: DWORKIN E O PRINCÍPIO DA COERÊNCIA NA APLICAÇÃO DO DIREITO

**Delamar José Volpato Dutra**

[UFSC/CNPq] dutra@cfh.ufsc.br

“We live in and by the law [...] We are subjects of law’s empire, liegemen to its methods and ideals, bound in spirit while we debate what we must therefore do [...] That legal reasoning is an exercise in constructive interpretation, that our law consists in the best justification of our legal practices as a whole, that it consists in the narrative story that makes of these practices the best they can be”<sup>2</sup>.

## RESUMO

O texto apresenta a teoria da aplicação do direito de Dworkin. Tal teoria tem base no conceito de integridade, cuja finalidade é dar conta da racionalidade da aplicação do direito. O conceito de integridade opõe-se ao utilitarismo que maltrata a igualdade e se opõe ao positivismo que defende a discricionariedade do juiz para os casos difíceis e a repetição mecânica para os demais casos em nome do princípio da segurança. Seu conceito de integridade recorre à dimensão histórica de um sistema principiológico que porta regras de justiça para atenuar a discricionariedade e à justiça para atenuar

---

<sup>(1)</sup> O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq, uma entidade do Governo Brasileiro voltada ao desenvolvimento científico e tecnológico, através de uma bolsa de pós-doutorado na Columbia University, para o projeto A racionalidade da jurisdição na teoria do direito de Dworkin e sua recepção crítica na filosofia do direito de Habermas, no período de 09/2003-08/2004.

<sup>(2)</sup> DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. p. VII.

o caráter mecânico das demais decisões. O texto trata ainda do conceito de coerência, central para o entendimento do caráter da integridade.

**Palavras-chave:** Dworkin - filosofia do direito - integridade - coerência - aplicação do direito

### ABSTRACT

*The paper presents the theory of adjudication in Dworkin's philosophy of law. The basis of his theory is de concept of integrity whose purpose is to explain a justification of the adjudication. In this sense integrity is opposite to utilitarianism and positivism. The positivism sustains that judges always have discretion in hard cases and that they must repeat the precedents in easy cases. Dworkin asserts the law's dimension of justice that is already in the principles taked for granted by the history of the legal system. Based in this idea he appeal to the past decisions that gives a gravitational force to the judgments what attenuates the discretion of the judgment. The paper presents, also, the concept of coherence as the basis of integrity.*

**Key-words:** Dworkin - Philosophy of Law - Integrity - Coherence - Adjudication

### Contra o positivismo e o utilitarismo

Contrariamente a posições que concebem um papel muito limitado para a coerência no sistema jurídico, Dworkin defende-a como um conceito central. Exemplo do primeiro tipo de posição pode ser encontrado na defesa que Raz faz da coerência. Raz distingue a coerência do ponto de vista do conteúdo - como o utilitarismo - daquela sob o ponto de vista da origem - como a norma fundamental de Kelsen. Segundo ele, um sistema coerente sob o ponto de vista da origem não precisa ser coerente sob o ponto de vista do conteúdo ou vice-versa. Considerando que o conteúdo do direito é, em parte, determinado pela política e, dados os caprichos da política, não há razão para se esperar que a lei seja coerente em sentido amplo. Ele oferta só um papel limitado para a coerência<sup>3</sup>. Tal pode ser visto no caso brasileiro do tratamento do aborto

<sup>(3)</sup> Cf. RAZ, J. The relevance of Coherence. In RAZ, J. Ethics in the Public Domain. Oxford: Clarendon, 1994. p. 277-326.

ou no cap. I, Título VII, da constituição quando trata dos princípios gerais da atividade econômica, ao defender, ao mesmo tempo, a valorização do trabalho e a livre iniciativa, a propriedade privada e a função social da mesma, a livre concorrência e a defesa do consumidor.

Em geral, os textos de Dworkin combatem o positivismo e o utilitarismo. O positivismo responde a um aspecto conceitual<sup>4</sup> da teoria do direito, segundo o qual “a verdade de uma proposição legal consiste em fatos acerca das regras que foram adotadas por instituições sociais específicas e nada mais que isto”<sup>5</sup>. Portanto, dentre outras conseqüências, não existem direitos anteriores ao direito positivo. De fato, Alexy, nas primeiras duas páginas de seu livro *Begriff und Geltung des Rechts* distingue as teorias positivistas das não-positivistas a partir da defesa do que ele nomeia a *tese da separação* e a *tese da conexão*, respectivamente. Segundo ele, todas as teorias positivistas defendem a *tese da separação* entre direito e moral, de tal forma que o direito tenha que ser definido sem que elementos morais estejam incluídos. Todas as teorias não-positivistas defendem a *tese da conexão* que inclui na definição do direito elementos morais. Além da tese da separação entre moral e direito, o positivismo defende que o direito se constitui de regras bem definidas, não comportando princípios. Tal deve ocorrer em nome da segurança ou certeza jurídica. Os casos difíceis devem ser resolvidos pela discricionariedade do juiz. Segundo a tese positivista, onde há árbitro do juiz não há lei<sup>6</sup>.

Por seu turno, o utilitarismo responde ao aspecto normativo, ou seja, ao que a regra deva ser. Dito de outro modo, ela deve gerar utilidade, bem-estar. Bentham teria sido um dos pensadores a formular uma teoria geral do direito, imbricando os dois aspectos acima elencados, quais sejam, o normativo e o conceitual, numa perspectiva positivista e utilitarista, caudatárias, no fundo, de uma teoria filosófica mais ampla, o empirismo.

---

(4) Exemplo de um problema conceitual é aquele de saber se as normas de competência e de procedimento fazem ou não fazem parte do direito, como qualquer outra norma.

(5) TRS p. VII.

(6) “So far as the judge’s arbitrium extends, there is no law at all!” AUSTIN, John. *Lectures on Jurisprudence*. [V. I]. Glashütten im Taunus: Auvermann, 1972. [1. Estado de direito., 1863]. p. 664.

Em *Taking Rights Seriously*, 1977, o argumento contra o positivismo foi fenomenológico, ou seja, o texto fez valer a força gravitacional das decisões passadas contra a doutrina positivista da discricionariedade, a qual implica na tese de que não haveria uma resposta correta ou a melhor resposta, mas só respostas diferentes para os casos difíceis<sup>7</sup>. *Law's Empire*, 1986, enfatiza o caráter interpretativo do direito<sup>8</sup>. De fato, o problema nos casos difíceis não é a falta de norma, mas a voz incerta das normas. Um exemplo de caso difícil no Brasil, julgado em 1984, consistiu em saber se a cegueira como impedimento para exercer o cargo de juiz era discriminatória ou não<sup>9</sup>.

Na busca de uma solução para este problema das respostas corretas, principalmente aos casos difíceis, Dworkin desqualifica a técnica semântica que perscruta o significado das palavras ou a psicológica que visa a intenção do legislador<sup>10</sup> e propõe a interpretação construtiva. Para ele, o direito é uma questão de interpretação; não é uma invenção. Formulado por Dworkin, o problema consiste na dificuldade de diferenciar interpretação de invenção, porque o texto exerceria só um controle ilusório sobre o resultado<sup>11</sup>.

Contra o utilitarismo, ele defende uma teoria liberal do direito. O liberalismo, na formulação que lhe dá Dworkin, defende um conjunto de direitos individuais independentes do sistema legal. A sua teoria, portanto, une a defesa moral de um conjunto de direitos individuais com a noção de integridade do sistema jurídico.

Segundo Kymlicka<sup>12</sup>, as teorias políticas modernas não têm valores fundamentais diferentes, pois todas fazem referência à igualdade

---

(7) Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 3.

(8) Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. p. VIII.

(9) O STF decidiu que a cegueira não é discriminatória, ou seja, ela impossibilita o desempenho pleno das atribuições insitas ao cargo de juiz de direito [RE 100001 / DF, publicação: DJ, 29-08-86, p. 15187].

(10) Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 14.

(11) Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 169.

(12) Cf. KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*. Oxford: Clarendon, 1999. p. 4-5.



e à liberdade. Assim, as teorias políticas modernas diferem no modo como melhor se as interpreta. O que ele predica ao utilitarismo é uma espécie de incoerência, ou falta de integridade em realizar a igualdade e a liberdade. Poder-se-ia dizer que os elementos que compõem o utilitarismo, a felicidade, a liberdade e a igualdade não se reconciliam facilmente, pois, considerando que o utilitarismo tem uma teoria substantiva da justiça definida em termos de utilidade, nem sempre esta salvaguarda a igualdade. A igualdade não é prioritária. Já, seu sistema, defende a integridade que equilibra uma determinada concepção de justiça substantiva, baseada em direitos individuais à liberdade e à igualdade em conjunção com questões de equidade<sup>13</sup>.

Resumidamente, Dworkin combate a discricionariedade do juiz, defendida pelo positivismo para a aplicação do direito nos casos difíceis, sob o argumento que isto significa uma aplicação retroativa do direito, atentando contra o uso legítimo da coerção por parte do Estado que deve presumir o prévio conhecimento da lei, além de implicar numa forma de legislação não democrática. Tal discricionariedade é evitada pela introdução de princípios no direito, os quais já estariam positivados, de tal forma que quando usados para resolver um caso difícil, evitariam o problema da aplicação retroativa da lei. Ademais, no caso de dois ou mais conjuntos de princípios a disputarem a resposta correta para o caso, a dimensão da moralidade evitaria o arbítrio do juiz na escolha entre uma ou outra formulação dos princípios.

## Da integridade

Para tratar do problema se há ou não resposta correta, principalmente aos casos difíceis, ele toma o seguinte exemplo de norma a ser aplicada: "contratos sacrílegos são inválidos". O caso a se decidir consiste em saber se um contrato assinado no domingo é ou não sacrílego<sup>14</sup>.

Uma posição com relação a esse exemplo é aquela que afirma só haver discricionariedade do juiz nos casos difíceis, pois o direito é

---

<sup>(13)</sup> Tanto Dworkin quanto Rawls são anti-utilitaristas, mas Rawls tem uma teoria baseada na equidade do procedimento, sem preocupações com o resultado.

<sup>(14)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 120 s.

intrinsecamente falho. Ele apresenta duas versões dessa tese que nega a possibilidade de uma resposta correta. A primeira afirma que entre as duas posições - o contrato é válido e o contrato não é válido - há a possibilidade de ambas serem falsas. Ele poderia nem ser um contrato, poderia ser um contrato inconcluso, amorfo [“‘inchoate’ contract”]<sup>15</sup>, da mesma forma que para a disjunção *Tom é jovem ou velho*, poderia haver uma terceira possibilidade, aquela de Tom ser de meia-idade<sup>16</sup>. Um exemplo dessa versão no sistema brasileiro poderia ser a assinatura de um contrato por pessoa relativamente incapaz sem assistência, ou mesmo a assinatura por uma pessoa absolutamente incapaz.

A segunda versão nega não só que haja uma terceira possibilidade, como qualquer outra possibilidade, pois, no exemplo, não há nem como saber se Tom é de meia-idade. Por exemplo, se ele tiver 39 anos, é de meia-idade? Segundo que critérios, da média de vida oriunda do censo nacional do IBGE, segundo a região? Um dos argumentos para essa versão é a imprecisão, a “vagueza”, dos conceitos<sup>17</sup>.

A diferença entre a primeira e a segunda versão é que na primeira o direito estabelece critérios para saber da terceira possibilidade, ao passo que na segunda versão não existe tal critério e a discricionariedade do juiz é completa. No exemplo brasileiro, o primeiro contrato seria anulável, já o segundo seria nulo, com efeitos *ex nunc* e *ex tunc*, respectivamente. A primeira posição pode ter existência em um sistema legal, ou melhor, caracteriza o próprio sistema, pois, por exemplo, o juiz pode escolher uma pena para homicídio simples, entre 6 e 12 anos, ou pode decidir pela anulabilidade ou nulidade<sup>18</sup>.

A sua solução contra a tese da “vagueza” dos conceitos, como o conceito de *sacrilégio*, da indeterminação, da controvérsia - que no fundo são formulações da tese positivista da discricionariedade da decisão e da conseqüente defesa de que elas devam ser mecânicas,

<sup>(15)</sup> Exemplo: um contrato feito por uma pessoa entre 16 e 18 anos e que não foi assistida.

<sup>(16)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 120-1.

<sup>(17)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 122.

<sup>(18)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 122.

visto que com isto pelo menos se salvaguarda a segurança jurídica - consiste numa teoria da aplicação do direito que opera em dois níveis, combinando análise legal e filosófica<sup>19</sup>. O primeiro é aquela da pertença [fit] ou da história do direito, o qual gravitaciona a vontade do julgador numa direção ou noutra, atenuando a discricionariedade. Este é o argumento de *Taking Rights Seriously*. O outro nível é aquele da moralidade política ou da moral individual. Dentre duas ou mais soluções igualmente coerentes que a dimensão de pertença ofertar uma delas deverá ser melhor sob o ponto de vista moral<sup>20</sup>. Assim, em *Brown*, se apresentaram duas possibilidades, uma cujo cavalo de batalha era o precedente *Plessy v. Ferguson*, 1896, a outra, a tese defendida pelos autores de *Brown*, 1954, sobre o que exigia a cláusula da igual proteção da lei. Claro, pode-se argumentar que haja controvérsia dentro da própria moralidade e que não haja uma teoria moral ou posição superior à outra. No entanto, a título de exemplo, um utilitarista dificilmente diria que duas normas contraditórias produziriam, a longo prazo, a mesma média de prazer/dor. Defensores da igualdade ou liberdade podem discordar sobre a dedução de um direito individual decorrente, por exemplo, se há direitos sociais ou se pode abortar ou não. Claro, se for predicado um ceticismo ou indeterminação radical da própria teoria moral, então, o positivista parece ter razão. Mas, essa é uma questão própria da filosofia, a luta contra o ceticismo.

Contra a posição da discricionariedade, Dworkin apresenta a teoria da integridade. A noção de integridade pode ser melhor compreendida se apresentarmos um quadro classificatório de várias concepções sobre o papel do judiciário, bem como sobre concepções do direito.

- Sob o ponto de vista do conteúdo, podem-se apresentar duas posições: a dos conservadores e a dos liberais. Ambas as posições ignoram o caráter interpretativo do direito.
- Quanto à dimensão de ajustamento [fit] à história, ela pode ser *stricto sensu* ou *lato sensu*. Com relação a esse ponto há, ainda, o historicismo

<sup>(19)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 143-5.

<sup>(20)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 143, 161.

interpretativista e não-interpretativista<sup>21</sup>. Em *Law's Empire* Dworkin combate o que ele nomeia de modelo do convencionalismo, o qual é apegado à história do direito, bem como o modelo pragmatista que concebe o direito tendo em vista os resultados futuros. Em oposição a esses dois modelos, ele apresenta o seu modelo da integridade<sup>22</sup>. O convencionalismo rejeita a integridade como uma fonte de direitos legais que vá além da extensão explícita das práticas políticas convencionadas<sup>23</sup>; o pragmatista não aceita a coerência e a integridade por si mesmas, mas em razão da possibilidade de alguma vantagem<sup>24</sup>.

- Passivistas são aqueles que defendem que o judiciário deva permanecer numa posição de aplicação da lei; os ativistas defendem um papel ativo do judiciário em concorrência com o legislativo<sup>25</sup>. O ativismo é um tipo de pragmatismo, pois ele ignora a história para impor sua própria visão de justiça sobre o governo.

O modelo da **integridade** pode ser empregado como sinônimo de **interpretação construtiva** e de **coerência** ou **consistência**, num sentido que ainda se explicitará a seguir. Percebe-se, portanto, uma clara aproximação entre integridade e coerência<sup>26</sup>. Essa formulação interpreta o direito a partir de sua história. Nesse sentido, o pensamento de Dworkin é um exemplar do método narrativo: "na concepção de Dworkin, um argumento ou pretensão legal é uma interpretação da lei vigente da comunidade, vista em sua completude e no cenário histórico"<sup>27</sup>, de tal forma que a "integridade no direito significa ajustar as decisões legais atuais a toda história anterior da comunidade tratada como um sujeito normativo singular da ação ética"<sup>28</sup>. No entanto, é uma interpretação construtiva que busca o equilíbrio entre a prática legal como ela é e sua justificação<sup>29</sup>. Busca reconciliar história com justiça, ou seja,

---

(21) Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. p. 357s.

(22) Cf. *Idem*, cap. 4, 5, 6.

(23) Cf. *Idem*, p. 134.

(24) Cf. *Idem*, p. 162.

(25) Cf. *Idem*, p. 369. No entanto, um passivista como Ely precisa de um argumento para decidir o que é questão de equidade do procedimento democrático e o que é justiça substancial. Se ele considerar a liberdade de expressão como base da democracia, então a Suprema Corte poderá controlar os atos contrários, senão não [cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. p. 370, nota 10].

(26) Cf. *Idem*, p. 176-7.

(27) MICHELMAN, Frank I. *The Supreme Court 1985 Term. Foreword: Traces of Self-Government*. *Harvard Law Review*. V. 100, n. 4, 1986. p. 66. Cf. LE p. 225.

(28) *Idem*, *ibidem*.

(29) Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*, op. cit., p. 90.

“pretende harmonizar a positividade da ordem jurídica com a legitimidade de pretensões reclamáveis judicialmente”<sup>30</sup>. A integridade “sustenta que direitos e responsabilidades fluem das decisões passadas e assim contam como sendo legais, não somente quando são explícitos nessas decisões, mas também quando se seguem dos princípios de moralidade pessoal e política que as decisões explícitas pressupõem como forma de justificação”<sup>31</sup>.

Paradigmático para entender a noção de interpretação construtiva é o caso *Elmer*, julgado em Nova Iorque em 1882. Elmer, sabendo ser herdeiro testamentário de seu avô, matou-o por envenenamento, pois ele havia se casado de novo e poderia mudar o seu testamento. Ele foi julgado e condenado pelo crime de homicídio segundo o estatuto penal de Nova Iorque. No âmbito civil, as duas filhas do *de cuius* impetraram ação de anulação do testamento sob o fundamento da conduta criminosa do legatário. O problema residia em que o estatuto penal não cominava a perda da herança como efeito genérico ou específico da condenação, e o estatuto civil do direito das sucessões não excluía da sucessão os casos de indignidade. Portanto, se lhe fosse retirada a herança pelo judiciário tal ato seria criativo do direito, visto não estar previsto no ordenamento jurídico tal hipótese. Elmer acabou perdendo o caso por cinco votos contra dois, sob o argumento de que o direito deveria ser construído para torná-lo um sistema coerente e o direito em geral implicava no princípio de que ninguém poderia tirar proveito de sua própria torpeza. Ou seja, o direito portava conexão com um princípio de justiça.

A integridade é, portanto, interpretativa e construtiva. Ele opõe a interpretação criativa que visa ao fim, ao significado à interpretação conversacional, cujo viés característico reside na busca dos motivos, das intenções. Ambas diferem, ademais, de uma interpretação científica, cujo cavalo de batalha é a causalidade<sup>32</sup>. Ele afirma que a “interpretação criativa não é conversacional, mas construtiva”<sup>33</sup>. Dito de outra forma, a “interpretação construtiva é uma questão de impor um fim sobre um

(30) Tr F G1 p. 264 [FG p. 261].

(31) DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*, op. cit., p. 96.

(32) *Idem*, p. 50.

(33) *Idem*, p. 52.

objeto ou prática para fazer desses o melhor exemplar possível da forma ou gênero ao qual eles pertencem”<sup>34</sup>, ou seja, “fazer de um objeto o melhor que ele possa ser”<sup>35</sup>.

Ademais, a integridade une justiça e equidade.<sup>36</sup> A equidade é caracterizada como um procedimento para uma distribuição do poder de maneira correta. Visa a possibilitar igual influência sobre as decisões políticas. Um exemplo de equidade é a decisão por maioria. Nesse sentido - não seria incorreto afirmar - a segregação racial era equitativa, dado o momento histórico pelo qual a sociedade americana passava, sendo aceita amplamente na sociedade. A equidade tem aplicação no processo legislativo e no judicial. A justiça, por sua vez, é caracterizada pelas decisões que a política deveria tomar, sendo ou não escolhidas de maneira equitativa. O mesmo exemplo anterior serve para mostrar uma decisão equitativa sob a regra da maioria, mas injusta para com uma minoria.

Nesse diapasão, há os que afirmam que a justiça não tem sentido à parte da equidade. Tais teorias definem a justiça como sendo equidade. Para esses, o que acontece segundo o procedimento equitativo é justo. Rawls seria um exemplar desse tipo de teoria. Há outros que defendem que o procedimento seja equitativo somente quando produzir certos resultados substantivos, considerados justos. Esta posição defende a equidade como justiça. Dworkin cita Mill como tendo um posicionamento teórico desse tipo. Tais incongruências levam a uma terceira posição, visto que procedimentos equitativos - como o majoritário - podem produzir resultados injustos e procedimentos não-equitativos podem produzir resultados justos<sup>37</sup>.

Os conflitos entre justiça e equidade sugerem um terceiro ideal político, assim como Netuno fora postulado antes de ser descoberto, para explicar o comportamento dos planetas mais próximos<sup>38</sup>. O terceiro ideal político é a integridade, cuja tônica reside no equilíbrio entre justiça e equidade. Integridade é uma terceira virtude política que remete às

---

(34) Idem, *ibidem*.

(35) Idem, p. 52-3.

(36) Cf. Idem, p. 378.

(37) Cf. Idem, p. 177-8.

(38) Cf. Idem, p. 184.

convicções que formam e enformam a vida das pessoas como um todo, como um conjunto coerente de princípios, mesmo quando não há concordância entre os princípios de justiça e a equidade. É uma virtude diferente da justiça e da equidade. Exemplo disso reside no processo criminal, onde a integridade exige um correto balanceamento entre a exatidão, a “verdade real” exigida pela justiça para uma condenação e a eficiência no processo criminal como questão de equidade. A integridade exige consistência<sup>39</sup> e não é para um mundo ideal, mas para um mundo imperfeito, onde se reconhecem e se negam direitos que não seriam reconhecidos ou negados num mundo ideal<sup>40</sup>.

Dworkin começa por apresentar seu modelo voltado à legislação. Ele distingue três modelos de legislação. O primeiro é o modelo salomônico. Tal modelo aparece com mais clareza no conceito de justiça distributiva que toma como alegoria um bolo a ser dividido. A divisão mais simples é fazê-lo igualmente, “sem distinção de qualquer natureza”<sup>41</sup>. O segundo modelo é o do tabuleiro de xadrez [checkerboard]. É um modelo incoerente que se baseia em discriminação, por ex., determinando que alguns sejam livres e outros escravos. O terceiro modelo legislativo é o da integridade ou coerência. Esse modelo não nega que possa haver conflitos entre princípios, como admitido no modelo anterior, mas ele intenta conciliar de alguma forma tais princípios.

Quanto à objeção cética de que nos casos difíceis diferentes conjuntos de princípios se aplicam igualmente<sup>42</sup>, Dworkin distingue competição de contradição<sup>43</sup>. Em caso de conflito, a coerência requer um esquema não-arbitrário de prioridade, ou um balanceamento, ou acomodação entre ambos<sup>44</sup>.

Vejam-se alguns exemplos:

- a norma do CPC, art. 591, segundo a qual “o devedor responde, para o cumprimento de suas obrigações, com todos os seus bens presentes e futuros, salvo as restrições estabelecidas em lei” parece

<sup>(39)</sup> Cf. *Idem*, p. 166-7.

<sup>(40)</sup> Cf. *Idem*, p. 176-7.

<sup>(41)</sup> A formulação é o do art. 5o. da Constituição da República Federativa do Brasil.

<sup>(42)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Op. cit., p. 266.

<sup>(43)</sup> Cf. *Idem*, p. 272 s.

<sup>(44)</sup> Cf. *Idem*, p. 268-9.

conflitar com a impenhorabilidade do bem de família estabelecida pela Lei 8.009, de 29 de março de 1990. Mas, tal legislação pode ser entendida como um progresso na proteção de direitos básicos do devedor, como o direito de habitação esculpido inclusive na carta constitucional da república;

- o Código Civil brasileiro no art. 1228 estabelece os direitos da propriedade: usar, gozar, dispor e reavê-la. Esse dispositivo conflita com uma regra de justiça segundo a qual as pessoas devem começar a vida em iguais termos, como defendido por Platão na *República* ou na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esse princípio, se for admitido, inviabilizaria o direito de herança, estabelecido na constituição. Uma solução para tornar tais normas coerentes é estabelecer o imposto *causa mortis*<sup>45</sup>;
- suponha que se possam salvar só alguns prisioneiros de um regime tirânico. É injusto aplicar o modelo salomônico e não salvar nenhum já que não se pode salvar a todos. Por outro lado, rejeitar o modelo do tabuleiro de xadrez seria também perverso, pois se acabaria por não salvar ninguém, visto os critérios de escolha serem arbitrários. A solução parece ser salvar alguns, escolhidos arbitrariamente, o que seria recomendado pela integridade<sup>46</sup>. A integridade exige consistência, mas não aquela de não salvar um prisioneiro porque não pode salvar todos<sup>47</sup>;
- aborto. O modelo salomônico, ou permitiria, ou proibiria o aborto. Para o modelo do tabuleiro de xadrez quem fosse contra, por ser contra, quererá o menor número possível de abortos e poderia aceitar uma lei incoerente<sup>48</sup>, como a que proibisse o aborto para as mulheres nascidas em anos pares; já os que fossem a favor também aceitariam esta regra, pois, pelo menos, permitiria o aborto para as nascidas em anos ímpares. Essa seria uma solução equitativa, mas não justa. Por fim, há o modelo da integridade, como o americano, segundo pensa Dworkin. Nesse sentido, o autor de *Life's Dominion* busca, inclusive, uma justificativa para tornar coerente o esquema de trimestres

(45) O exemplo é sugerido por Dworkin. Cf. *Idem*, p. 178-9, nota 7.

(46) Cf. *Idem*, p. 180-1.

(47) Cf. *Idem*, p. 183-4.

(48) Cf. *Idem*, p. 182-3



estabelecido em *Roe*, balanceando o direito à autonomia procriativa da mulher e o interesse legítimo do Estado em proteger a vida do feto - o qual foi estabelecido pela Suprema Corte nos seguintes termos: até o terceiro mês, o Estado não pode proibir o aborto; do 3o. ao 6o. o Estado pode exigir que a mulher grávida que queira abortar participe de programas de aconselhamento antes do aborto; a partir do 7o. mês pode proibir. Tal esquema pareceria arbitrário, pois se pode perguntar: se o Estado pode proibir o aborto a partir do 3o. trimestre, por que não antes? Por que a viabilidade do feto marca o fim do direito de a mãe abortar? Por que o Estado pode proibir o aborto depois da viabilidade? O argumento de Dworkin, nesse ponto, repete a sua idéia de que, com a viabilidade, o feto começa a sentir dor e, portanto, a ter interesses. Nesse ponto, o Estado pode ter um interesse derivado em protegê-lo a partir do interesse do feto. Isso com relação à proibição. Com relação à regulamentação do aborto, o insulto ao valor da vida é maior conforme o feto for mais desenvolvido. A sociedade pode se proteger de um tal insulto exigindo mais reflexão de quem decidir pelo aborto, conforme o feto for se desenvolvendo<sup>49</sup>;

- visto que se estabeleceu o direito do aborto, o princípio que permitiu isso deve, em razão da consistência<sup>50</sup>, desempenhar algum papel no estabelecimento de outros direitos, como a eutanásia ou o homossexualismo;
- se o sistema permite o aborto, então uma mulher menor de idade não precisa informar os pais ou responsáveis para fazer o aborto;
- o caso brasileiro é tão complexo quanto o americano. A legislação brasileira estabelece um conjunto de proposições difíceis de serem harmonizadas, principalmente se tivermos em conta as relações entre três diplomas normativos. No nível constitucional - e vale lembrar que a Constituição da República Federativa do Brasil é de 1988 - é estabelecida, no art. 5º, a inviolabilidade do direito à vida, porém, sem a determinação do momento em que tal direito tem começo. O Código Civil de 2002, seguindo a tradição do código de 1916, estabelece no

<sup>(49)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 113-4.

<sup>(50)</sup> DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 455.

art. 2º que “a personalidade civil da pessoa começa do nascimento com vida”, embora o art. 20. ponha a salvo os direitos do nascituro desde a concepção e o art. 1.596, IV, ao determinar que os embriões excedentários, decorrentes de concepção artificial homóloga, presumem-se concebidos na constância do casamento, estabelece direitos patrimoniais aos embriões. Já, o Código Penal que data de 1940, estabelece o crime de *infanticídio* com pena de dois a seis anos [art. 123]. O crime de *aborto provocado por terceiro* com pena de três a dez anos, quando não houver consentimento da mãe [art. 125] e entre um a quatro anos quando houver [art. 126]. O crime de *aborto provocado pela gestante ou com seu consentimento* tem pena de um a três anos [art. 124]. Considerando que o crime de *homicídio simples* tem pena entre 6 e 20 anos [art. 121] dá para perceber uma clara distinção entre a valorização da vida do feto e de alguém após o nascimento. Isso sem levarmos em conta o art. 128 que estabelece dois casos em que não se pune o aborto praticado por médico: quando resultar de estupro e em caso de necessidade<sup>51</sup>;

- suponha que se faça uma lei de responsabilidade civil só para carros defeituosos, mas não para outros produtos, o que seria exigido pela integridade. Se o parlamento, por falta de tempo ou outra razão, fizer uma lei assim, sob o ponto de vista da justiça é melhor que seja assim do que não haver nenhuma responsabilidade<sup>52</sup>;
- se o princípio do governo for o majoritário, essa regra não pode ser diferente na eleição do departamento de filosofia;
- se quatro sobre sete jurados têm que votar *sim* para condenar alguém, então, a confissão não pode ser aceita como meio de prova;

---

<sup>(51)</sup> A possibilidade de aborto em casos de anencefalia tem sido discutida. Em recente acórdão o STJ defendeu que não, conforme decidido no HC 32.159-RJ: “ohabeas corpus foi impetrado em favor do nascituro, ora no oitavo mês de gestação, contra decisão do Tribunal a quo que autorizara intervenção cirúrgica na mãe para interromper a gravidez. Essa cirurgia foi permitida ao fundamento de que o feto padece de anencefalia, doença que levaria à inviabilidade de sua vida pós-natal. A Turma, porém, concedeu a ordem, pois a hipótese em questão não se enquadra em nenhuma daquelas descritas de forma restrita no art. 128 do CP. Assim, não há como se dar interpretação extensiva ou analogia in malam partem; há que se prestigiar o princípio da reserva legal. HC 32.159-RJ, Rel. Min. Laurita Vaz, julgado em 17/2/ 2004” [Informativo de Jurisprudência do STJ n. 0199, 16 a 20 de fev. de 2004].

<sup>(52)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. Law's Empire. Op. cit., p. 217-8.

Portanto, a integridade não exige uma coerência simples ou mecânica. A integridade “demanda fidelidade não só às regras, mas às teorias da justiça e equidade que estas regras pressupõem como justificação”<sup>53</sup>. Há direitos e deveres que decorrem do esquema de princípios “mesmo que estes ainda não tenham sido formalmente identificados ou declarados”<sup>54</sup>. Nesse sentido, o argumento principal de *Law's Empire* é mostrar a conexão entre a integridade e a autoridade moral do direito<sup>55</sup>.

No judiciário, a integridade impõe que o passado deva ter um peso nas decisões, ao contrário do que defende o pragmatismo, bem como a tese positivista da discricionariedade. O corpo das leis deve ser visto como um todo e não como um conjunto de decisões sobre as quais os juizes são livres para mudar ou emendar, a partir de um interesse estratégico.

Pode acontecer de numa demanda judicial a integridade exigir uma decisão, mas a lei ordenar outra<sup>56</sup>. O caso da legislação brasileira sobre o aborto pode ser exemplar. Tendo em vista a inviolabilidade da vida estabelecida na constituição, se pode pensar que boa parte da legislação infraconstitucional seja inconstitucional, como visto na análise da legislação.

A integridade não é nem um olhar para trás do convencionalismo; nem um olhar instrumental para o futuro, do pragmatismo, mas combina ambos os elementos. É o desdobramento de uma narrativa política. O convencionalismo não permite ao juiz interpretar a lei como um todo; ele tem que repetir os casos passados. O pragmatismo trata a lei instrumentalmente, em direção ao futuro. A consistência principiológica não ignora o passado, a história, embora exija uma consistência nos princípios mais horizontal do que vertical. A integridade se encontra no entrecruzamento do vetor história que realiza uma coerência situada no tempo, e do vetor da justiça que demanda uma validade horizontal do ordenamento jurídico<sup>57</sup>. Assim, os que

---

<sup>53)</sup> Idem, p. 185.

<sup>54)</sup> Idem, p. 211.

<sup>55)</sup> Cf. Idem, p. 190.

<sup>56)</sup> Cf. Idem, p. 219.

<sup>57)</sup> Cf. Idem, p. 227.

propuseram a 14<sup>a</sup> emenda à constituição americana: “todos têm a igual proteção da lei” achavam que a segregação racial não estava em desacordo com esta lei<sup>58</sup>. Mesmo que a segregação fosse consistente quando a emenda foi feita, ela não o é mais agora.

Portanto, ele insiste que o direito contém não só um conteúdo explícito, mas um esquema de princípios para justificar esse conteúdo. Insiste em que o direito deva ser entendido não a partir das intenções ou ideais dos que criaram a lei, mas a partir de sua história interpretativa, a qual pode ser organizada e justificada por um conjunto de princípios<sup>59</sup>.

A integridade não é uma consistência mecânica, ou seja, decidir casos da mesma maneira. Os padrões devem expressar um esquema coerente de justiça e equidade numa relação correta. É a integridade que permite ultrapassar a estrita doutrina dos precedentes, fazendo-a mudar e evoluir<sup>60</sup>. A integridade é sobre princípios e não requer uma simples forma de consistência política<sup>61</sup>. Brown é um bom exemplo disso nos EUA. Outro exemplo é a lei de anistia dos militares no Brasil que pode ter sido injusta, mas outras razões políticas a justificaram. Nem sempre a integridade ou a justiça se reconciliam. Portanto, não se trata de uma consistência cega<sup>62</sup>. Por exemplo, o princípio do igual tratamento exige igualdade de recursos materiais? Ela é incoerente com uma sociedade que distribui recursos desigualmente?

Por fim, Dworkin relaciona literatura e direito, embora com reservas. Ele afirma que o direito é como uma novela em capítulos [chain novel], escrita coletivamente. Cada um deve escrever um capítulo continuando a novela, fazendo o melhor que ela possa ser<sup>63</sup>. Embora ele aproxime literatura e interpretação construtiva, ele desqualifica relações demasiadamente estreitas entre a consistência narrativa [literária] e a consistência normativa do direito, pois aquela é menos complexa do que esta<sup>64</sup>.

---

<sup>(58)</sup> Cf. *Idem*, p. 360. Dworkin alerta para um problema correlacionado à democracia constitucional, qual seja, ser governado por pessoas eleitas há muito tempo. Segundo ele nada justifica que o povo tenha que ser governado pelas convicções políticas de pessoas eleitas há tanto tempo [Cf. *Idem*, p. 364].

<sup>(59)</sup> Cf. *Idem*, p. 225-7.

<sup>(60)</sup> Cf. *Idem*, p. 219.

<sup>(61)</sup> Cf. *Idem*, p. 221.

<sup>(62)</sup> Cf. *Idem*, p. 222.

<sup>(63)</sup> Cf. *Idem*, p. 229.

<sup>(64)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 142.

## Do conceito de coerência

A coerência ou consistência, como apontado acima, parece ser no mínimo a noção central da integridade, senão idêntica a ela<sup>65</sup>. Nesse sentido, se trata de uma teoria radical da coerência, segundo a qual ela é um critério suficiente para a única resposta correta. Assim, a coerência faz jus a uma exigência que só pode ser cumprida pelo juiz Hércules com capacidades super-humanas<sup>66</sup>. O juiz Hércules é um juiz imaginário com superpoderes intelectuais e paciência<sup>67</sup> que, embora imaginário, pode ser um modelo para imitação<sup>68</sup>.

As teorias da coerência em geral se referem à relação entre princípios e juízos particulares<sup>69</sup>, o que lembra a teoria do equilíbrio reflexivo de Rawls<sup>70</sup>. Nesse sentido, a coerência é mais ampla do que o princípio de não-contradição<sup>71</sup>, portanto, mais do que consistência lógica. A "coerência é uma medida para a validade de uma declaração, a qual é mais fraca que a verdade analítica obtida através de dedução lógica, porém mais forte do que o critério de não-contradição"<sup>72</sup>. Não é uma inferência lógica, mas é mais do que a não-contradição entre proposições.

A definição de coerência é problemática. Ela remete ao conceito de sistema ou, segundo Alexy e Peczenik, ao conceito de estrutura de

(65) Cf. ALEXY, Robert, PECZENIK, Aleksander. The Concept of Coherence and Its Significance for Discursive Rationality. *Ratio Juris*. V. 3, n. 1, 1990. p. 131. Cf. SCHIAVELLO, Aldo. On "Coherence" and "Law": An Analysis of Different Models. *Ratio Juris*. V.14, n. 2, June 2001. p. 233.

(66) Cf. GÜNTHER, Klaus. Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*. N. 17-8, 1995. p. 301.

(67) Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Op. cit., p. 239.

(68) Cf. Idem, p. 245.

(69) Cf. GÜNTHER, Klaus. Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*. N. 17-8, 1995. p. 274.

(70) Cf. ALEXY, Robert, PECZENIK, Aleksander. The Concept of Coherence and Its Significance for Discursive Rationality. *Ratio Juris*. V. 3, n. 1, 1990. p. 138. Cf. GÜNTHER, Klaus. Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*. N. 17-8, 1995. p. 274. Cf. SCHIAVELLO, Aldo. On "Coherence" and "Law": An Analysis of Different Models. *Ratio Juris*. V.14, n. 2, June 2001. p. 234.

(71) Cf. GÜNTHER, Klaus. Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*. N. 17-8, 1995. p. 274

(72) TrFG1 p. 262 [FG p. 258]. Trata-se de "argumentos que revelam a qualidade pragmática de produzir um acordo racionalmente motivado". Ou seja, a "coerência entre proposições é mais estrita que consistência lógica, contudo menos estrito do que um vínculo lógico" [KRESS, K. J. *Legal Reasoning and Coherence Theories: Dworkin's Rights Thesis, Retroactivity, and the Linear Order of Decisions*. *California Law Review*. N. 72, 1984. p. 370].

apoio para afirmações. A coerência de tal estrutura pode se medir pelas seguintes propriedades<sup>73</sup>:

- **balanceamento:** quanto maior o número de relações de prioridade entre os princípios, maior a coerência. Por exemplo, na relação entre o princípio da livre iniciativa e da proteção ao meio-ambiente, deve haver uma prioridade mais freqüente de um sobre o outro;
- **equilíbrio reflexivo:** quanto maior o número de apoios normativos recíprocos, entre particular e geral, maior a coerência.

Os conceitos usados numa tal estrutura têm que ter as seguintes propriedades<sup>74</sup>:

- **universalidade.** A estrutura deve usar conceitos que abranjam classes e não nomes que refiram a indivíduos: quanto menor o número de nomes individuais, mais coerente a teoria é;
- **generalidade:** quanto mais gerais os conceitos, maior o número de objetos que ela abrangerá. Quanto maior o número de conceitos gerais e quanto maior o grau de generalidade destes, maior a coerência;
- quanto mais semelhanças de família entre os conceitos usados por uma teoria, mais coerente ela é;
- **entrecruzamento conceitual com outras teorias** é um sinal de coerência. Assim, o direito tem que respeitar as leis da física e não exigir o impossível. Por exemplo, o uso do método da ponderação que visa a realizar maximamente dois princípios conflitantes, levando em consideração as limitações da realidade e as limitações jurídicas, assemelha-se ao princípio de otimização de Pareto na Economia, cuja finalidade é com o menor esforço produzir o máximo resultado.

Assim, um sistema será mais coerente quanto melhor atender a esses requisitos. Pode acontecer, às vezes, de não atender a todos ou não atender a todos igualmente. Em todo caso, no âmbito prático, um raciocínio que não referir a um sistema, a uma estrutura, será *ad hoc*.

<sup>(73)</sup> Cf. ALEXY, Robert, PECZENIK, Aleksander. The Concept of Coherence and Its Significance for Discursive Rationality. *Ratio Juris*. V. 3, n. 1, 1990. p. 137-9.

<sup>(74)</sup> Cf. *Idem*, p. 140-1.

Portanto, a justiça requer coerência<sup>75</sup>, em nome da igualdade. “Integridade é o nome que Dworkin dá para uma versão particular de igualdade”<sup>76</sup>, aquela baseada em princípios.

Este caráter aberto da coerência, dependente do seu grau de realização, do balanceamento de princípios conflitantes, visto depender de uma dimensão substantiva não dada pelo princípio de não-contradição, traz algumas desvantagens. Tal pode levar à concepção de dois sistemas, cuja decisão por um deles não pode ser tomada pelo próprio critério da coerência. Além disso, a coerência pode ser entendida num sentido formal e num sentido incompleto. Desvantagens como essas fizeram autores como Alexy e Habermas adentrarem um segundo nível, propondo um procedimento para dar conta dessas desvantagens, ou seja, uma teoria discursiva<sup>77</sup>.

Em Dworkin parece haver uma progressiva identificação do conceito de integridade com o de coerência. Nesse sentido, Schiavello chamou a atenção para o fato de que em *A Matter of Principle*, 1985, o modelo de aplicação torna a coerência um critério insuficiente. Nessa obra<sup>78</sup>, a coerência não é um critério neutro, ela depende de princípios de justiça para operar como critério de raciocínio jurídico. A coerência não é um critério conclusivo. Quando duas interpretações forem coerentes, será necessário apelar a uma teoria política substantiva<sup>79</sup>. Em *Law's Empire*<sup>80</sup>, 1986, a coerência entendida como integridade é a justificação última da tarefa interpretativa. Em *A Matter of Principle* dependia de uma teoria política substantiva. Ou seja, não era possível ajustar regras e princípios sem uma teoria política substantiva que explanasse ou justificasse tais princípios. Portanto, a teoria política substantiva se punha quando a tarefa da coerência havia terminado. Em *Law's Empire*, a teoria política já atuou para que a integridade se efetivasse. Agora, a coerência passa, de fato, a ser o critério último<sup>81</sup>. O comentador conclui que não

<sup>(75)</sup> Cf. Idem, p. 143.

<sup>(76)</sup> ALEXANDER, Larry, KRESS, Ken. Against Legal Principles. *Iowa Law Review*. V. 739, 1996-1997. p. 755.

<sup>(77)</sup> Cf. ALEXY, Robert, PECZENIK, Aleksander. The Concept of Coherence and Its Significance for Discursive Rationality. Art. cit., p. 145-6.

<sup>(78)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *A Matter of Principle*. Op. cit., p. 161.

<sup>(79)</sup> Cf. SCHIAVELLO, Aldo. On “Coherence” and “Law”: An Analysis of Different Models. *Ratio Juris*. V.14, n. 2, June 2001. p. 239.

<sup>(80)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Op. cit., p. 219.

<sup>(81)</sup> Cf. SCHIAVELLO, Aldo. On “Coherence” and “Law”: An Analysis of Different Models. Art. cit., p. 241.

fica claro se a coerência reduz as possíveis opções ou se ela ajuda a encontrar a resposta correta, por isso, a teoria de Dworkin sobre a coerência seria incoerente<sup>82</sup>.

Progressivamente Dworkin vai dando uma importância maior à coerência, de tal forma que, em *Law's Empire*, a consistência passa a ter um valor em si mesma<sup>83</sup>. Segundo ele, um sistema, como o americano, que estabeleceu o direito ao aborto, o princípio que permitiu isto - qual seja, a privacidade - deve, em razão da consistência<sup>84</sup>, desempenhar algum papel no estabelecimento de outros direitos, como a eutanásia ou o homossexualismo. Nesse texto, ele usa o conceito de integridade como sinônimo de consistência e coerência. Na sua formulação, há dois limites para a tarefa interpretativa. Primeiro, ela tem que começar pelo que os legisladores disseram. Recorrer à história para saber o que os legisladores quiseram dizer, o que é diferente das intenções que tiveram. Ele defende que se é governado pelo que os legisladores disseram, não pelo modo como eles próprios interpretariam ou aplicariam os princípios. É como se a história fornecesse uma consistência situada e houvesse ademais uma consistência ideal. O segundo é a integridade que ele entende no sentido da consistência da constituição como um todo e a consistência com a história interpretativa do judiciário. De tal forma que todos são participantes na elaboração de uma moralidade constitucional coerente, autores em conjunto de uma novela. Por exemplo, alguém que pretendesse uma igualdade econômica mais efetiva, não poderia ler a 14<sup>a</sup>. Emenda à constituição americana como implicando igualdade de bem-estar, ou propriedade coletiva, pois tal leitura não se ajustaria à prática histórica da constituição e nem ao todo da constituição<sup>85</sup>.

### O juiz Hermes

Conceda-se voz a Hermes. O contramodelo de Hércules é o juiz Hermes. Ele aceita a lei como integridade, mas aceita também a teoria do significado do falante. Ele pensa que a legislação é comunicação e quer descobrir a vontade comunicativa dos legisladores, o que eles

---

<sup>(82)</sup> Cf. *Idem*, p. 242.

<sup>(83)</sup> Cf. LE p. 176.

<sup>(84)</sup> DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Op. cit., p. 455.

<sup>(85)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution*. Op. cit., p. 10-11.



quiseram dizer quando votaram a lei. O problema consiste em como descobrir a intenção de alguém no passado<sup>86</sup>. Para tal, Hermes terá que estudar a intenção do legislador. Porém, como nem todos têm a mesma intenção, ele terá que construir uma intenção geral, com isto abandonando o caminho da intenção particular. Portanto, Hermes pode construir a intenção legislativa de dois modos. O primeiro caminho é pela descoberta das convicções individuais dos legisladores e pela combinatória dessas convicções, encontrar aquela que seria a institucional. O segundo caminho descobre a intenção da legislatura como um todo. De qualquer modo, ele terá que construir essa visão sistemática, e com isto, para Dworkin, ofertar razões de integridade. Ele terá que olhar as convicções gerais porque a legislação numa comunidade de princípios deve ser entendida como expressando tanto quanto possível um conjunto coerente de princípios. Ou seja, desde o início ele interpretou os dados da legislação no seu todo e não individualmente e, com isso, Hermes se transforma no irmão gêmeo de Hércules<sup>87</sup> que percorre um caminho mais longo para chegar ao mesmo ponto.

## Bibliografia

ALEXY, Robert, PECZENIK, Aleksander. The Concept of Coherence and Its Significance for Discursive Rationality. **Ratio Juris**. V. 3, n. 1, 1990. p. 130-47.

AUSTIN, John. **Lectures on Jurisprudence**. [V. I]. Glashütten im Taunus: Auvermann, 1972. [1. Estado de direito., 1863].

DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Equality, Democracy, and the Constitution: We the People in Court. **Alberta Law Review**. V. 28, n. 2, 1990. p. 324-346.

\_\_\_\_\_. **Freedom's Law: the Moral Reading of the American Constitution**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Law's Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. **Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

<sup>(86)</sup> Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Op. cit., p. 317.

<sup>(87)</sup> Cf. Idem, p. 335-7.

ELY, John Hart. The Wages of Crying Wolf: A Comment on Roe v. Wade. **Yale Law Journal**. V. 82, 1973. p. 933.

FINNIS, J. M. Legal Enforcement of "Duties to Oneself": Kant v. Neo-Kantians. **Columbia Law Review**. V. 87, 1987. p. 433-456.

GÜNTHER, Klaus. Ein normativer Begriff der Kohärenz für eine Theorie der juristischen Argumentation. **Rechtstheorie**. N. 20, 1989. p. 163-190.

GÜNTHER, Klaus. **The Sense of Appropriateness: application discourses in morality and law**. [John Farrel: Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht]. New York: SUNY, 1993.

GÜNTHER, Klaus. Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica. **Doxa**. Cuadernos de filosofía del derecho. N. 17-8, 1995.

GÜNTHER, Klaus. Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica. **Doxa**. Cuadernos de filosofía del derecho. N. 17-8, 1995.

HAGE, Jaap. Law and Coherence. **Ratio Juris**. V. 17, n. 1, 2004. p. 87-105.

KRESS, K. J. Legal Reasoning and Coherence Theories: Dworkin's Rights Thesis, Retroactivity, and the Linear Order of Decisions. **California Law Review**. N. 72, 1984. p. 369-402.

KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy: an Introduction**. Oxford: Clarendon, 1999.

MICHELMAN, Frank I. The Supreme Court 1985 Term. Foreword: Traces of Self-Government. **Harvard Law Review**. V. 100, n. 4, 1986. p. 62-77.

RAZ, J. The relevance of Coherence. In RAZ, J. **Ethics in de Public Domain**. Oxford: Claredon, 1994. p. 277-326.

SCHIAVELLO, Aldo. On "Coherence" and "Law": An Analysis of Different Models. **Ratio Juris**. V.14, n. 2, June 2001. p. 233-43.

SORIANO, Leonor Moral. A Modest Notion of Coherence in Legal Reasoning. A Model for the European Court of Justice. **Ratio Juris**. V. 16, n. 3, 2003. p. 296-323.

Recebido em 20/06/2006.

# A LEI COMO PARÂMETRO DE OBJETIVIDADE: UM ENSAIO SOBRE A COMPLEMENTARIDADE ENTRE AS TEORIAS DE KELSEN, RAWLS E HABERMAS

Roger Moko Yabiku<sup>1</sup>

## RESUMO

Este texto pretende, de maneira introdutória, demonstrar a possibilidade de conciliação das teorias de Hans Kelsen, John Rawls e Jürgen Habermas. Concluímos, preliminarmente, que a Lei é um referencial de objetividade que deve ir além do esquema puramente formal proposto por Kelsen. Assim, para uma Lei ser constitucionalmente válida deve obedecer aos princípios da justiça de Rawls, de modo a não ser demasiadamente dissociada da realidade material, e ser elaborada segundo a teoria da ação comunicativa de Habermas, no intuito de democratizar a produção legislativa e a sua utilização, minando o oligopólio dos "especialistas".

**Palavras-chave:** Kelsen, Rawls, Habermas, Lei, teoria da justiça, teoria da ação comunicativa, justiça social.

## ABSTRACT

*This text intends, in an introductory way, to demonstrate the possibility of conciliation of the theories of Hans Kelsen, John*

---

<sup>(1)</sup> Mestre em Filosofia (Ética) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). e-mail: ryabiku@terra.com.br

*rawls and Jürgen Habermas. We conclude, preliminarily, that the Law is a reference of objectivity that must go beyond the purely formal project considered by Kelsen. thus, we propose that Law to be constitutionally valid must obey the principles of the justice of Rawls, providing its connection with material reality, and it must be elaborated according to Habermas' theory of the communicative action, in intention to democratize the legislative production and its use, mining the oligopoly of the "specialists".*

**Key-words:** *Kelsen, Rawls, Habermas, Law, theory of justice, theory of communicative action, social justice.*

## Introdução

A Lei é um mandamento geral e abstrato imposto coercitivamente à observância de todos, segundo uma definição jurídica. É a fonte primária do Direito Positivo da família romano-germânica. Para Hans Kelsen, o Direito Positivo é dotado de um referencial de objetividade que sustenta e justifica a ordem jurídica, um limite às especulações típicas da filosofia, servindo como barreira para separar o Direito da Moral. Mais precisamente, esse parâmetro, ou referencial, de objetividade, em nossa interpretação, é a Lei, em seu sentido amplo. Em Kelsen, o Direito é uma técnica de controle social, em que a justiça é agir segundo a legalidade, num esquema daquilo que é tido como válido ou inválido pela ordem jurídica. O justo é o que diz a Lei, que é puro "dever ser".<sup>2</sup> De acordo com John Rawls, isso não basta.

A Lei e a ordem jurídica devem ser justas, no sentido de que as duas não se podem valer, nem se orientar, somente segundo um sistema de avaliação binário de válido ou inválido. Se em Kelsen, as Leis e o Direito podem, em certo ponto, ser injustos, em Rawls, isso não é admitido. Embora, ambos autores sustentem o positivismo jurídico para, cada qual à sua maneira, defenderem que as Leis e o Direito não se devem apegar a fundamentos metafísicos (religiosos, ideológicos, entre outros), Rawls inova a perspectiva de Kelsen de Lei como referencial de objetividade. Rawls diz que o justo, segundo o Direito, não é apenas

---

<sup>(2)</sup> Detalharemos mais adiante as diferenças entre o "ser" e o "dever ser", do ponto de vista ético e jurídico. Para tal, nos apoiaremos na doutrina dos jusfilósofos Miguel Reale e Hans Kelsen.

um referencial formal de objetividade (“dever ser”), o justo também é aquilo que é um referencial material de objetividade (“ser”) na implementação de uma sociedade justa. Além de ser uma discussão sobre o que é válido ou inválido segundo as Leis e a ordem jurídica, trata primordialmente dos princípios da justiça que fazem com que as Leis e a ordem jurídica também sejam justas de fato.

A contribuição de Habermas é sobre como atingir esse referencial de objetividade: a partir de deliberações coletivas, numa situação ideal de fala numa comunidade ideal de falantes, segundo sua teoria da ação comunicativa. A Lei e a ordem jurídica são referenciais de objetividade formal e de implementação de justiça social e, em Habermas, são também frutos da democratização, havendo necessidade de uma nova fonte de legitimação que concilie individual e sociedade. Na ética discursiva de Habermas, cada um dos participantes deve ser capaz de perfazer uma “assunção ideal de papéis”, ou seja, “colocar-se no lugar do outro”, para que haja maior interatividade. Há de se falar, portanto, em certa complementaridade entre as teorias de Kelsen, Rawls e Habermas, respectivamente, em termos de Lei e de ordem jurídica, como referencial de objetividade formal (o mundo do “dever ser”), como instrumento de efetivação material de justiça social (o mundo do “ser”) e de fruto de uma fonte de legitimação conciliadora entre o individual e a sociedade (por meio da “razão comunicativa”).

## I - O ‘ser’ e o ‘dever ser’

Numa interpretação livre de Miguel Reale, podemos dizer que as “normas éticas lato sensu” podem ser “normas éticas<sup>3</sup> stricto sensu” ou “normas jurídicas”. Para o autor: “as normas éticas não envolvem apenas um juízo de valor sobre os comportamentos humanos, mas culminam na escolha de uma diretriz considerada obrigatória numa comunidade”.<sup>4</sup>

A norma enuncia algo que “deve ser”, tem um juízo de valor, quer dizer, atribui-se uma qualidade a um ser. “A ligação entre o sujeito e

<sup>(3)</sup> Para fins deste texto, utilizaremos, na maior parte das vezes, ética e moral como sinônimos.

<sup>(4)</sup> REALE, Miguel. Lições preliminares de Direito, p. 33.

o predicado pode ser de duas espécies ou simplesmente indicativa ou, ao contrário, imperativa.”<sup>5</sup> A norma ética e a norma jurídica são caracterizadas pela possibilidade da sua violação. O sujeito tem liberdade para obedecer, ou não, seus ditames. Para assegurar seu cumprimento, há uma sanção. Como já dito, a norma versa sobre algo que deve ser, não algo que inevitavelmente tem que ser. Mesmo que a norma seja violada, ela continua válida e atribui responsabilidade ao transgressor.

“A imperatividade de uma norma ética, ou o seu dever ser, não exclui, por conseguinte, mas antes pressupõe a liberdade daqueles a que ela se destina. É essa correlação essencial entre o dever e a liberdade que caracteriza o mundo ético, que é o mundo do dever ser, distinto do mundo do ser, onde não há deveres a cumprir, mas previsões que têm de ser confirmadas para continuarem sendo válidas.” (Reale, 1999, p. 36)

Feita a introdução do assunto sob a doutrina de Miguel Reale, cabe-nos agora tecer comentários segundo os ensinamentos de Hans Kelsen. De acordo com Kelsen, se analisarmos do ponto de vista descritivo, tanto a regra de Direito quanto as leis da natureza (pertinentes às ciências naturais) são julgamentos hipotéticos que vinculam “uma conseqüência específica a uma condição específica”.<sup>6</sup> Contudo, existem diferenças nos objetos e nas descrições de ambas. Na ciência natural, a relação causa e efeito é nítida, como se exemplifica na Lei da Gravidade, numa realidade de primeira ordem, verificável empiricamente. Já no Direito, a descrição ocorre no sentido de a regra prescrever comportamentos abstratos. “A ciência natural descreve seu objeto – a natureza – em proposições de *ser*; a jurisprudência descreve seu objeto – o Direito – em proposições de *dever ser*.”<sup>7</sup>

Enquadrado no mundo do “dever ser”, portanto, o Direito refere-se a uma realidade de segunda ordem, que, geralmente, não pode ser verificada no plano experimental como nas ciências naturais. Como conferir exatidão e credibilidade na solução e no diagnóstico de problemas dessa realidade de segunda ordem? Na doutrina de Kelsen, a justiça (relacionada à moral) seria pouco prática e pouco objetiva com

<sup>(5)</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.

<sup>(6)</sup> KELSEN, Hans. O que é Justiça?, p. 264.

<sup>(7)</sup> Idem, *ibidem*.

relação a esses assuntos, visto que questões concernentes a justiça, para o mesmo, variam de pessoa para pessoa: "Seus juízos sobre o valor da liberdade e o da segurança, e, portanto, sua idéia de justiça, baseiam-se, por fim, em nada mais que seus sentimentos. Nenhuma verificação objetiva de seus respectivos juízos de valor é possível. E como os homens diferem muito quanto a seus sentimentos, suas idéias de justiça são muito diferentes."<sup>8</sup>

Aqui, cabe-nos fazer um adendo para expor a justificativa de Kelsen para sua Teoria Pura do Direito, "uma análise estrutural do Direito Positivo", que "trata o Direito como um sistema de normas válidas criadas por atos de seres humanos".<sup>9</sup> É uma tentativa de conferir objetividade a esses juízos de valor, de modo que tais questões possam ser respondidas de maneira científica. Não se trata de excluir por completo a justiça. Para Kelsen, "a idéia de justiça tem alguma função, é a de ser um modelo para a feitura do bom Direito e um critério para distinguir bom e mau Direito"<sup>10</sup>. Delineamos, portanto, parte da nossa empreitada, em que, segundo Kelsen, o Direito Positivo – representado na Lei, sua fonte primária – é um referencial de objetividade para dirimir as subjetividades e, eventuais arbitrariedades, em questões relativas a comportamentos. Cícero Romão Resende de Araújo define essa propriedade como uma das características do "império da Lei", num texto em que associa a teoria de Kelsen com a de Max Weber:

"(...) as características do império da Lei (...) são claramente realçadas na 'ciência pura do Direito' de Hans Kelsen e naquilo que Max Weber chama de 'dominação racional-legal'. Para ambos, o império da Lei não é apenas um ideal, mas um ideal cuja realização tornou-se possível historicamente, pelo menos nas sociedades ocidentais modernas. E tornou-se possível porque só nessas sociedades o Direito conseguiu desvincilhar-se quase que inteiramente da moral. Não há império da Lei enquanto a moralidade tutela o Direito. O diagnóstico que os levam a pensar assim é o seguinte: a moral implica em julgamentos de valor, e julgamentos de valor são subjetivos. Subjetivo em dois sentidos complementares. Primeiro, o juízo é subjetivo, evidentemente, porque

<sup>(8)</sup> Idem, ibidem, p. 293.

<sup>(9)</sup> Idem, ibidem, p. 291.

<sup>(10)</sup> Idem, ibidem, p. 292.

realizado por um sujeito ou pessoa moral. Segundo, é subjetivo enquanto oposto a um juízo objetivo ou imparcial. Weber e Kelsen pensam o sujeito moral é incapaz de fazer julgamentos objetivos ou imparciais." (Araújo, 1999, p. 1)

John Rawls esposa, por sua vez, pensamento semelhante, pois situa sua Teoria da Justiça como Eqüidade no campo do político, não metafísico. Os dois compartilham, de certa forma, uma visão de praticidade para suas teorias, já que sob o prisma da moral a aplicabilidade seria algo demasiado demorado, ou mesmo conflitante devido às divergências características da individualidade humana e da diversidade ideológica da contemporaneidade. Portanto, a Lei vem a ser, além de fonte primária do Direito Positivo, um parâmetro de objetividade, um referencial para as decisões, de modo a tentar evitar subjetivismos que resultem, por exemplo, em imposição indevida de violações de Direitos, abuso de poder e parcialidade nos julgamentos.

## **II - Kelsen e Rawls: político, não metafísico**

John Rawls elaborou uma teoria da justiça e não propriamente uma teoria do Direito. Porém, entendemos que sua teoria é eminentemente jurídica, pois, tal como a de Hans Kelsen, é ancorada também no Direito Positivo. No entanto, a teoria de Rawls tem um diferencial: vislumbra, além do "dever ser", a realidade material, o mundo ontológico. Aliás, em Rawls, todo "dever ser" tem o intento de transformar a realidade material tal como ela está, para a promoção de uma sociedade justa de fato e de Direito, buscando a implementação de liberdades iguais, igualdade eqüitativa de oportunidades e melhoria das condições daqueles que estiverem em pior situação econômica na sociedade, via tributação diferenciada e maior daqueles que conseguirem se sobressair, em prol dos primeiros.

Verificamos que tanto Rawls quanto Kelsen conferem ao Direito um referencial de objetividade, que, para eles, não seria possível obter a partir da moral. Por isso, Rawls diz que sua Teoria da Justiça como Eqüidade situa-se no campo do político, não do metafísico<sup>11</sup>. Não

---

(11) No texto "Justice as Fairness: Political, not Metafísical", de 1985, Rawls delineia melhor a Teoria da Justiça como Eqüidade como estando situada no campo do político, e não do metafísico, aprimorando os conceitos outrora expostos em "Uma Teoria da Justiça", de 1971.



pretende desvendar ou fundamentar princípios e normas com fins-últimos, muitas vezes discordantes e contraditórios entre as pessoas - o que é comum numa sociedade marcada pela pluralidade ideológica, religiosa e cultural -, mas apenas positivá-los por meio do Direito, como fruto de um consenso.

Apesar de as colocações de Rawls e Kelsen serem semelhantes no sentido de positivação do Direito para dirimir julgamentos subjetivos de valor, entendemos que este acentuou melhor o caráter de referencial de objetividade da Lei. Kelsen diz que “a mudança do significado do conceito de justiça caminha lado a lado com a tendência de retirar o problema da justiça da insegura esfera dos julgamentos subjetivos de valor e de estabelecê-lo no terreno seguro de uma ordem jurídica determinada”<sup>12</sup>. Há uma preocupação com a aplicabilidade do Direito, já que, desta forma, o Direito Positivo estabelece que uma regra geral seja aplicada em todos os casos. Assim, seria injusto se ela não fosse aplicada do mesmo modo num caso semelhante. Se houver parâmetros objetivos, não haveria injustiça - do ponto de vista de uma ‘ciência pura do Direito’, se considerarmos a justiça como legalidade:

“Justiça significa a manutenção de uma ordem positiva através de sua aplicação escrupulosa. Trata-se de justiça ‘sob o Direito’. A afirmação de que o comportamento de um indivíduo é ‘justo’ ou ‘injusto’, no sentido de ‘legal’ ou ‘ilegal’, significa que sua conduta corresponde ou não a uma norma jurídica, pressuposta como sendo válida pelo sujeito que julga por pertencer essa norma a uma ordem jurídica positiva. (...) Se a declaração de que certa conduta corresponde ou não a uma norma legal for chamada julgamento de valor, isto é, julgamento objetivo de valor, que deve ser claramente distinguido de um julgamento subjetivo pelo qual a vontade ou o sentimento do sujeito que julga é expresso. A declaração de que uma conduta específica é legal ou ilegal independe das vontades ou dos sentimentos do sujeito que julga; ela pode ser verificada de modo objetivo.” (Kelsen, 2000, p. 20-21)

Em Kelsen, o fato em si não é considerado um ato jurídico (lícito ou ilícito) pura e simplesmente pela sua facticidade, como um ser natural, cujas manifestações podem ser descritas por uma relação de

<sup>(12)</sup> KELSEN, Hans. Teoria Geral do Direito e do Estado, p. 20.

causa e efeito típica da lei da causalidade e encerrado no sistema da natureza. Esse fato só se pode ser considerado um ato jurídico, se nos remetermos o seu sentido objetivo relacionado com a significação que o mesmo possui devido ao sentido jurídico específico conferido pela Lei. Trata-se de uma interpretação segundo a norma: "A norma funciona como esquema de interpretação. Por outras palavras: o juízo que enuncia que um ato de conduta humana constitui um ato jurídico (ou antijurídico) é o resultado de uma interpretação específica, à saber, de uma interpretação normativa objetiva."<sup>13</sup> Então, a norma jurídica é um esquema de interpretação objetiva que é necessário à ciência, ou a uma consideração científica do Direito. Ou nas palavras do próprio Kelsen: "Apenas com o sentido de legalidade é que a justiça pode fazer parte de uma ciência do Direito."<sup>14</sup>

Também no sentido de dirimir subjetivismos, Rawls estreita o campo de investigação e aplicação da sua Teoria da Justiça como Equidade. Seu objeto é tão-somente a estrutura básica da sociedade: "'Estrutura básica' é um sistema interconexo de regras e práticas que definem a Constituição política, os procedimentos legais e o sistema de julgamentos, o instituto da propriedade, as Leis e as convenções que regulam o mercado e a produção econômica e trocas (comércio), e a instituição da família (no âmbito da teoria ideal)".<sup>15</sup> Não se trata de um "dever ser" totalmente desvinculado da realidade material, como a teoria de Kelsen. Há de se ressaltar, contudo, que Kelsen faz uma relação entre a validade da norma jurídica e a sua eficácia, que é considerada somente no sentido jurídico tradicional. A norma está de acordo com a ordem jurídica (válida) e surte efeitos no comportamento das pessoas num determinado território (eficácia).

Em Rawls, a questão da Lei como referencial de objetividade possui peculiaridades que escapam ao mero formalismo. Se em Kelsen, a ordem jurídica pode ser adequada a qualquer regime político (seja

(13) KELSEN, Hans. Teoria Pura do Direito, p. 4.

(14) Idem. Teoria Geral do Direito e do Estado, p. 21.

(15) Samuel FREEMAN, Introduction, in: \_\_\_\_\_, The Cambridge companion to Rawls, p. 3: "The basic structure is the interconnected system of rules and practices that define the political constitution, legal procedures and the system of trials, the institution of property, the laws and conventions which regulate markets and economic production of exchange, and the institution of the family (...)."

democracia, aristocracia, monarquia, entre outros), a teoria rawlsiana só é concebida e aplicada tendo em vista uma democracia constitucional. A concepção de justiça recebe outra delimitação com relação às demais: é política, já que deixa de lado a justificação por meio de doutrinas abrangentes, metafísicas. Seria totalmente inadequado tentar impor um fim-último diante do atual paradigma de pluralidade das sociedades contemporâneas.

Aí, outra delimitação importante. Frente a tais diferenças ideológicas, filosóficas e religiosas, há de se criar instrumentos de conciliação ou de pontos em comum entre as mesmas, de modo a se criar meios de convivência pacíficos. Afinal, "tal concepção deve permitir a convivência de uma diversidade de doutrinas e a pluralidade de divergentes, e muitas vezes incomensuráveis, concepções de bem de cada um dos membros das sociedades democráticas".<sup>16</sup> Rawls não pretende que sua Teoria da Justiça como Equidade tenha a pretensão à verdade, o que causaria problemas decorrentes principalmente da intolerância entre pessoas dotadas de doutrinas conflitantes entre si. Em vez de verdadeira, Rawls situa sua teoria no âmbito do razoável, resultante de um acordo entre pessoas livres e iguais, figuração característica das teorias contratualistas. "Do contrato social, podemos encontrar papel fundamental para a tolerância, haja vista que a busca da felicidade, otimizada pelas virtudes, na sociedade pós-industrial é um tema complexo. Torna-se praticamente impossível definir um conceito de felicidade geral e amplo que se aplique a todos, tal como era feito na Atenas de Aristóteles."<sup>17</sup> A heterogeneidade acerca de conceitos a respeito do próprio bem comum e da felicidade é muito grande, o que impede a tomada de uma conclusão unificada, a menos que haja supressão de certas liberdades de pensamento e de consciência de grupos minoritários em nome da maioria ou da ideologia hegemônica.

O mecanismo proposto por Rawls para dar sustentação à sua concepção política de justiça é o "consenso por sobreposição": "um consenso que inclui todas as doutrinas filosóficas e religiosas opostas de forma a que continuem a existir, porém, de modo que permitam adesão

<sup>(16)</sup> RAWLS, John. *Collected Papers*, p. 390. Tradução nossa.

<sup>(17)</sup> YABIKU, Roger Moko. *A Justiça Além do Discurso Político: Ensaio sobre o Neocontratualismo de John Rawls*, p. 8.

dos seus seguidores a uma sociedade democrática constitucional mais ou menos justa".<sup>18</sup>

Adiante, aliás, comentaremos o papel do "consenso por sobreposição" e sua complementaridade com a teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas, utilizando-nos, também, do esquema de validade e invalidade das normas de Kelsen. Para Rawls, a Lei (como fonte do Direito Positivo) é um referencial de objetividade de uma sociedade democrática constitucional, caracterizada pela diversidade, que se restringe à estrutura básica da sociedade e às suas instituições. Em Kelsen, tem a mesma função, porém, independentemente do regime político e da organização do Estado, sem se preocupar, como Rawls o faz, com questões estruturais da sociedade visando a justiça social. Em outras palavras:

"Se, em Kelsen, a divisão entre justiça e Direito eram extremamente rígidas, podemos ver que Rawls inaugura uma nova concepção de justiça, ainda que ancorada no Direito. Rawls inclui o diálogo, e o confronto democrático de idéias na sua teoria da justiça. Em resumo, Rawls defende que o Direito, apesar de não se dever apegar a fundamentos metafísicos (religiosos, ideológicos, entre outros), não pode ser injusto. Rawls, portanto, quebra o estigma da rigidez da ordem jurídica proposta por Kelsen, porque ao sugerir princípios da justiça como fundamentos de uma sociedade bem ordenada, praticamente impõe a construção de um novo ordenamento jurídico, que seja efetivamente justo e não apenas formal e distante da realidade cotidiana do ser humano." (Yabiku, 2004, p. 157)

## II - A norma fundamental na teoria da justiça de Rawls

Kelsen elaborou um esquema normativo em que a norma fundamental é a Constituição. Neste sistema e método de aplicação e interpretação de normas, proposto por Kelsen, o fundamento e conteúdo de validade – trazidos à tona por uma operação lógica – são deduzidos de uma outra norma tida como fundamental numa ordem jurídica. Ele não se preocupa em dotar a norma fundamental necessariamente de

---

<sup>(18)</sup> Idem, ibidem.

conteúdo material, versa tão-somente como sendo a norma que possui um poder de ser uma instituição de um fato produtor de normas, que regula a atividade de produção legislativa. A norma fundamental é o referencial de objetividade para a produção das demais Leis, cuja obediência, ou não, lhes determina a validade ou invalidade.

Não é um conteúdo que determina a validade ou invalidade de uma norma jurídica, segundo Kelsen. Antes do conteúdo ser deduzido, a norma só é produzida de acordo com uma fórmula estabelecida anteriormente pela norma fundamental. A norma fundamental é diferenciada das demais, pois possui um poder superior às demais normas. Ela é posta, porém, deriva de um Poder Constituinte que inova originariamente a ordem jurídica. Sobre o Poder Constituinte e a importância da norma fundamental é o que nos importa, para fins deste texto, discorrer. Associemos isso com a Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls.

A norma fundamental proposta por Kelsen dá fundamento e validade às demais normas, que lhes são subordinadas. Esse esquema pode ser aplicado à teoria de Rawls. A Lei de uma ordem jurídica oriunda da Teoria da Justiça como Equidade deve obedecer aos seus dois princípios da justiça, a saber:

“(a) Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável ao mais plenamente adequado esquema de liberdades básicas iguais, desde que seja compatível com o mesmo esquema das mesmas liberdades para todos; e

(b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem estar vinculadas (attached) a cargos e posições acessíveis para todos, sob condições de igualdade eqüitativa de oportunidades, e, segundo, devem primar pelo máximo benefício daqueles membros da sociedade que são os menos favorecidos (princípio da diferença).”<sup>19</sup>

<sup>19</sup> “(a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same liberties for all; and (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle).” (Rawls, 2001, II, § 13, p. 42-43, grifos nossos)

Os dois princípios da justiça de Rawls são a norma fundamental da ordem jurídica de uma sociedade democrática constitucional justa. Há prioridade do primeiro princípio sobre o segundo. O primeiro princípio abrange as liberdades e Direitos Fundamentais. O segundo dispõe sobre a distribuição dos benefícios econômicos e sociais, de modo a corrigir desigualdades aberrantes. No nosso entender, o primeiro princípio da Justiça é uma norma fundamental primária porque ele deve constar necessariamente no texto de uma Constituição. Já o segundo princípio da Justiça (e suas duas partes, obviamente) possui também força constitucional, mas não possui prioridade sobre o primeiro princípio. O segundo princípio, na nossa visão, pode ser regulamentado e implementado por normas infra-constitucionais, não sendo necessário constar explicitamente no texto da Constituição. É subsidiário ao primeiro princípio. Nas palavras de Rawls, são elementos constitucionais:

“(1) os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do governo e do processo político; os poderes do legislativo, do executivo e do judiciário; os limites da regra da maioria; e

(2) liberdades e direitos básicos iguais dos cidadãos que a maioria legislativa deve respeitar, tal como o direito de votar e de participar da política, liberdade de pensamento e de associação, liberdade de consciência, como a preservação do Estado de Direito.”<sup>20</sup>

Como vemos a teoria de Rawls já fornece o esboço institucional de uma sociedade justa: uma democracia constitucional nos moldes ocidentais, cuja Constituição prevê a organização do Estado em três poderes, limites aos eventuais abusos da maioria e o respeito aos Direitos Políticos dos cidadãos. Mas, na nossa interpretação, não são somente esses os elementos constitucionais na teoria de Rawls. O referencial de produção legislativa, diferentemente de Kelsen, não é meramente formal, na visão de Rawls. Logo no primeiro princípio da

---

<sup>(20)</sup> “(1) the fundamental principles that specify the general structure of government and the political process; the powers of the legislature, executive and judiciary; the limits of majority rule; and

(2) the equal basic rights and liberties of citizenship that legislative majority must respect, such as the right to vote and to participate in politics, freedom of thought and of association, liberty of conscience, as well as the protections of the rule of law.” (Rawls, 2000, I, § 9, p. 28, grifos nossos)

justiça, a ser consolidado como norma fundamental primária, verificamos a função essencial de se proibir desigualdades econômicas e sociais extremas. Caso seja possível resumir isso numa frase, a mais adequada seria "liberdade igual para todos".

Se considerarmos que a provisão dos "bens primários"<sup>21</sup> integra o primeiro princípio da justiça, as liberdades e os Direitos Fundamentais não são meramente declarados ou instituídos. Na teoria da Justiça como Equidade, o referencial de objetividade emanado da norma fundamental institui que as demais normas só serão constituídas e válidas se as mesmas salientarem que tais direitos, ou liberdades, sejam publicamente reconhecidos e que haja meios efetivos para concretizá-los. O objetivo é dar condições materiais para o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, se assim o indivíduo quiser. Afinal, como Rawls conceituaria os "bens primários"? Ora, os "bens primários" podem ser classificados em cinco grandes grupos:

(i) As liberdades e direitos básicos: como as liberdades de pensamento e de consciência, e todas as outras demais (§13). Esses direitos e liberdades são condições institucionais essenciais para que haja o desenvolvimento adequado e o pleno e consciente exercício dos dois poderes morais (nos casos fundamentais (§ 13.4)).

(ii) A liberdade de movimento (ir e vir) e a de livre escolha de ocupação dentre um conjunto de diversificadas oportunidades, que, por sua vez, propiciem a busca de uma variedade de objetivos, habilitando, inclusive, decisões de revê-los e reformulá-los.

(iii) Os poderes e prerrogativas de ocupar cargos e posições de autoridade e responsabilidade.

(iv) Renda e riqueza, desde que concebidas como meios polivalentes (com valor de troca), geralmente necessários para se alcançar uma ampla série de objetivos, quaisquer que sejam.

---

<sup>(21)</sup> Os bens primários são aqueles que suprem as necessidades sociais e econômicas básicas, incluindo as principais liberdades e direitos. São muito mais que uma simples "cesta básica" ou uma liberalidade do Estado. Além das liberdades e direitos básicos, inclui os bens previstos e garantidos constitucionalmente para dar ao indivíduo subsistência, independentemente de qual posição ocupa na sociedade, e inclusão social, como um sistema eficiente de educação, de saúde e de assistência social, reforçando sempre as bases sociais da auto-estima.

(v) As bases sociais do auto-respeito, compreendidas como os aspectos das instituições básicas que, normalmente, são essenciais para que os cidadãos tenham um senso vívido do seu valor, como pessoas capazes de seguir em frente com autoconfiança com relação aos seus objetivos.”<sup>22</sup>

Verificamos que o primeiro princípio institui e garante a existência e o desenvolvimento efetivo do ser humano como um ser individual e social. Caso não seja suficiente, o segundo princípio da Justiça corrige os excessos. A primeira parte do segundo princípio dispõe que, se não houver igualdade equitativa de oportunidades para acesso a cargos públicos e posições mais importantes, as instituições sociais e econômicas devem oferecer condições materiais para garanti-la. Podemos citar como exemplo as políticas de desigualdades compensatórias, como as cotas universitárias para estudantes de baixa renda familiar e a obrigatoriedade de os partidos políticos indicarem um percentual mínimo de mulheres para concorrerem nas eleições, em todos os níveis.

A segunda parte do segundo princípio, o polêmico princípio da desigualdade, permite que haja ganhos por parte dos mais favorecidos social e economicamente na sociedade, desde que estes contribuam em prol dos que estão em pior situação. Assim, a riqueza por parte de uns só se justificaria – e só seria lícita, juridicamente falando – se, “em contraprestação” da sua fartura, os mais abastados contribuíssem proporcionalmente mais que os demais membros da sociedade democrática constitucional para elevar o nível de bem-estar (provisões

---

<sup>22</sup> “(i) The basic rights and liberties: freedom of thought and liberty of conscience, the rest (§ 13). These rights and liberties are essential institutional conditions required for the adequate development and full and informed exercise of the two moral powers (in the two fundamental cases (§13.4)).

(ii) Freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities, which opportunities allow the pursuit of a variety of ends and give effect to decisions to revise and alter them.

(iii) Powers and prerogatives of offices and positions of authority and responsibility.

(iv) Income and wealth, understood as all-purpose means (having an exchanged value) generally needed to achieve a wide range of ends whatever they may be.

(v) The social bases of self-respect, understood as those aspects of basic institutions normally essential if citizens are to have a lively sense of their worth as persons and to be able to advance their ends with self-confidence.” (Rawls, 2000, II, § 17, p. 58-59)



para as necessidades sociais e econômicas básicas) das pessoas situadas na base da pirâmide social. Isso seria colocado em prática por meio de uma política que impusesse maior tributação aos mais ricos, aos que mais acumulassem capital e aos que obtivessem melhores rendimentos, ou pela prestação de serviços sociais (fundações culturais e educacionais, por exemplo) por parte desses privilegiados, por exemplo.

O referencial de objetividade (a Lei) que tem validade na norma fundamental (os princípios da Justiça), na teoria rawlsiana, não leva em conta somente o puro “dever ser”. Antes de ser pessoa de Direito, o indivíduo é um ser físico, com uma dimensão social. Previamente a qualquer coisa, há de se verificar as condições que permitam a subsistência do ser humano (alimentação, saúde e assistência social, entre outros itens) e a sua inserção na sociedade (via trabalho e educação). Isso significa resgatar a cidadania em termos materiais, inclusive, conforme explica Luiz Paulo Rouanet: “tendo em vista a grande desigualdade existente na sociedade brasileira, uma teoria da justiça que procure se adequar às condições da nossa sociedade tem de procurar uma maior igualdade de renda, sem descartar outras formas de igualdade. (...) É preciso, primeiro, resgatar a cidadania, dar a todos, como diz David Miller, uma igualdade de status, ou seja de dignidade. Para isso, é preciso, primeiro existir.”<sup>23</sup>

Em Kelsen, a ordem jurídica é puro “dever ser”, uma realidade de segunda ordem, que muitas vezes se abstrai e se distancia do plano material. Em Rawls, a ordem jurídica tem como norma fundamental dois princípios de justiça que não ignoram o mundo do “ser”, a realidade de primeira ordem. O mundo do “dever ser” de Rawls visa corrigir as injustiças sócio-econômicas encontradas nessa realidade de primeira ordem. Assim, as desigualdades que não sejam reguladas pela primeira parte do segundo princípio e pelo princípio da diferença não seriam meras contingências do acaso. Tais desigualdades seriam consideradas ilícitos jurídicos pela Constituição e pela legislação de uma sociedade justa, nos moldes rawlsianos.

Em Rawls, a Lei como referencial de objetividade não é exclusivamente formal, do mundo do “dever ser” para o mundo do “dever

<sup>23</sup> Luiz Paulo ROUANET, Justiça como equidade: uma proposta brasileira, in: Social democracia brasileira, maio/junho de 2003, n. 7, ano 2, p. 23.

ser". O Estado Social e Democrático de Direito de John Rawls não somente institui prestações positivas para que haja igualdade sócio-econômica (seja como igualdade eqüitativa de oportunidades ou como melhor distribuição dos bens básicos), mas também pune os responsáveis pela formação de desigualdades sócio-econômicas que não sejam aqueles tipos permitidos pelos princípios da justiça. Os ricos conglomerados econômicos podem existir se, e somente se, permitirem que haja igualdade eqüitativa de oportunidades para ingresso nos cargos e funções mais importantes da corporação e que parte do rendimento excedente, o lucro, reverta em prol daqueles que estão em pior situação econômica e social. Muitas práticas consideradas lícitas e normais numa das sociedades contemporâneas caracterizadas pela livre-concorrência e economia de mercado seriam ilegais na sociedade justa de Rawls. Atualmente, existem Leis como referenciais de responsabilidade fiscal, com relação às receitas e despesas do Estado. Na teoria de Rawls, a Lei como o referencial de objetividade não pararia aí. A norma fundamental (os princípios de justiça) possui diretrizes para a elaboração de Leis de responsabilidade social, ou seja, de distribuição de renda, a ser exigida e dirigida pelo Estado e cobrada dos particulares que se sobressaíram em termos econômicos.

Talvez uma melhor conjugação entre as realidades de primeira ordem e de segunda ordem sejam melhor explicadas se confrontarmos as teorias de Kelsen e de Rawls com a teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Veremos isso a seguir, no próximo passo da nossa empreitada, a etapa da deliberação para a reconstrução do ordenamento jurídico.

### **III – A etapa da deliberação em rawls e habermas**

Kelsen não se preocupou em fundamentar a etapa da deliberação para a construção de um ordenamento jurídico. Foi extremamente prático. Remeteu-a ao processo legislativo, e quando muito, à assembléia constituinte. Rawls e Habermas pensam, nesta etapa deliberativa, como colocar em prática – cada qual à sua maneira – os princípios de justiça de uma sociedade bem-organizada. Cabe-nos ressaltar que na teoria de Rawls, há duas etapas deliberativas, de acordo

com Luiz Paulo Rouanet. Na primeira, são escolhidos os princípios normativos-estruturais que nortearão o ordenamento jurídico de uma sociedade justa. As pessoas, em situação que as torne livres e iguais, estabelecidas numa instância de deliberação chamada "posição original"<sup>24</sup>, não conhecem seus cargos e posições sócio-econômicas e seus papéis na sociedade. Elas são encobertas por um "véu da ignorância", um artifício que providencia e garante a imparcialidade na escolha dos princípios da justiça.

Na segunda fase, a de aplicação dos princípios da justiça, por meio de um "consenso por sobreposição", baseado num "equilíbrio reflexivo", da teoria rawlsiana, percebe-se que pode haver complementação da teoria da ação comunicativa de Habermas. Discorramos aos poucos. Na nossa interpretação, é na segunda etapa de deliberação que há a elaboração do ordenamento jurídico, com a reformulação do Direito Positivo segundo parâmetros não somente normativos, mas também estruturais. No esquema da segunda etapa de deliberação, há um esforço de acolher as doutrinas abrangentes, em seus aspectos comuns, passando por cima das suas diferenças mais agudas, para que haja uma deliberação razoável sobre os modos de como tornar a sociedade mais justa. Por isso, Rawls diz que a concepção política de justiça, da sua teoria, está no âmbito do razoável, e não do verdadeiro.

Mais uma vez, atestamos a importância que Rawls dá à objetividade, que, para ele – cremos –, seria a aplicação do princípio da tolerância à filosofia. Em prol do consenso e da convivência pacífica, são deixadas de lado controvérsias sobre qual doutrina particular é

---

<sup>(24)</sup> "Na justiça como equidade a 'posição original' de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa 'posição original' não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos sob um 'véu de ignorância'. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais." (Rawls, 1997, I, § 3, p. 13)

verdadeira, tais como valores explicitados pelo realismo e pelo subjetivismo. Para viabilizar o “consenso por sobreposição”, é necessário, antes, atingir o “equilíbrio reflexivo”, que pode ser “restrito” ou “amplo”.<sup>25</sup> No “equilíbrio reflexivo amplo” podemos encontrar similaridades com a teoria de Habermas, pois o indivíduo está apto a interagir com os demais indivíduos, igualmente esclarecidos, numa “situação ideal de fala”, imersos todos no “mundo da vida”.

Aqui fazemos um adendo para apresentar em poucas palavras a teoria da ação comunicativa de Habermas. Não pretendemos adentrar profundamente em tão complexa teoria, o que exigiria estudos mais específicos e direcionados, mas apenas estabelecer uma conexão entre Habermas e os demais autores mencionados neste texto.

Em sua teoria da ação comunicativa, Habermas afirma que a razão comunicativa (um vetor para organizar solidariamente a sociedade) foi sufocada pela razão instrumental, caracterizada pelas relações meio-fim, típicas nas gestões das corporações capitalistas. O ético, na contemporaneidade, perdeu espaço para as “soluções técnicas”. Assim, o é também nas relações resolvidas pelo Direito Positivo. A razão comunicativa seria uma reação à intromissão excessiva dos modelos das ciências modernas (exatas e biológicas) na vida humana. Essa intrusão demasiada, que globaliza e prioriza a razão instrumental, tem justificativa no discurso “técnico-científico”, além do bem e do mal. É um projeto de domínio da natureza aplicado às relações humanas em proporções planetárias.

Nessa teoria, Habermas contrapõe a ação comunicativa à ação estratégica. Na primeira, os indivíduos devem o entendimento numa situação em que possa ser viabilizado o consenso a respeito de algo. Já na ação estratégica os participantes não têm como meta primordial o respeito e a interação com o grupo, mas a realização dos seus interesses, ou os do seu grupo, com exclusão de todos os demais. Portanto, para

---

(25) “O equilíbrio reflexivo é restrito quando o agente simplesmente chega a um acordo consigo mesmo (o que nem sempre é fácil) quanto à concepção de justiça política que lhe pareça mais razoável e que mostre mais condições de ser publicamente aceita.

Já o equilíbrio reflexivo amplo (ou pleno, caso se trate de uma sociedade democrática bem-ordenada) é alcançado quando o agente efetuou uma revisão cuidadosa das principais concepções da justiça, bem como examinou a força dos argumentos que a sustentam.” (Rouanet, 2005, p. 5)

Habermas, a importância da linguagem é como um *medium*, que permite relações entre os sujeitos (considerados isolada e coletivamente) e o mundo. Porém, esse processo interpretativo da realidade deve ser concebido sob um prisma de cooperação, o que de certa forma moldará as relações – entre os sujeitos (considerados isolada e coletivamente) e o mundo – de modo reflexivo e intersubjetivo. Habermas também defende a reconstrução do Direito Positivo. O Direito contemporâneo, para Habermas, perdeu sua dimensão ética. O procedimentalismo jurídico atual assemelha-se a uma linha de produção de uma fábrica. As deliberações para as produções legislativas, a aplicação do Direito e as próprias relações pessoais estão cada vez mais formais. O “mundo da vida” sofre cada vez mais interferência da ação instrumental.

Antes falemos sobre o mundo do “ser” e o mundo do “dever ser”, relacionando-os às teorias de Kelsen e de Rawls. Em Kelsen, o mundo do “ser” é praticamente descartado em termos de ordem jurídica. Já Rawls leva em conta o mundo do “ser” para elaborar um mundo do “dever ser” que torne o mundo do “ser” mais justo. Embora não seja tão versátil com relação à praticidade da sua teoria, como Rawls, podemos dizer que, para Habermas, a realidade de segunda ordem não é somente constituída de normas, de puro “dever ser”. Essa realidade de segunda ordem é o “mundo da vida”. O “mundo da vida” é o conjunto de sentidos estruturados gramaticalmente. É a ele que os indivíduos – desde que aptos para a vida social – recorrem para compreender, interpretar e agir sobre o mundo.

Nas relações de cooperação, na qual se exigem processos interpretativos, os sujeitos – socializados, no mínimo – fazem-no de maneira implícita. O “mundo da vida” não surge ao acaso, como um toque de magia, já é previamente constituído e interpretado. Suas fontes principais são as tradições culturais em comum. A conjugação entre a faticidade (realidade de primeira ordem) e a validade (realidade de segunda ordem) pode explicar a eficácia e – em termos, a legitimidade – de uma norma válida. Em situação de partilhamento intersubjetivo, o “mundo da vida” embasa a ação comunicativa, pois forma um sistema referencial que define, *a priori*, o objeto ao qual, porventura, possa recair qualquer possibilidade de reconhecimento. Podemos fazer uma associação do “mundo da vida” com a cultura política pública de Rawls,

na qual repousam idéias intuitivas fundamentais compartilhadas pelas pessoas. Essa intersubjetividade é de extrema importância para a reconstrução do Direito Positivo proposta por Habermas, na conciliação entre o individual e o coletivo, legitimando e conferindo maior participação democrática no processo legislativo e na aplicação das Leis:

“A teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processos de entendimento, situada num nível superior, os quais se realizam através de procedimentos democráticos ou na rede comunicacional das esferas públicas políticas. Essas comunicações destituídas de sujeito – que acontecem dentro e fora do complexo parlamentar e de suas corporações – formam arenas nas quais se pode acontecer uma formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de matérias relevantes para toda a sociedade e necessitadas de regulamentação. O fluxo comunicacional que serpeia entre a formação pública da vontade, decisões institucionalizadas e deliberações legislativas, garante a transformação do poder produzido comunicativamente, e da influência adquirida através da publicidade, em poder aplicável administrativamente por meio da legislação.”  
(Habermas, 1997, II, p. 22)

Arriscamos dizer que a intersubjetividade do agir comunicativo de Habermas na construção de uma práxis solidária seria reforçada se adotasse um esquema de deliberação semelhante ao “consenso por sobreposição” de Rawls. Ou melhor, ambas seriam complementares, já que pelo “consenso por sobreposição” – que necessariamente tem que levar em conta a compreensão lingüística por parte de todos os participantes, o que é fundamental para a integração social – a intersubjetividade almejada teria na interação forte influência do princípio da tolerância, pois consideraria a igual dignidade entre pessoas de ideologias, pensamentos e dogmas divergentes. Tal proposta não é tão distante, tendo em vista que, tanto para Habermas quanto para Rawls, os seres humanos devem ser vistos como livres e iguais, regidos por normas por eles produzidas em situação de deliberação imparcial e eqüitativa, válidas e aplicadas universalmente, no âmbito de um Estado Nacional.

Atingido esse “acordo geral de vontades”, o Direito Positivo viria reforçar aquilo que foi deliberado, tendo a Lei como referencial de

objetividade dessa deliberação, tal como nas teorias de Kelsen e de Rawls. "O Direito Positivo serve *naturalmente* à redução da complexidade social. Nós esclarecemos isso ao tratar dos processos de 'desidealização', graças aos quais as regras do Direito conseguem compensar a indeterminação cognitiva, a insegurança motivacional e a limitada força de coordenação de normas de ação moral e de normas informais de ação em geral."<sup>26</sup> O Direito Positivo, em Habermas, também tem dimensão prática. Portanto, não deve ser considerado como puro "dever ser", o que levaria a uma cisão radical demais entre Direito e moral (como propõe Kelsen), distanciando a ordem jurídica da realidade pela elaboração de Leis muitas vezes irrealis, inaplicáveis e injustas. A redução da complexidade social por meio do Direito Positivo, na teoria de Habermas, visa eliminar ou diminuir a indeterminação cognitiva por meio de uma deliberação intersubjetiva sobre a forma e a função das normas em contextos determinados. Este é o ponto em comum que encontramos, neste sentido, entre as teorias de Kelsen, Rawls e Habermas: a Lei como referencial objetivo para evitar subjetivismos e arbitrariedades.

#### IV – Conciliando Kelsen, Rawls e Habermas

À guisa de conclusões, neste texto esboçamos um breve arcabouço que pretende, de forma introdutória, associar e conciliar teorias muitas vezes tidas como díspares, como as de Kelsen, Rawls e Habermas. Pois bem. Porém, não são de todo inconciliáveis. Existem pontos de intersecção nas teorias desses autores que permitem uma melhor sistematização de uma teoria jurídica, propriamente dizendo, que tenha a Lei como parâmetro, ou referencial, de objetividade, para a reconstrução do ordenamento jurídico. Os três autores cada qual a sua maneira tratam em certas passagens das suas obras, direta ou indiretamente, a respeito do Direito Positivo. Se analisarmos os fragmentos dessas teorias visando o "entendimento" – via "consenso por sobreposição" ou "razão comunicativa" – podemos tecer comentários, de caráter introdutório, para uma interlocução mais ampla sobre o assunto.

Em termos formais, a teoria de Kelsen possui maior versatilidade e maior praticidade para a elaboração do arcabouço jurídico-

---

<sup>(26)</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia, vol. II. p. 55.

constitucional. A teoria de Rawls garante que a ordem jurídica não seja baseada meramente numa norma fundamental puramente formal, já que se alçarmos seus princípios da justiça como normas fundamentais de um ordenamento jurídico, teremos uma Constituição e uma Legislação coerentes com a realidade social e eficaz com relação à diminuição da desigualdade social e nos acessos eqüitativos às oportunidades que permitam melhoria de qualidade de vida individual. Pela razão comunicativa de Habermas, haveria certeza da participação popular na elaboração do ordenamento jurídico positivo, de modo que todos tenham, inclusive, avanços gerais com relação aos níveis educacionais e culturais, já que numa situação ideal de fala, em que se mobiliza uma comunidade ideal de falantes, todos devem priorizar o entendimento. E quanto mais complexos os assuntos relativos ao processo legislativo e na aplicação das Leis, mais esclarecido deve ser o povo, de modo a não haver exclusão. A produção e a aplicação das Leis devem ser mais pelo entendimento, que pela coerção da autoridade estatal competente, esta a principal característica do Direto Positivo.

Assim, uma Lei só pode ser considerada válida e referencial de objetividade se estiver de acordo com uma Constituição que contenha as normas fundamentais propostas por Rawls (os dois princípios da justiça). Então, todas as pessoas devem ser titulares de liberdades iguais, incluindo provisões suficientes para a provisão das necessidades básicas. Há de se prover igualdade material, pelo menos em termos de um mínimo social que garanta a subsistência e a inclusão sócio-educacional-cultural para todos, para se poder depois falar em Lei como parâmetro de objetividade. A Constituição e a Legislação são constituídas por termos técnico-jurídicos que muitas vezes não são compatíveis com o nível de entendimento da população.

Casos de furtos de bagatela, cometidos somente porque muitas pessoas não têm o que comer, que culminam em punição podem ser citados como exemplos de desconformidade da ordem jurídica com a realidade social. Um artigo de Lei que tipifica o furto e impõe uma punição tem um sentido para quem tem boa situação social, porém, tem um outro sentido, bem diferente, para quem não possui nada, ou quase nada. Ora, a justiça como legalidade, nesses termos, comete mais injustiças do que justiça propriamente dizendo. É o Direito Positivo como legitimador da ordem social tal como ela se apresenta e perpetuador das desigualdades.



Obviamente, não propomos revoluções armadas, nem que a população famélica saqueie os estabelecimentos e os mais abastados. Chamamos atenção para dizer que não se pode impor a Lei como parâmetro de objetividade puramente formal e teórica, já que as pessoas de classes sociais diferentes não teriam como chegar a um entendimento. A técnica jurídica é complicada para quem não tem formação específica na área. E muito mais complicada para quem não teve formação educacional e cultural mínima. O que dizer então para quem passa fome ou ganha um salário que lhe permite meramente subsistir?

Enquanto não houver a implementação de um mínimo social, não há sequer como se chegar às etapas deliberativas propostas por Rawls e Habermas. Não há possibilidade de aproximação entre pessoas que, além de possuírem doutrinas ideológicas, religiosas, culturais e políticas divergentes, se preocupam mais em existir, um dia após o outro, mesmo que seja de maneira predatória, sem levar em consideração a igual dignidade do outro. Isso porque a igual dignidade do outro estará só no âmbito do mundo do “dever ser”, sem quase efeitos no mundo do “ser”.

Na nossa proposta, será considerada inconstitucional não somente a Lei (em sentido amplo) que não está de acordo com os dispositivos constitucionais – no esquema de válido ou inválido de Kelsen –, mas também aquela Lei que não contribuir para a aplicação dos dois princípios da justiça de Rawls e que não seja elaborada numa “situação ideal de fala” por uma “comunidade ideal de falantes”, como preconiza Habermas. É uma crítica ao Direito Positivo, pela reconstrução do próprio Direito Positivo. A Lei tem que ser um referencial de objetividade para todos, não só para os especialistas ou para os governantes. Caso contrário, a Lei será mais um instrumento de legitimação de arbitrariedades e dos subjetivismos dos grupos das pessoas que se revezam no poder, já que a objetividade se dará dentro deste círculo, com a exclusão de todos os demais.

## Bibliografia

ARAÚJO, Cícero. Império da lei e subjetividade. **Novos estudos Cebrap**, n. 54, 1999. p. 157-168. URL: <http://www.cienciapolitica-usp.br/index.htm>. p. 1-11. Acesso em 4 de abril de 2001.

FREEMAN, Samuel. Introduction. In: \_\_\_\_\_. **The Cambridge companion to Rawls**. 1. ed. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2003. p. 1-61.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**. Entre facticidade e validade. v. 1 e v. 2. 1. ed. Traduzido por Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro (RJ): Tempo Brasileiro, 1997.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. 3. ed. Traduzido por Luiz Carlos Borges. São Paulo (SP): Martins Fontes, 2000. Traduzido do inglês.

\_\_\_\_\_. **O que é justiça?** A justiça, o direito e a política no espelho da ciência. 3. ed. Traduzido por Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teoria Pura do Direito**. 1. ed. Traduzido por João Baptista Machado. São Paulo (SP): Martins Fontes, 2003. Tradução de **Reine Rechtslehre**.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução por Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves; revisão técnica por Gildo Rios. 1. ed. 2ª reimpressão. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Collected papers**. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Justice as fairness: a restatement**. Cambridge, Massachusetts e Londres, Inglaterra: Harvard University Press, 2001.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 24.ª ed. São Paulo (SP): Saraiva, 1998.

ROUANET, Luiz Paulo. Justiça como equidade: uma proposta brasileira. **Social Democracia Brasileira**, nº 7, ano 2, maio-junho 2003, p. 17-23.

\_\_\_\_\_. A complementaridade entre Rawls e Habermas na etapa da deliberação. **Grupo de Pesquisa Ética e Justiça**. Campinas (SP): PUC-Campinas, 2005. p. 1-10. URL: <http://geocities.yahoo.com.br/eticaejustica/rawlsehabermas.pdf>. Acesso em 15 de julho de 2005.

YABIKU, Roger Moko. **A justiça além do discurso jurídico: ensaio sobre o neocontratualismo de John Rawls**. Dissertação de mestrado. Campinas (SP): Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), 2004.

Recebido em 12/07/2006

# APONTAMENTOS SOBRE A PENA EM IMMANUEL KANT

Tatiana Chiaverini\*

## RESUMO

O texto faz uma crítica pontual à teoria retributiva da pena de Kant. A intenção é mostrar como o filósofo alemão responde as seguintes questões essenciais: pode o Estado punir? Quando? Como? Quanto? Para responder tais indagações Kant recorre à sua ética deontológica, recupera o humano, dota-o de autonomia e liberdade. Contratualista, a punição kantiana restabelece o ideal de justiça e é um fim em si mesma. O homem não deve ser instrumentalizado. A lei de talião fixa, salvo algumas exceções, a quantidade e a qualidade da pena. O principal defeito da teoria consiste em não limitar o conteúdo do poder punitivo, deixando o indivíduo desprotegido frente ao Estado.

Palavras-chave: **Kant, pena, teoria retributiva.**

## ABSTRACT

*The paper makes a pontual criticism of penal retributive theory by Kant. It intends to show how the German philosopher answer to the following essential questions: can the State punish? When? How? How much? To answer to these questions Kant appeals to*

---

(\*)Pós-graduanda em Direito Penal na Escola Paulista da Magistratura  
Mestranda em Filosofia – Ética na PUC-Campinas

*deontological Ethics, recover the human being, give him autonomy and freedom. Contractualist, the Kantian punishment reestablishes the ideal of justice and is a end in itself. Man should not be instrumentalized. The Talion Law dictates, with few exceptions, the quantity and quality of punishment. The main defect of this theory consists in its failure to restrict the content and extension of the punishment power, leaving the individual defenseless, at the mercy of the State.*

**Key-words:** *Kant, punishment, retributive theory.*

## Introdução

Kant desperta para sua fenomenal produção filosófica instigado pelo empirismo cético de Hume, predecessor do utilitarismo de Bentham. Enquanto os empiristas ingleses voltavam sua atenção para os objetos do conhecimento, Kant recupera o sujeito e isso tem uma importância fundamental em sua teoria da pena, como veremos.

O pensamento dos grandes filósofos costuma ser usado e deformado pelo poder. Isso ocorreu com as teorias retributivas, utilizadas no decorrer da história por alguns regimes totalitários. O objetivo do artigo é instigar o conhecimento e o interesse dos estudiosos, já que a seara penal, com mais uma crise de segurança pública, precisa evitar erros antigos e encontrar novas soluções.<sup>1</sup>

O Estado pode punir? Quando? Como? Quanto? Essas são as questões que Kant procura responder.

A quantidade de teorias que tentam justificar a pena mostra o problema de consciência que ela gera.<sup>2</sup> É natural que o comportamento de causar um sofrimento ao outro precise ser muito bem explicado a fim de atenuar um inevitável sentimento de culpa que daí decorre.

---

<sup>(1)</sup> Segundo Claus Roxin, é a teoria da retribuição que tem, ainda hoje, o maior número de adeptos na Alemanha. (ROXIN, Claus. Problemas fundamentais de direito penal. 3. ed. Lisboa: Vega, 1998. Sentido e limites da pena estatal: p. 17).

<sup>(2)</sup> Cezar Roberto Bitencourt cita seis teorias: teorias absolutas ou retributivas, prevenção geral, prevenção especial, teorias unificadoras ou ecléticas, teoria da prevenção geral positiva limitadora e teoria da prevenção geral positiva fundamentadora. (BITENCOURT, Cezar Roberto. Manual de Direito Penal: parte geral. vol. 1. 6.ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 65-90). Contudo, ainda existem outras como a teoria negativa de Zaffaroni.

As teorias da pena têm duas raízes básicas: a retribuição e a prevenção. As teorias retributivas têm como seu principal expoente Emmanuel Kant (1724-1804), filósofo do idealismo alemão. Quase na mesma época, porém, o pensador inglês Jeremy Bentham (1748-1832) encontrava fundamentos totalmente diversos para a pena. Fundador da ética utilitarista, Bentham baseou sua teoria no consequencialismo hedonista<sup>3</sup>, buscando prevenir e intimidar, enquanto Kant, com seu imperativo categórico, ocupou-se com o dever, procurando reconstituir o ideal de Justiça.

O presente texto não pretende analisar a teoria de Bentham, embora os apontamentos críticos à teoria de Kant tenham um tom utilitarista pela própria necessidade de contraste.

### A Teoria Retributiva de Kant

A teoria da pena de Kant tem fundamento em sua ética deontológica, onde a liberdade é o agir moral, agir de acordo com o dever. Quem realiza a conduta ética não está buscando prazer, felicidade ou qualquer outro interesse. Trata-se do cumprimento do dever pelo dever. Quem não cumpre seu dever merece sua pena. Não dar a pena a quem merece é desrespeitá-lo enquanto agente racional.

A base da ética Kantiana está em seu imperativo categórico: *age segundo uma máxima tal que possas querer, ao mesmo tempo, que se torne lei universal*. Assim, como agentes racionais, estamos comprometidos com a universalização de nossas ações, de modo que

---

<sup>3</sup> Segundo Bentham o destino e o anseio do homem é ser feliz. Para atingir tal objetivo, os homens devem agir buscando o prazer e evitando a dor. A dor e o prazer são os fatores que estão sempre ligados ao certo e errado e às causas e efeitos. O pensamento de Bentham, portanto, é hedonista e consequencialista e tem seu fundamento no princípio da utilidade ou princípio da maior felicidade para o maior número, sistema que coloca a felicidade nas mãos da razão e da lei. (BENTHAM, Jeremy. *The principles of Morals and Legislation*. New York: Prometheus Books, 1988, p. 1)

"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. (...) The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law."

os outros podem nos tratar como nós os tratamos. Isso explicaria a idéia retributivista de que o infrator “deseja sua própria punição” ou a de que ele “impinjiu uma punição a si próprio”.<sup>4</sup>

Todavia, a teoria da retribuição não fundamenta a necessidade da pena, mas a pressupõe. Ainda que se entenda que a pena compensa a culpa do homem, isso não implica que o Estado deva retribuir toda e qualquer culpa com a pena. De fato, isso não ocorre sempre, pois outras conseqüências, como a reparação civil, decorrem da culpa jurídica.<sup>5</sup>

Para Kant o único fim da pena é restabelecer a justiça e isso ela consegue impondo ao culpado um mal. Nenhum outro objetivo existe além deste: o império da justiça. A teoria da retribuição não tem uma finalidade prática, mas teórica, trata-se de um ideal a ser preservado.<sup>6</sup> Aliás, essa é uma das críticas que o sistema kantiano recebe, sua abstração excessiva distante das necessidades práticas do cotidiano, principalmente quanto à pena.

A teologia cristã segue pelo mesmo caminho e considera a justiça uma ordem divina e a pena uma execução da função judicial divina. Portanto, na teoria retributiva temos a tradição filosófica do idealismo e a tradição cristã, que penetraram de inúmeras maneiras na cultura burguesa ocidental.

Segundo Kant o ser humano deve ser considerado um fim em si mesmo, jamais um meio. Assim, enquanto a coerção que impede o crime é justa, a pena posterior, se tiver qualquer fim que a transcenda, torna-se imoral, pois passa a usar o ser humano como meio, ainda que seja usada para seu próprio melhoramento. Com sua teoria dedutiva Kant pretende legitimar a pena sem mediatizar o ser humano, usando o talião para encontrar o seu limite.

---

(4) LYONS, David. *As regras morais e a ética*. Trad. Luís Alberto Peluso. Campinas: Papyrus, 1990, p. 147-148.

(5) ROXIN, Claus. *op. cit.* p. 15-47.

(6) “Mesmo que a sociedade civil com todos os seus membros decidisse dissolver-se (v.g., o povo que viva numa ilha decida separar-se e dispersar-se por todo o mundo), teria, antes, de ser executado o último assassino que estivesse no cárcere, para que cada um sofresse o que os seus atos merecessem, e para que as culpas do sangue não recaíssem sobre o povo que não haja insistido no seu castigo”. (ROXIN, Claus, *op.cit.* 16)

O crime não é uma lesão apenas à vítima, mas também à comunidade, de modo que com ele há um desequilíbrio no plano individual e no social. A reparação visa o plano individual e a retribuição o social. Portanto, a pena não é a reparação dos danos causados pelo delito, pois o crime deflagra duas idéias diferentes: reparação e retribuição.<sup>7</sup>

Nietzsche questiona como pode o fazer sofrer ser uma reparação<sup>8</sup> e os adeptos da teoria retributiva respondem que o fazer sofrer da pena não visa reparar, mas castigar.

Para Durkheim<sup>9</sup> há uma contradição nesse ato de vingar a dignidade humana da vítima, violando-a na pessoa do culpado. Segundo ele essa contradição é uma das causas da suavização das penas. A resposta a essa contradição seria considerar o ser humano um ser racional capaz de responder por seus próprios atos. Essa idéia está presente em Kant, para quem a idéia de liberdade está diretamente ligada à de autonomia.

*Ora à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos. (KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 102).*

Ainda que o Estado tenha competência para punir comportamentos realizados com culpa, a compensação da culpa não convence enquanto justificativa para a pena. A existência da liberdade da vontade não é demonstrável tendo em vista os vários modelos culturais. Não temos como saber se determinado homem em determinada situação poderia ter agido de modo diverso e uma mera suposição não justifica um intervenção tão radical na vida do indivíduo.<sup>10</sup>

<sup>(7)</sup> MESSUTI, Ana. O tempo e a pena. Trad. Tadeu Antonio Dix Silva e Maria Clara Veronesi de Toledo. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003, p. 21.

<sup>(8)</sup> NIETZSCHE, F. Genealogia della morale.

trad. F. Masini, Cles (TN), Mondadori, 71979, p.49. Apud MESSUTI, Ana. op. cit., p. 21.

<sup>(9)</sup> DURKHEIM, E., Deux lois de L'évolution pénale, L'année Sociologique, IV série, 1899-1900, p.90. Apud MESSUTI, Ana, op. cit., p. 22.

<sup>(10)</sup> ROXIN, Claus. op. cit.

Importante notar que para a teoria retributiva não há igualdade de direitos entre a comunidade de pessoas e cada um de seus membros, por isso a pena não deve ser vista como um golpe devolvido pela comunidade, mas simplesmente pena e não vingança. Essa passagem de Platão, citada por Ana Messuti, ilustra bem essa idéia:

*Com respeito a teus pais – e o mesmo diríamos a respeito de teu amo, se o tivesses – não dispunhas de uma igualdade de direitos que te permitia tratá-los da mesma forma que eles a ti; não podias pois, ainda que falassem mal de ti, falar mal deles, nem golpeá-los, ainda que te golpeassem, etc. Como então desfrutarás essa igualdade com respeito à tua pátria e suas leis? (PLATÃO, Críton o del deber, 50 d. Obras Completas, Madrid, Aguillar, 1969. Apud MESSUTI, op. cit.).*

O estado de natureza de Kant é bem semelhante ao de Hobbes, nele não há paz, mas guerra ou sua iminência. Como consequência Kant não admite o direito de resistência à opressão, assim como Hobbes, pois seu imperativo categórico só é possível no estado civil. Diante disso é possível sustentar que, ao invés de uma teoria absoluta, a teoria de Kant seria de defesa social, pois sua retribuição se torna garantia do estado civil.<sup>11</sup>

Portanto, Kant se aproxima mais do despotismo ilustrado, que pretende reformar o absolutismo através da autoridade dos déspotas (*tudo pelo o povo, tudo para o povo, mas sem o povo*) do que do direito penal liberal. Seu grande mérito, sem dúvida, foi ter levado ao extremo a noção de que o ser humano deve ser sempre considerado um fim em si mesmo e nunca um meio<sup>12</sup>. Ótima crítica ao utilitarismo e às teorias preventivas da pena.

Claus Roxin afirma que a teoria retributiva não esclarece sob quais pressupostos ou condições a culpa humana autoriza o Estado a castigar e assim não consegue proteger o cidadão do Estado. Qualquer conduta pode ser punida desde de que exista interesse político. A retribuição não oferece um critério racional limitador do poder punitivo,

<sup>(11)</sup> ZAFFARONI, E. Raúl e BATISTA, Nilo.

Direito Penal Brasileiro –I. Trad. Alejandro Alagia e Alejandro Slokar. Rio de Janeiro: Revan, 2003, 2. ed., p. 522-523.

<sup>(12)</sup> Ibidem.



concedendo de certo modo um “cheque em branco ao legislador”<sup>13</sup>; apresentando uma fragilidade teórica e um perigo prático que já foi usado em diversos regimes totalitários.

A teoria do contrato social tem papel central na teoria da pena, sendo certo que Rousseau exerceu profunda influência em Kant, que era contratualista. O contrato social substitui racionalmente a justificativa divina do Estado absolutista, dando fundamento para o Estado da era do mercantilismo. Muda o poder dominante, mas a necessidade de conformismo continua a mesma. A fé sede lugar à razão, mas a abstração é tanta que o dogma parece continuar a reinar.

Se antes os miseráveis precisavam se conformar com a desgraça terrena para garantir um lugar no paraíso celeste e evitar o inferno, agora tendo feito um contrato hipotético, ainda que desvantajoso, devem cumpri-lo por dever, sem nenhum interesse além deste: o dever cumprido. Por pior que seja a situação da pessoa ela deve estar conformada, pois a aceitou por contrato e se quebrar as regras merecerá sua pena.<sup>14</sup>Ora, que mostrem o diabo com o contrato!<sup>15</sup>

A questão pode ser sintetizada da seguinte forma: Se o contrato inicial é injusto, como a pena pelo descumprimento do contrato pode ser justa?<sup>16</sup>

A pena também evita que o ofendido se exceda ao retribuir, o que poderia gerar novo dano. Por isso na retribuição a pena deve respeitar regras quantitativas e qualitativas que garantam proporcionalidade com o crime e ser sempre aplicada pelo Estado, nunca pelo particular. Esse alerta faz Kant que escolhe o talião para garantir a proporcionalidade, embora reconheça sua inviabilidade em alguns casos, como em crimes contra a humanidade, estupro e a homossexualidade<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> “Deste modo, a teoria da retribuição fracassa perante a tarefa de estabelecer um limite, quanto ao conteúdo, ao poder punitivo do Estado. Ela não impede que se inclua no Código Penal qualquer conduta, e que, caso se verifiquem os critérios gerais de imputação, tal conduta seja efetivamente punida; concede, de certo modo, um cheque em branco ao legislador. Assim se explica também sua utilização, que perdurou sem qualquer alteração constitucional desde o absolutismo até hoje, e que revela sobre este ponto de vista não apenas uma debilidade teórica mas também um perigo prático.” (ROXIN, Claus. op. cit., p. 18)

<sup>14</sup> É o que diria um utilitarista, que não é contratualista, nem precisa do contrato social para sua teoria da pena, que merece outras críticas.

<sup>16</sup> John Rawls talvez ofereça uma saída para esse problema com sua incrível Teoria da Justiça e contrato reformulado com o véu da ignorância.

<sup>17</sup> Somente uma ética consequencialista consegue endossar com tanta maestria como fez Bentham em pleno século XVIII, a defesa do voto das mulheres ou o homossexualismo.

Kant ainda ressalva do *jus talionis* o estado de necessidade e a ocasião em que o número de cúmplices de um assassinato é muito grande. Nesse último caso ele entende que a solução deve ser a deportação e não a morte de todos, mas por um posterior decreto do superior e não por alteração da legislação.<sup>18</sup>

A lei de talião que a primeira vista pode parecer muito racional, acaba sendo inviável na maioria dos delitos. Como aplicar o “olho por olho, dente por dente” nos crimes contra a administração pública, por exemplo.

### Conclusão

A retribuição não se sustenta racionalmente, mas somente através de um “ato de fé”<sup>19</sup>, pois não há lógica em pagar-se um mal praticado com outro mal: a pena. Está presente aqui a idéia de vingança que é incompatível com o Estado de Direito.<sup>20</sup>

Em síntese, Kant responde a todas as perguntas inicialmente propostas da seguinte forma: O Estado pode punir porque precisa restabelecer o ideal de justiça e dar a cada um o seu direito, respeitando a sua vontade, humanidade, autonomia ou liberdade. O descumprimento do contrato social justifica a punição.

Resta dizer como, quanto e quando o Estado pode punir.

O “como” e o “quanto” são encontrados por Kant com o auxílio da lei de talião, feitas as exceções que acabam mais inviabilizando que aplicando a lei escolhida. Já o “quando” nos leva a pensar que para Kant todos os crimes seriam imprescritíveis.

Enfim, parece que a principal crítica à teoria retributiva de Kant acaba sendo sua excessiva abstração. Seu mérito é impedir a

<sup>(18)</sup> FELDHAUS, Charles. O lugar das regras de aplicação na filosofia prática Kantiana. *PHRÓNESIS Revista de Ética, Campinas*, V. 5, n. 2, p. 103-120, jul.-dez., 2003.

<sup>(19)</sup> “(...) a própria idéia de retribuição compensadora só pode ser plausível mediante um ato de fé. Pois, considerando-o racionalmente, não se compreende como se pode pagar um mal cometido, acrescentando-lhe um segundo mal, sofrer a pena. É claro que tal procedimento corresponde ao arreigado impulso de vingança humana, do qual surgiu historicamente a pena;” (p. 19, Roxin).

<sup>(20)</sup> Oswaldo Henrique Duek Marques, em sua obra *Fundamentos da pena*, mostra que o direito penal ainda está impregnado dos conteúdos de vingança do passado e a necessidade de uma maior racionalidade no trato da pena. (MARQUES, Oswaldo Henrique Duek. *Fundamentos da Pena*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000).

instrumentalização do ser humano. Seu maior perigo é a possibilidade de servir a regimes totalitários, com frases de efeito e idéias habituais.

### **Bibliografia**

BENTHAM, Jeremy. **The principles of Morals and Legislation**. New York: Prometheus Books, 1988

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Manual de Direito Penal: Parte Geral**. São Paulo: Saraiva, 2000.

FELDHAUS, Charles. **O lugar das regras de aplicação na filosofia prática Kantiana**. PHRÓNESIS Revista de Ética, Campinas, V. 5, n. 2, p. 103-120, jul.-dez., 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

LYONS, David. **As regras morais e a ética**. Trad. Luís Alberto Peluso. Campinas: Papirus, 1990.

MARQUES, Oswaldo Henrique Duek. **Fundamentos da Pena**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000.

MESSUTI, Ana. **O tempo como pena**. Trad. Tadeu Antonio Dix Silva e Maria Clara Veronesi de Toledo. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

MONCADA, L. Cabral de. **Filosofia do Direito e do Estado**. Coimbra: Coimbra, 1995.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença., 2. ed., 2001.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Kant**. São Paulo: Paulus, 1990.

ROXIN, Claus. **Problemas fundamentais de direito penal**. 3. ed. Lisboa: Vega, 1998. Sentido e limites da pena estatal: p. 15-47.

ZAFFARONI, Eugênio Raúl e BATISTA, Nilo. **Direito Penal Brasileiro-I**. Rio de Janeiro: Revan, 2003, 2ª.ed.

Recebido em 14/09/2006.

# A CONSTRUÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO EM HABERMAS

José Luiz ZANETTE<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o pensamento de Jürgen Habermas e a maneira como evolui e constrói uma Ética do Discurso. Habermas é um filósofo da defesa da racionalidade; entretanto, como afirma em suas obras, a forma como vê a racionalidade não transforma seu pensamento em uma espécie de atualização da filosofia do sujeito, mas, antes, em alternativa à mesma. Por isso mesmo não se pode confundir Habermas com os pressupostos da racionalidade do Iluminismo, embora defenda na sua Ética do Discurso os ganhos gerados pelo mesmo dentro de um cenário de uma eticidade concreta. A razão é simbólica e historicamente constituída e não detentora de uma linguagem universal. Dessa maneira, problematizadas as questões de explicação e compreensão na linguagem, assume que devemos aceitar a hipótese de um discurso "normal" e "não normal", mantida a necessidade kantiana de se gerar o conhecimento empírico.

**Palavras-chave:** Ética do Discurso, Moral, Construtivismo, Autoridade Epistêmica.

## ABSTRACT

*This paper presents a reflection on the thinking of Jürgen Habermas and the way he evolves and constructs a Discourse Ethics. Habermas is a philosopher which supports rationality; however,*

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia da PUC-Campinas.

as he says in his works, the way he sees rationality don't make his thought a kind of remodeling of the philosophy of subject, but rather constitutes an alternative view to it. This is why we shouldn't mix together Habermas with the postulates of rationality of the Enlightenment, even if he advocates in his Discourse Ethics the benefits generated by Enlightenment in the context of a concrete ethical posture. Reason is symbolic and historically constituted, and it is not a universal language. So, taking in account the issues of explanation and understanding of language, Habermas assumes that we should accept the hypothesis of a "normal" and "not normal" discourse, keeping the Kantian need to generate empirical knowledge.

**Key-words:** Discourse Ethics, Moral, Constructivism, Epistemic authority.

## 1- Habermas: alguns pontos da sua experiência filosófica

Habermas participou da Escola de Frankfurt e foi considerado por alguns autores como membro da segunda geração, mas, na atualidade, tem uma filosofia própria que se afasta da teoria crítica, a marca da Escola. Ele teve a influência da filosofia alemã da primeira metade do século XX, na época abalada pelas questões do acesso à racionalidade e pela dificuldade de criação de uma moral universal que criasse condições de uma vida melhor para o ser humano (ASSOUN, 1991; WIGGERSHAUS, 2002). Para a Escola, foi marcante a crítica de Georg Lukács ao bolchevismo, em 1918, na não aceitação de que os fins justificam os meios, ou de que, por mentiras, se pudesse chegar à verdade. Para ele, "o fator decisivo não era um processo revolucionário guiado pelo conhecimento e motivado pela indignação, mas um conhecimento que era prático enquanto conhecimento, em um ato da consciência, que, enquanto tal, era ação".<sup>2</sup>

Com a publicação de "A Dialética do Esclarecimento", obra escrita por Adorno e Horkheimer, reforça-se a descrença da revolução que se originaria nas forças de produção, consolidando o rompimento da teoria crítica com o destino cientificista do marxismo, trocando as

---

<sup>(2)</sup> Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 106-111

categorias marxistas de, unicamente explicativas, para críticas por essência <sup>3</sup>, valorizando-se a pesquisa empírica. Também, nesse livro, além da descrença na revolução, os autores desenvolvem uma idéia de descrença na civilização. Como Horkheimer acreditava na chance de se descobrir o egoísmo bom na medida certa <sup>4</sup>, essa também será uma questão que permanece aberta a respostas dentro do pensamento da Escola, embora a falta de um método, como problemática de fundo, seja a marca dos membros da primeira geração.<sup>5</sup>

Habermas, após estudar a filosofia pragmatista e passar pela experiência do “linguistic turn”, critica o pensamento exposto em “A Dialética do Esclarecimento” porque, para saber do irracional, como tal por ele pretendido, haveria que se saber de uma distinção clara do racional, com a requisição de uma filosofia abrangente próxima dos postulados da filosofia do sujeito, dada como impraticável na filosofia contemporânea. Quanto à resposta sobre o egoísmo bom ou mau, Habermas os põe em uma escala de interesses que, transformados em pretensões colocadas na intersubjetividade, serão, ou não, normas de conduta moral corretas com o justo resgatado pela própria condição da constituição do consenso. Porém compartilha com Horkheimer e Adorno a necessidade de esclarecimento sobre o mito (ou ideologia) das trocas justas trabalho e mercadorias.

Habermas também se afastará do pensamento de outros membros da Escola. Erich Fromm imaginou o homem no controle da sociedade, pondo o aparelho econômico a serviço da felicidade humana.<sup>6</sup> Tal requisição, para Habermas, surge como uma tarefa sobre-humana para um sujeito universal detentor de uma super-racionalização, que saiba da felicidade como premissa e antecedente ao mundo vivido. Pela sua filosofia, Habermas dá primazia ao justo sobre o bom, nem sempre coincidentes.

Embora Habermas compartilhe com Marcuse a posição de, no exame da dialética da autoridade e da razão, não se dar supremacia

<sup>3</sup> Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 10, 56-62, 65-66.

<sup>4</sup> Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 35.

Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 209 a 212.

<sup>5</sup> Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 36.

<sup>6</sup> Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p.301.

automática à autoridade, considera a idéia básica de Marcuse de se criar uma sublimação não repressiva como resistência à dominação, uma proposta significando um sistema filosófico abrangente, uma espécie de teleologia dentro da Escola e uma forma histórica de conseguir a felicidade. Discorda dessas propostas por também vê-las como próximas da filosofia do sujeito. Mais ainda, à idéia de Marcuse sobre o eventual direito de violência dos oprimidos, Habermas se opôs porque o critério para definir “oprimido” era aplicado nos ditames da subjetividade, com um retorno à consulta aos deuses próprios e, dessa maneira, sempre com o risco de se cair em uma violência de cunho autoritário.<sup>7-8</sup>

Habermas admite que foi influenciado por Apel sobre os conceitos da comunicação e quanto à abordagem sobre a ética. Apel (2000)<sup>9</sup> expõe o que considera o “paradoxo da situação problema” na abordagem da ética. Observa que, se de um lado, há a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, por outro lado, por conta dos problemas decorrentes do que chama de era da ciência e das contingências transnacionais, ela nunca esteve tão distante desse intento. Com Apel, Habermas assumirá que os conceitos trazidos pela Ética do Discurso são importantes para a tentativa de fundamentar racionalmente uma ética, mas, diferentemente dele, tem um outra abordagem sobre a questão de acesso à racionalidade e a forma de atuação da lógica da argumentação no intento de tornar plausível a construção de um mundo mais justo.

Pelo debate que realizou com a corrente do racionalismo crítico, liderada por Karl R. Popper, é possível narrar como Habermas assume o falibilismo, como reconhece a ausência de neutralidade axiológica das ciências e, a partir do pragmatismo americano, especialmente pela influência de Charles S. Peirce, como constitui uma teoria da verdade pela qual traça uma analogia entre a verdade e retidão das normas de conduta moral, no que se refere à justificabilidade.

Habermas compreende a epistemologia de Popper como um primeiro grau da autocrítica do positivismo, já que acredita que todo

---

<sup>(7)</sup> Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 540.

<sup>(8)</sup> Cf ASSOUN, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 25, 48, 68, 69.

<sup>(9)</sup> Cf APEL, no ensaio o A Priori da Comunidade de Comunicação e os Fundamentos da Ética, Op. cit. p. 407.

saber é falível. Porém não aceita a característica dessa epistemologia no que se refere ao seu mecanismo de verificabilidade, que é o da falseabilidade restrita às questões dedutivas. Popper afirma que o conhecimento humano caminha na direção da ciência, localizando problemas, e o que de fato interessa são as questões científicas. Para tanto, o parâmetro necessário do conhecimento ocorre pela forma de um convencionalismo moderado que necessariamente deve conter a condição de ser refutável, podendo ser, por isso mesmo, alterado, como o foi, por exemplo, o geocentrismo. O contraponto crítico de Habermas à epistemologia de Popper é que, existindo o convencionalismo moderado, houve o pressuposto de um consenso anterior e é por esse que foram elaboradas as premissas da teoria que se submete à falseabilidade. Ora, como todo consenso, mesmo no conhecimento científico estritamente experimental, implica um comportamento socialmente regulado, não há porque se falar de uma divisão tão rígida entre as ciências da natureza e as outras ciências nem tampouco restringir a verificabilidade ao método da dedução. Igualmente, não se pode imaginar uma ciência que seja livre de axiomas, mas, ao mesmo tempo, Habermas retorna à possibilidade de discutir questões avaliativas sobre moral.

Para Habermas, o interesse humano é o direcionador daquilo que o neopositivismo e a racionalidade científica supunham como neutralidade axiológica das ciências que requeriam o monopólio da racionalidade e objetividade científica,<sup>10</sup> e mesmo as chamadas ciências da natureza estariam submetidas à particularização do interesse. Portanto, como observado, não há com se falar de uma estrita divisão entre indução e dedução e, com as idéias de Peirce, introduz-se também a categoria da abdução. O consenso produtor do verdadeiro está a posteriori e não simplesmente como premissa.

A abordagem de Habermas, a partir da teoria da verdade de Peirce, inclui uma visão hermenêutica. Faz isso de tal forma que revisa os cânones aristotélicos para a lógica, a retórica e a dialética, problematizando a questão (pós segundo Wittgenstein) da possibilidade de algum tipo de unitarismo originado do pluralismo das comunidades

<sup>(10)</sup> Cf WIGGERSHAUS, A Escola de Frankfurt, Op. cit. p. 607.



lingüísticas. Nas idéias de Peirce já há, para a abdução, a revisão do conceito aristotélico. A abdução como “conceito central no pensamento e na lógica de Peirce, não segue os mesmos princípios da Lógica Clássica da *identidade, contradição e terceiro excluído*” e “implica, por excelência, processo”.<sup>11</sup> Conforme o dicionário Houaiss, para Aristóteles a abdução era uma modalidade de silogismo no qual a premissa maior é correta, e a menor apenas provável, de maneira que se está comprometida a veracidade irrefutável de uma conclusão, no entanto se mantém logicamente necessária.

Na terminologia de Peirce, a abdução é o primeiro momento de um processo de inferência, em que se busca formular uma hipótese geral que permita a explicação de determinados fatos empíricos. Nesse cenário, uma crença é válida se e, somente se, sob as suas condições iniciais, ela pode ser transformada em recomendações técnicas.<sup>12</sup>

Para Habermas, o processo de inferência tem raiz comportamental e deriva de interesse; por isso não se pode ficar aprisionado no sistema operacionalista de Peirce, que gera uma comunidade investigadora que sustenta a si mesma pela interação simbólica. Essa comunidade investigadora constrói linguagens técnicas e, na formulação de proposições e observações, os seus membros assumem convenções e possuem uma comunicação “apriorística”.<sup>13</sup> Habermas pensa que, para a comunicação, há um fenômeno intersubjetivo que não é monológico, e sim dialógico. Portanto a ação comunicativa é um sistema de referência que não pode ser reduzido a uma estrutura de ação instrumental, pela qual, mesmo aceitando-se a tentativa de Popper de remodelar o positivismo, ela acaba criando um processo circular inevitável. Como saída, Habermas introduz a discussão hermenêutica. Conforme Thompson, Habermas afirma que:

A inevitável circularidade na aplicação de regras é evidência de que o processo de pesquisa está incluído em um contexto no qual, ele mesmo,

---

(11) Cf MERREL, Abdução: Uma Razão sem “Lógica”? In Razão Mínima, Op. cit. p. 71-72.

(12) Cf Thompson, Critical Hermeneutics (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas), Op. Cit.p. 78, 79.

(13) Cf Thompson, Critical Hermeneutics (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas), Op. Cit. P. 79, 80.

não pode, ao final, ser explicado de uma maneira empírico-analítica, mas somente hermeneuticamente.<sup>14</sup>

Com tal restrição, no entanto, Habermas traz o valor do consenso como forma de se ter uma verdade justificada, com novos papéis às categorias de análise epistemológica, com resgate da indução, a própria opinião e a reflexão sobre a elucidação dos procedimentos com que se obtêm as teorias. De uma maneira simplista, pode-se observar que Habermas traz de Peirce, como um dos elementos da sua teoria da verdade, o conceito geral de que a "opinião que está destinada a encontrar o consenso último de todos os que investigam é o que verdade quer dizer, e o objeto representado nessa opinião é o real" (BLACKBURN, 1997; MORA, 2001).

De Freud pode-se dizer que Habermas absorve um conceito de linguagem lacunar, com origens no sentido antitético das palavras primitivas (que também representava a sua antítese), bem como as categorias dos instintos (Eros e Tânatos) e da metapsicologia (Ego, Id e Superego). Por um certo tempo, Habermas deu à psicanálise um "status" de paradigma para as ciências sociais, como uma espécie de hermenêutica profunda, com o reconhecimento de que o aspecto lacunar lingüístico dava à linguagem um caráter sistemicamente distorcido. Na hierarquia dos interesses, a psicanálise ficaria como ferramenta reflexiva, indo de encontro ao interesse humano da emancipação.

Porém, da forma como se desenvolve a Teoria da Ação Comunicativa, na intersubjetividade é impossível a reconstrução lingüística prévia dos enunciados hipotéticos antes da discussão, enquanto linguagem distorcida, sob pena de levar os debates à progressão ou à regressão infinitas. Habermas revê o papel prático da teoria freudiana, e a psicanálise fica no campo do diálogo terapêutico, sendo importante para o desfazimento de auto-enganos e o reconhecimento de coações irracionais. Antes, a condição básica no intersubjetivo é um ambiente com máxima ausência de coerção para que se prospere a possibilidade de cooperação e entendimento mútuo.

<sup>14</sup> CF Thompson, *Critical Hermeneutics (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas)*, Op. Cit. 80. Traduzido do inglês: "The inevitable circle in the application of rules is evidence of the embedding of the research process in a context which itself can no longer be explicated in an analytical-empirical manner but only hermeneutically".

Como visto, Habermas assume categorias do pragmatismo americano e da metapsicologia freudiana e de uma hermenêutica que permite ver o homem como um ser que pode construir uma ética imanente ao mundo vivido, mas podendo fazê-lo melhor. Há a dificuldade de se reconhecer uma linguagem universal pela qual ocorreria algum tipo de unitarismo na pluralidade dos jogos exercidos pelas diversas comunidades lingüísticas. Pela assunção de que todo saber é falível, Habermas não atribui autoridade prévia aos jogos de uma comunidade lingüística e, portanto, na hipótese de tentativa de superação da pluralidade, nenhum saber pode ser dado como de supremacia a priori.

Para Habermas, a estrutura do racional, no percurso da evolução humana, ocorre no conceito de linguagem pública, mediante regras, em um jogo lingüístico praticado na intersubjetividade comunicativa com a captação de potenciais de razões e desrazões, momento em que as regras se testam no desejo de entendimento mútuo. O teste da regra não consegue se realizar na escala do subjetivo pela ausência da hipótese do entendimento mútuo, dando-se à linguagem privada um "status" de acesso privado e restrito. Em Habermas, a relação da linguagem pública e privada ocorre na condição buscada de justa imparcialidade, quando da ocorrência das hipóteses discursivas originadas nos interesses. Dessa forma, a linguagem passível do exercício da racionalidade está colocada na interação social e, portanto, liga-se à forma de seus usos práticos e quotidianos, derivando uma pragmática formal.

Pela influência de Max Weber, Habermas aceita que, no processo de racionalização social, o racional é um caminho cultural da distinção do sacro para o profano. Porém Habermas ressalta que, embora não se possa aceitar as absolutizações oriundas das arqui-escrituras, essas são, também, um ponto de partida para o caminho racional. Dessa forma, critica a postura de se tentar, a um só golpe, pelo que chama de "anarquismos imemoriais", anular as influências mitológicas. Habermas também se afasta de éticas de amparo nas tradições, como, por exemplo, a problematizada por MacIntyre, por não estarem suficientemente dispostas a colocar em discussão, sob a tutela de consensos ou dissensos hipotéticos, a partir da razão comunicativa, certas asserções previamente constituídas.

Habermas, pelos consensos adquiridos por aceitabilidade racional, fala que devemos estar predispostos à prática de uma moral

pós-convencional e de uma justiça pós-tradicional, ambas resgatadas em hipóteses discursivas nas estruturas de ação comunicacional e, embora sejam hipóteses originadas do mundo convencional e tradicional, não são obrigatórias “a priori” nem tampouco contêm verdade ou justiça previamente constituídas em seus enunciados, são somente pretensões de verdade ou validade.

Habermas, com tal filosofia, se afasta da ética deontológica kantiana pela qual os homens, enquanto indivíduos, teriam que estabelecer “a priori” e de forma eficaz os seus imperativos categóricos para agirem no mundo no vivido (empírico). Na pragmática formal de Habermas, imperativos categóricos, se problematizados, só podem ser constituídos “a posteriori” e na intersubjetividade de uma cooperação e entendimento mútuo. Todavia a ética do discurso mantém um sentido deontológico combinando-o com a teoria hegeliana.

A ética do discurso serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento com o objetivo de interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico, sem incorrer no risco de uma dissolução histórica da moralidade nos costumes..Tal como Hegel, mas à luz de um espírito kantiano, ela insiste na relação interna existente entre justiça e solidariedade.<sup>15</sup>

Também difere do utilitarismo. Habermas trabalha com uma pragmática formal, com os potenciais de razão e desrazão embutidos na comunicação e, a par da demanda pelo racional como o utilitarismo, o seu conceito é de uma razão discursiva. Assim se manifesta Rouanet:

A razão discursiva não é uma razão individualista, burguesa, e sim uma racionalidade não individualista, intersubjetiva. Além disso, não pode ser considerada a projeção de um utilitarismo de classe, porque não é uma concepção utilitarista. Os interesses existem, mas são processados numa moldura comunicativa que não supõe o choque competitivo de interesses monádicos, mas sua harmonização num processo de entendimento mútuo.(ROUANET, 1989, p 63).

## **2- A Consolidação de uma filosofia própria**

Não se pretende considerar a existência de uma divisão rígida na evolução do pensamento de Habermas, mas, por

---

CF Comentários à Ética do Discurso, Op. Cit. p. 101.

seus comentadores, e para efeitos didáticos, pode-se falar do período anterior e posterior à divulgação, em 1965, do ensaio “Conhecimento e Interesse”, e das publicações da Teoria da Ação Comunicativa e de Verdade e Justificação.

A partir dos estudos de Habermas (HABERMAS, 2001, p 129 a 147) e de seus comentadores, é possível montar o seguinte quadro do pensamento exposto nas relações interesses, conhecimento e ciências.

<b>Interesses constitutivos do conhecimento</b>	<b>As diferentes ciências</b>	<b>Formas de ação social</b>
(1) Égide do interesse pela matriz técnica dos processos objetivados. Preocupação com o controle e com a sobrevivência. Tese “ <i>próxima do pragmatismo de Dewey e de Peirce</i> ”. Interesse técnico.	Ciências empírico-analíticas.	Regula as ciências no sentido de que a significação dos enunciados possíveis reside em sua explorabilidade técnica. Trabalho. Realidade apreendida nos processos objetivados.
(2) <u>Prático</u> : procurando mútua compreensão dentro de uma tradição comum. Interesse pela manutenção e ampliação da inter-subjetividade de uma compreensão mútua possível orientando a ação.	Ciências histórico-hermenêuticas.	A significação das proposições produzidas nesse domínio não procede da previsão possível e da explorabilidade técnica, mas da compreensão do sentido. Liga-se à interação social
(3) <u>Pela emancipação</u> . Pela autonomia e pela independência sem a ontologia que o dissimulava em realidade já pronta. A auto-reflexão. O interesse pela destruição de relações de dependência cuja ação é objetiva, mas que são, em princípio, modificáveis.	Ciências de orientação ou socialmente críticas.	Comunicação através da situação ideal de fala.  Discernir, sob as regularidades observáveis das ciências sociais empíricas, formas de relações de dependência ideologicamente fixas, reificações que só podem ser transformadas criticamente.

(KEARNEY, 1987, p 227; WIGGERSHAUS, 2002, p 611; RICOEUR, 1990, p 125; HABERMAS, 2001).

Com tais assunções, se permite realizar um novo enquadramento categorial do que Max Weber chamou de “racionalização”, mediante uma distinção, a separação fundamental de trabalho e interação.

Consolidada na década de 1980, a teoria da ação comunicativa confirma um modo de verdadeiro e retidão normativa justificados por consenso. Esse ocorre na escala de um agir comunicativo cujas pretensões hipotéticas dependem de uma teoria da argumentação que se torna basilar, já que cabe a ela a tarefa de reconstruir as pressuposições e as condições pragmáticas formais do comportamento explicitamente racional.<sup>16</sup> Dessa maneira, contribui ao seguimento do processo de racionalização social com a idéia de um mundo real, com descrições necessariamente similares, bem como de um mundo fenomenológico. Com a discussão argumentativa racional são abrigados também os desacordos que não possam ser ajustados por uso estratégico de poder ou emprego direto.

Habermas faz um quadro resumo da posição da teoria da argumentação em relação ao aspecto comunicacional.<sup>17</sup>

<b>Formas de argumentação.</b>	<b>Objeto da argumentação. Manifestações ou emissões problemáticas.</b>	<b>Objeto da argumentação. Pretensões de validade controvertidas.</b>
Discurso teórico.	Cognitivo-instrumentais.	Verdade das proposições; eficácia das ações teleológicas.
Discurso prático.	Prático-morais.	Retidão das normas de ação.
Crítica estética.	Avaliativas.	Adequação dos padrões de valor.
Crítica terapêutica.	Expressivas.	Veracidade das manifestações ou emissões expressivas.
Discurso explicativo.	-	Inteligibilidade ou correção construtiva dos produtos simbólicos.

<sup>(16)</sup> Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 9, 10, 11,16,26.

<sup>(17)</sup> Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 43-44.

Pensar na teoria da argumentação implica constituir uma lógica que aja sobre um saber falível, na qual os argumentos são os meios com cuja ajuda se pode obter um reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade. Essa é esboçada pelo proponente, de início, de forma hipotética, mas, pelos argumentos, é uma opinião que pode se tornar uma saber.<sup>18</sup> Em complemento, surgem as questões a serem analisadas, tais como “a concordância de um auditório universal” ou a “obtenção de um acordo racionalmente motivado” ou, ainda, “desempenho discursivo de uma pretensão de validade”. Em coerência com a sua teoria da verdade, para Habermas, na discussão de todas essas questões, não é possível separar os planos analíticos do “cânon” aristotélico, pois “a retórica se ocupa da argumentação como processo. A dialética, dos procedimentos pragmáticos da argumentação e a lógica dos produtos da argumentação”. Dessa maneira, refletindo sobre mecanismos da filosofia da linguagem, afirma que “a descrição, em termos de semântica formal, das orações empregadas nos argumentos é, sem dúvida, uma condição necessária, mas não suficiente”.<sup>19</sup>

• Habermas exemplifica que não é possível se ater somente a um desses planos de abstração e que, embora instrutiva, a tentativa de distinguir limpidamente a argumentação “efetiva” da “válida” se vê envolvida em contradições. Nesse caso, seria difícil para o teórico discutir as razões e há uma tentativa de se discutir somente a lógica da argumentação a partir do desenvolvimento dos processos de comunicação.<sup>20</sup>

Habermas acredita que a resistência vã a “qualquer” critério apriorístico da racionalidade resulta ficar no plano de abstração que a retórica representa e significa abdicar da perspectiva de reconstruções de nexos internos de validade, o que implica pagar um tributo ao relativismo. Segundo ele, precisamos de um critério (que é a racionalidade comunicativa) que permita uma relação interna entre “seus” padrões e os “nossos”, entre o que é válido para “eles” e o que é válido

<sup>(18)</sup> Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 47.

<sup>(19)</sup> Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. p. 48.

<sup>(20)</sup> Cf HABERMAS, Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Op. cit. P. 53.

para “nós”. Sempre teremos variações nas formas de argumentação quanto a pretensões universais de validade e, para um detalhamento de tais sistemas, não é obrigatório recorrer a deduções transcendentais. Basta um procedimento confiável para a comprovação das correspondentes hipóteses reconstrutivas, abertas à aprendizagem.

Quando fala de um saber de fundo, falível, porém origem das pretensões de validade propostas a partir de um mundo vivido (local de uma eticidade concreta), há que se imaginar um discurso que possa “desfazer o feitiço do pensamento mítico, sem pôr a perder a luz dos potenciais semânticos conservados no mito” <sup>21</sup>.

A mudança que Habermas fará no conceito de verdade, a partir da publicação de “Verdade e Justificação” (HABERMAS, (b), 2004), complementa, mas não anula a teoria da argumentação como base da teoria da ação comunicativa. Sobre a mudança, assim se manifesta Habermas:

Até há pouco tempo, eu procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade. (HABERMAS, 2004, p 60).

Esclarece que, em um discurso, os participantes podem aceitar como verdadeira uma proposição controversa se houver uma aceitabilidade racional dela, ou seja, desde que tenham, em condições quase ideais, esgotado os argumentos disponíveis a favor e contra a proposição. Habermas, mesmo reformulando o nexos entre verdade e justificação, continua por considerar a existência de analogia entre verdade e correção normativa de normas morais.

### 3-A Construção da Ética do Discurso.

De uma forma geral, pode-se dizer que Habermas defende a primazia do justo sobre o bom e, por ser um justo que se submete a

---

<sup>21</sup> Cf HABERMAS, O Discurso Filosófico da Modernidade . Op. cit. P. 186.



argumentações morais, as questões éticas não podem ser excluídas da discussão racional. As argumentações morais, segundo Habermas, intentam uma moral pós-convencional e uma justiça pós-tradicional, mas as discussões éticas estão sempre inseridas no contexto da tradição de uma forma de vida anteriormente aceita e constitutiva da identidade. Como as hipóteses argumentativas morais derivam do mundo cotidiano e, portanto, também dessa eticidade concreta, embora haja um limite entre a ética e a argumentação moral, “os juízos morais diferenciam-se dos éticos apenas em função do seu grau de dependência em relação ao contexto”.<sup>22</sup>

Habermas, dentro da *Ética do Discurso*, distingue-se de Apel. Este pretende uma fundamentação última da pragmática transcendental, que, para Habermas, é um retorno perigoso ao momento anterior, ou seja, aquele da transformação do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, pronunciada pelo próprio Apel. Por isso, na sua ética do discurso, Habermas não aceita o “a priori da comunicação”. Habermas pensa que a ética do discurso, como propõe, já pressupõe que a escolha de normas pode ser fundamentada. Parte da hipótese de que uma norma só pode pretender validade quando todos os que forem abrangidos por ela, dentro de um discurso prático, pudessem chegar a um acordo quanto à validade dessa norma<sup>23</sup>, ou do fato que merece reconhecimento.

Importa, pois, refletir sobre a probabilidade do consenso no qual ocorra o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade postas nos atos de fala. Para Habermas, “compreender um ato de fala significa conhecer as condições para o sucesso ilocucionário ou perlocucionário que um falante pode atingir com ele”<sup>24</sup>, ou seja, tanto pelo enunciado formulado sobre a situação em que se encontra o agente, num específico contexto de fala, como pelo enunciado que provoca determinada reação de alguém. Há uma autoridade epistêmica localizada na práxis da justificação de uma comunidade lingüística, sabendo-se que não há espaço para a dúvida sobre a existência de um mundo independente das nossas descrições, no qual a linguagem e a realidade se interpenetram de forma indissolúvel para nós.<sup>25</sup>

(22) Cf HABERMAS, *Comentários à Ética do Discurso*, Op. cit. p. 211,212.

(23) Cf HABERMAS, *A Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Op. Cit. p. 86,119.

(24) Cf HABERMAS, *Verdade e Justificação*. Op. Cit. p. 132.

(25) Cf HABERMAS, *Verdade e Justificação*. Op. Cit. p. 240, 241, 242.

E Habermas considera um absurdo duvidar da acessibilidade ao mundo. No horizonte do mundo aberto pela linguagem (da qual não podemos sair), há um pano de fundo de convicções partilhadas intersubjetivamente e praticamente comprovadas, pois não podemos usar a linguagem sem agir. Ora, se o saber é falível e se os jogos de linguagem e as práticas estão entrelaçadas, levantar uma pretensão de validade incondicional, além do justificado, não é uma questão epistemológica.<sup>26</sup> Seria um retorno a um mundo subjetivo, privado, fora do espaço público da intersubjetividade partilhada.

Mas remanesce o problema de como captar uma explicação plausível para uma justificação bem sucedida que seja uma verdade independente do contexto. Habermas acredita que, quando agimos para o discurso, o ter por verdadeiro e a certeza das ações mudam e, como enunciados hipotéticos, geram a suspensão da validade durante o discurso e ficam no nível da argumentação.

A argumentação tem a forma de um concurso que visa aos melhores argumentos a favor ou contra pretensões de validade controversas e serve à busca cooperativa da verdade. (HABERMAS, 2004 (b), p 250).

Habermas lembra que não podemos esquecer que somos falíveis, porém não extremamos o nosso falibilismo na nossa práxis cotidiana e tomamos decisões com base em informações incompletas, senão não atravessaríamos uma ponte, não usaríamos um elevador nem viajaríamos em um avião. Se por um lado, no mundo prático, as verdades escoram as certezas de ação, no discurso elas são o ponto de referência para pretensões de verdade, traduzidas como hipóteses. Dessa maneira, em um mundo vivido em prática quotidiana, com linguagem e realidade se interpenetrando, sabemos do falibilismo, mas vivemos com ele, mesmo porque, ao contrário, seria requerer um consenso último ou uma linguagem definitiva. Temos, portanto, uma limitação para a práxis que pretenda ultrapassar o contexto da justificação a cada vez apresentado. O consenso é obtido nas condições contextuais; mas há a questão temporal.

Quanto às pressuposições da argumentação - a inclusão geral, a participação com direitos iguais para todos, a ausência de repressão e

<sup>(26)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação. Op. Cit. p. 244, 245.

a orientação pelo entendimento mútuo – no presente podemos pelo menos imaginar um cumprimento aproximativo ideal. Isso não se aplica à antecipação do futuro, de um pôr-a-prova futuro. (HABERMAS, 2004 (b), p 255).

Dessa maneira, Habermas aceita que, seja qual for a motivação racional, há que se ter em conta a limitação etnocêntrica e falibilista do acordo. A limitação básica introduzida é o tempo e, como explica, é do tipo ontológico, já que é nesse que os discursos reais ocorrem. E não há como garantir que os enunciados de hoje, racionalmente aceitáveis e justificados em condições aproximativamente ideais, estejam firmes no futuro contra tentativas de refutação. “Por outro lado, esse mesmo provincianismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como uma prova suficiente de verdade”.<sup>27</sup> Há uma suposição de que, no futuro, não surgirão novos argumentos ou evidências que liquidem nossas pretensões de validade.

Aclarando esses conceitos (HABERMAS, 2004, p 67), afirma que não é possível nem tampouco necessário “limpar os conhecimentos humanos de elementos subjetivos e das mediações intersubjetivas, ou seja, dos interesses práticos e dos matizes da linguagem”. Segue que a validação de uma pretensão de verdade conduz à aceitabilidade racional, não à verdade, e podemos nos sentir autorizados, e supostamente o somos de fato, a aceitar uma proposição controversa como verdadeira, caso tenham sido esgotadas as razões disponíveis a favor e contra, isso em condições quase ideais.<sup>28</sup>

Ao invés de um transcendental da argumentação, Habermas objetivou falar em transcendência ao contexto (já que os enunciados se interagem), que ocorre mais pela necessidade prático-humana da certeza (a orientação para a verdade incondicional), constatada como falível no discurso prático, mas resgatável em novas traduções que norteiam orientações para ação. Essa práxis humana nos autoriza a falar em verdade justificada no presente, mas não nos assegura, no futuro, que a problematização seja reaberta e resista a novas refutações.

Para as pretensões de validade moral, não se pode falar, preliminarmente, da transcendência da justificação que as pretensões

<sup>(27)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação. Op. Cit. p. 255.

<sup>(28)</sup> Cf HABERMAS, A Ética da Discussão e a Questão da Verdade. Op. cit. p. 61.

de validade obtêm da suposição de um único mundo objetivo, fundada no uso comunicativo da linguagem, isso porque, constituídas no mundo social e não no real, são mais suscetíveis às interações humanas. No entanto, afirma Habermas que “o tratamento discursivo é, porém, análogo à verdade, na medida em que os envolvidos se orientam no discurso prático buscando uma única resposta correta – exigida, permitida ou proibida”.<sup>29</sup>

Diz Habermas que o mundo social, por ser histórico, difere do mundo objetivo e, nas idealizações das condições de justificação das pretensões de validade, não é possível, tampouco, uma invalidação das prováveis objeções futuras. A justificação de pretensões de validade moral só pode ser compreendida “no sentido crítico de uma reserva aproximativa, isto é, de uma reserva em relação ao estado atualmente atingido de descentração da comunidade de justificação”.<sup>30</sup>

Dessa forma, Habermas, a exemplo da verdade e justificação, dá uma característica contingente à correção de normas morais. Complementa que resgatar discursivamente uma pretensão de verdade significa que condições de verdade, enquanto condições de assertibilidade, estão cumpridas. No caso da validade normativa, falamos que ela merece reconhecimento e, como tal, contribui para o preenchimento das condições de validade. O merecer reconhecimento vai implicar uma característica construtiva.

A aceitabilidade racional apenas indica a verdade de um enunciado, ao passo que, no caso da validade das normas morais, ela dá uma contribuição construtiva (HABERMAS, 2004 (b), p 259).

Com tal revisão ou complemento, importa realizar uma reflexão sobre se a ética do discurso em Habermas mantém o que chamou de sentidos deontológico, cognitivo e processual. Com a aceitabilidade racional como contribuição construtiva para a validade de uma norma moral fica reforçado o sentido cognitivista, porém sem a sugestão de assunção de toda a rigidez conceitual da psicologia cognitivista do desenvolvimento, a partir das teorias de Piaget e Lawrence Kohlberg, na busca de um único “ponto de vista moral”. Ficamos sujeitos à variabilidade histórica do próprio contexto de ação.

As normas universais só podem definir as ações futuras na medida em que circunstâncias típicas, que provavelmente ocorrerão,

<sup>(29)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.259.

<sup>(30)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.259

podem ser antecipadas – o que, em outras palavras, é algo em princípio incompleto (HABERMAS, 2004 (b), p 277).

Não podemos falar, portanto, em normas universais, e sim em um construtivismo moral com a aceitabilidade racional a provocar o merecimento de reconhecimento. Porém não há relativismo contextual porque, ao sentido cognitivo, se interpenetra o sentido deontológico. O predicado correto não “esgota seu sentido na aceitabilidade idealmente justificada” porque, mesmo dispensado um mundo objetivo, transcendendo a toda justificação, há a idéia regulativa de um sistema de normais morais ordenadas e a orientação para a busca da validade incondicional para as pretensões morais. Afirma Habermas, que nesse projeto de um único mundo moral, enraizado nos pressupostos de comunicação por discursos racionais, com um moderno pluralismo de visões de mundo, “a idéia de justiça se sublimou como conceito de imparcialidade próprio a um acordo alcançado pelo discurso”.<sup>31</sup> O justo se separa e mantém a sua primazia sobre o bom, todavia não compõe premissa no instante que não é definível “a priori”, mas se faz na prática do mundo e no reconhecimento do outro.

Não é a contingência cega das circunstâncias decepcionantes que assinala o fracasso dos juízos e normas morais, mas antes a dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e indignação dos adversários que esposam orientações de valor diferentes. Esse fracasso exige uma série de processos de aprendizagem pelos quais as partes conflitantes chegam a descentralizar suas perspectivas egocêntricas e etnocêntricas de tal modo que possam incluir-se reciprocamente uma à outra na construção conjunta de um mundo mais amplo de relações interpessoais legítimas. (HABERMAS, 2004, p 66 e 67).

Manifesto o sentido deontológico e o cognitivo pelo construtivismo moral, resta investigar, no papel reformulado, o sentido processual. Claro que esses sentidos, como abordados por Habermas, acabam por se interpenetrarem.

No processo discursivo, a suspensão (que nunca se realiza por completo, mantendo raízes no “status” anterior) das certezas provoca os enunciados hipotéticos postos à prova argumentativa. Realizar esse

---

<sup>(31)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.280.

processo requer uma descentração expandida da comunidade de justificação cada vez dada, que implica se afastar o mais possível do campo de visão do mundo objetivo. Torna-se uma grande tarefa ultrapassar e vencer a resistência do espírito objetivo mediante processos de aprendizagem moral, de forma tal que se permita a resolução de conflitos de forma consensual, sabedores que somos de que não podemos dar a nenhuma validação a capacidade de saber infalível. Mas, como relata Habermas, a falibilidade não anula a ação da razão no suposto da aceitabilidade racional e é compatível com o caráter definitivo do acordo, no qual se supõe, de maneira exata ou não, que ele tenha sido realizado em condições de justificação suficientemente ideais.<sup>32</sup>

Habermas cita Mead sobre uma ampliação progressiva de uma troca reversível de perspectivas e Piaget sobre uma descentração progressiva. Segundo essas concepções construtivistas, afirma que “pode-se explicar a incondicionalidade das pretensões morais de validade pela universalidade de um âmbito de validade a ser criado”, que mantenha a inclusão atinente às reivindicações de todas as pessoas, reivindicações essas que poderiam ser aceitas por boas razões por cada uma das partes envolvidas. Dessa maneira, ele mantém o sentido processual em sua ética, embora não mais explicitado como mecanismos de desenvolvimento da consciência moral, mas assumindo que, quando a justiça se retira de seus contextos concretos para as modalidades de uma formação de juízo inclusiva e imparcial, ela toma uma forma procedural<sup>33</sup>. A imparcialidade ganha a função de explicitar uma idéia cada vez mais abstrata que redundava em que “no fim o que é justo se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial do juízo”. E a justiça que trata igualmente do interesse de todos, não se situa no começo, mas no final.<sup>34</sup>

Pode-se afirmar que, quanto mais nos afastamos do momento axiológico, mais a idéia de justiça aproxima-se da de fundamentação, e também que quanto mais o conceito “natural” de justiça se dissolve, mais a justiça se purifica como conceito procedural. Portanto o reconhecimento do igual para todos só pode ser satisfeito com auxílio de um processo que desemboca em uma justiça pós-tradicional que ultrapasse as fronteiras sociais e históricas da pertença e no qual não se perca o sentido cognitivo. Habermas acredita que temos que

<sup>(32)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p.289, 291, 292.

<sup>(33)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p. 294, 295.

<sup>(34)</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. p. 296.

compreender as questões morais como questões epistêmicas, mesmo quando o estoque de convicções fundamentadas, do qual dispõe o mundo, está esgotado.<sup>35</sup>

Entrelaçados os seus sentidos, cabe à ética do discurso mostrar que um pode ver o que o outro vê nas questões morais e com um privilégio máximo de liberdade, cuja autonomia não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Assim vendo a liberdade, afirma Habermas que “uma pessoa só pode ser livre se todos os demais o forem igualmente” (HABERMAS, 2004, p 13).

## Conclusão

Mesmo tendo realizado o que chama de complemento, em sua teoria da verdade e da correção das normas morais, isso a partir de “Verdade e Justificação”, Habermas não excluiu da sua Ética do Discurso o afastamento que fez das éticas que presumem o justo aprioristicamente constituído nos enunciados hipotéticos criados em discursos reais. Mantém o conceito de uma eticidade concreta já existente como um saber constituído no compartilhamento de um “pano de fundo” do mundo vivido, do qual originam-se questões práticas que se apresentam como agir comunicativo. Habermas explicita esses enunciados, postos à prova argumentativa, em relação a outras questões racionais humanas, porém todas inseridas no mundo prático pela mediação da linguagem.

Habermas vê a razão como encarnada simbolicamente no mundo vivido e ela se faz na reflexão sobre o verdadeiro e o justo, sendo estes dependentes da condição na qual ocorre a sua manifestação racional, para a possível extração da aceitabilidade racional da justificação e do reconhecimento da correção de uma norma moral.

O verdadeiro liga-se à orientação incondicional para a verdade e, pela aceitabilidade racional constituída em uma condição de justificação quase ideal, é remetido a um mundo prático, não havendo a garantia de que não possa, no futuro, vir a ser alterado. A retidão das normas de conduta moral, por sua vez, liga-se à orientação para um mundo regido por normas justas vinculadas à solidariedade. Na condição da constituição da sua justificação quase ideal, com a aceitabilidade racional que gera o merecimento do reconhecimento, os participantes dependem de um grau de descentração em relação a uma comunidade

<sup>35</sup> Cf HABERMAS, Verdade e Justificação . Op. cit. P. 306.

lingüística. É um justo “a posteriori”, se não intemporal, mas fundado na condição da imparcialidade e do construtivismo moral.

## Bibliografia

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia II** – O a priori da comunidade de comunicação. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 491p.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Editora Ática, 1991. 104p.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Tradução de Desidério Murcho e outros sob a coordenação de Desidério Murcho (Sociedade Portuguesa de Filosofia). Consultoria da edição brasileira de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

ECO, Umberto. **Kant e o Ornitorrinco**. Tradução de Ana Thereza B. Vieira. Rio de Janeiro: Record, 1998. 431p.

FREUD, Sigmund. Ensaio: A significação Antitética das Palavras Primitivas. In: ———. **Obras Completas de Sigmund Freud**. Volume XI. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1969a. p.141-146.

—————. **Obras Completas de Sigmund Freud**. Volume I. Extratos dos documentos dirigidos. Rio de Janeiro. 1969b.

HABERMAS, Jürgen. Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro / entrevista por Bárbara Freitag. In: Jürgen Habermas: 60 anos, **Revista Tempo Brasileiro**, 1.ed. n.º 98 – julho – setembro de 1989. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Editora, 1989.

—————. **Comentários à Ética do Discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, Ano não indicado. 219p.

—————. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1999. 179p.

—————. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Doze Lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. 1.ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2000a. 540p.

—————. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001. 147p.



\_\_\_\_\_. **Teoría de la Acción Comunicativa I** - Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 3.ed. Madrid: Taurus, 2001b. 517p.

\_\_\_\_\_. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. Tradução de Lúcia Aragão. 1.ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 2002. 106p.

\_\_\_\_\_. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003. 235p.

\_\_\_\_\_. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004a. 69p.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004b. 330p.

KEARNEY, Richard. **Modern Movements in European Philosophy**. Reprinted. Manchester: Manchester University Press., 1987. 332p.

MERREL, Floyd. Abdução: Uma Razão sem "Lógica"? *In Razão Mínima*. Organizado por Luiz Paulo Rouanet e Waldomiro J. Silva Filho. 2004.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves e outros. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PELUSO, Luis Alberto. **A filosofia de Karl Popper**. Campinas: Papirus-Puccamp, 1995. 216p.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. 172p.

ROUANET, Sérgio Paulo. Ética Iluminista e Ética Discursiva. In: Jürgen Habermas: 60 anos, **Revista Tempo Brasileiro**. n.º 98 – julho – setembro de 1989 – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Editora, 1989.

THOMPSON, John B. **Critical Hermeneutics** (A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas). Cambridge . Cambridge University Press., 1995.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002. 741p.

Recebido em 13/10/2006.

# O PROJETO MODERNO E A CRISE DA RAZÃO: QUE JUSTIÇA?

Wilson Levy<sup>1</sup>  
PUC-Campinas

## RESUMO

A proposta do presente texto é apresentar uma reflexão interdisciplinar sobre a crise do projeto filosófico da modernidade. Assenta seus fundamentos em referenciais da chamada pós-modernidade, como, por exemplo, Gilles Lipovetsky e Boaventura de Sousa Santos, e na crítica de autores como Sérgio Paulo Rouanet e Max Horkheimer. O objetivo é discutir de que forma a crise da razão, inserida na crise da modernidade, compreende uma influência à crise da Justiça. A metodologia consistirá na análise de textos e fragmentos dos referidos autores. Espera-se, como resultado, apontar os elementos da crise da modernidade que estão presentes na crise do que se entende por Justiça.

**Palavras-chave:** pós-modernidade; racionalidade; Justiça;

## ABSTRACT

*The present text aims to propose a present a reflection and interdisciplinar on the crisis of the philosophical project of*

---

<sup>(1)</sup> Graduando em Direito pela PUC-Campinas. Membro dos grupos de pesquisa CNPq Ética e Justiça, ao qual se vincula esta pesquisa. Bolsista de iniciação científica do PIBIC-CNPq, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet. O grupo se vincula ao programa de mestrado em Filosofia da PUC-Campinas. Associado da ANDHEP (Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós-Graduação) e da ABEDi (Associação Brasileira de Ensino do Direito).

*modernity. After-modernity seats its beddings in referenciais of the call, as, for example, Gilles Lipovetsky and Boaventura de Sousa Santos, and in the critical one of authors as Sergio Paulo Rouanet and Max Horkheimer. The objective is to argue of that it forms the crisis of the reason, inserted in the crisis of modernity, understands an influence to the crisis of Justice. The methodology will consist of the analysis of texts of the related authors. One expects, as resulted, to point the elements of the crisis of modernity that are gifts in the crisis of what it is understood for Justice.*

**Key-words:** *post-modernity; racionalism; Justice;*

## Introdução

Talvez a mais grave e imperdoável [confusão] é a incapacidade de se distinguir, no discurso sobre os intelectuais, o plano do ser do plano do dever ser, a postura descritiva da postura prescritiva, o momento da análise do momento da proposta (...). A passagem de um plano a outro ocorre muitas vezes de modo inconsciente, tanto que o juízo negativo sobre a inteira categoria depende unicamente da constatação de que, de fato, os intelectuais de quem observamos o comportamento não desempenham a função que deveriam desempenhar segundo o modelo ideal. Mas apenas por isso deixam de ser intelectuais? A melhor prova dessa confusão é a distinção entre 'verdadeiros' e 'falsos' intelectuais. Assim, será verdadeiro intelectual o revolucionário; falso o reacionário; verdadeiro aquele que se engaja; falso aquele que não se engaja e permanece fechado na torre de marfim.

(BOBBIO, Norberto, *Os Intelectuais e o Poder*, p. 13.)

Falar sobre a crise da modernidade exige a percepção da pluralidade de perspectivas que compõem o mundo contemporâneo. Não deve ser, pois, um ato restrito à contemplação no gabinete, aos círculos acadêmicos, às rodas de conversa que surgem entre um congresso e outro: é um constante diálogo com a realidade, enquanto construção espaço-temporal, seja ela social, econômica ou política, da qual se extraem as noções empíricas que ilustram as discussões, e que por si só exprimem a essência ambígua (universal? particular? emancipação? dominação? paz? barbárie?) dos tempos modernos.

Não se trata, portanto, de um debate fechado àqueles que muitas vezes permanecem encastelados na cátedra, postura que hora limita a socialização do conhecimento – e limitá-la é obstruir sua eficácia, pois é limitar a verdade – e hora se perde na abstração exagerada e na divagação, a custo de seu potencial transformador, o que o torna ininteligível, burocrático, mecânico. Ser acessível na linguagem e não abrir mão da experiência sensível não significa abrir mão da razão e carecer de método, imprescindível à construção dos juízos: o contrário, talvez, denote latente inadequação. Ou seria inútil ao debate, por exemplo, a imagem de um menino albanês, na província autônoma de Kosovo, na Iugoslávia do início dos anos 90, numa foto tirada por Sebastião Salgado? A complexidade de significados agregados da imagem decerto é tão relevante quanto o conhecimento tal qual o concebemos.

É exatamente esse o propósito desta breve reflexão sobre os tempos em que vivemos. Não é possível entendê-los prescindindo do liame que há entre o que se vive e o que se pensa, o que se critica e o que se propõe, o que se constrói e o que resta esgotado. Cabe, portanto, um convite a se debruçar sobre a barbárie de uma modernidade que prometeu paz e emancipação; sobre o que salta aos olhos, as chagas evidentes, para constatar a patologia e, quiçá, apontar para uma cura.

O que discutir sobre o corpo enfermo da modernidade? Está moribundo, num mundo que desestimula a eutanásia – baseado no dogmatismo que ele próprio condenara em vida –, o que inflige dores insuportáveis ao todo social que ele abarca? Ou pode ser salvo, ainda que à custa de graves seqüelas?

Deve seu órgão fundamental, a razão, ser extirpado, ou são possíveis tratamentos alternativos? Ao menos se concorda que a doença se instaurou.

E a Justiça, como fica em meio aos problemas, às dúvidas, aos excessos, às deficiências, à apatia? Decretar o fim da modernidade seria um convite à anomia, ou a Lei objetiva, imparcial, fria, imposta verticalmente para todos, continua sendo eficaz? Seria possível pensar num paradigma alternativo?

Pretendo desenvolver, num primeiro momento, a questão do projeto da modernidade, do universalismo à objetividade das leis, abordando a crise da razão, cuja reflexão se insere na temática da crise do paradigma moderno, mas é pontualmente mais relevante para a análise que se pretende, da justiça social na contemporaneidade.

Recorro, para tanto, às reflexões de Sérgio Paulo Rouanet, que, não obstante ecoar o discurso da modernidade não-esgotada, têm a sensibilidade de reconhecer suas contradições, a Gilles Lipovetsky, teórico dos efeitos sociais da crise do projeto moderno, e a Max Horkheimer, cujos apontamentos a respeito da crise da razão compreenderam um aporte fundamental à confecção deste texto.

Num segundo momento, é importante fazer apontamentos sobre o conceito de justiça e da justiça em si inserida no mundo contemporâneo, vista a partir de quem a opera, e amparado, entre outros, nas idéias de Boaventura de Sousa Santos. Por fim, pretendo sintetizar os pontos levantados em uma breve conclusão. Resta saber se esta terá como propósito a necessidade de um novo modelo, entendendo o hoje como uma fase de transição paradigmática - daí a *pós-modernidade*<sup>2</sup> - ou se será a modernidade não-esgotada, revista a partir de si própria.

## A Crise da Razão

A própria ciência moderna, que se constitui na base da experiência sensível, da experimentação e do teste, com base na herança baconiana e newtoniana, negou qualquer possibilidade de comprometimento do cientista com os mistérios da realidade. Somente valia o que estava provado, de que se podiam descartar as instituições e os sentimentos, as ideologias e as parcialidades tendenciosas do cientista.

(BITTAR, Eduardo C.B. *Ética, Educação, Cidadania e Direitos Humanos* p. 32)

Não esqueçamos que sob a capa de valores universais autorizados pela razão foi de fato imposta a razão de uma raça, de um sexo, de uma classe social

(SANTOS, Boaventura de Sousa, *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*, p. 30)

---

<sup>(2)</sup> O tema da pós-modernidade passa por um momento de debate e reflexão muito presente no meio acadêmico. Entre publicações de cientificidade questionável, sobretudo no Direito, que tomam de assalto o termo para designar as mais diversas (e equivocadas) abordagens. Para a compreensão deste artigo, sugere-se a leitura dos textos do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, do texto de KRISHAN, Kumar. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna*. Jorge Zahar: 1997 e dos escritos do filósofo francês Gilles Lipovetsky e, evidentemente, de Jean-François Lyotard. Em contrapartida, é difícil discutir a modernidade sem um exame do filósofo alemão Jürgen Habermas, e de Sérgio Paulo Rouanet.

Antes de dar início às reflexões sobre a crise do conceito de razão, é mister indicar que a constatação da patologia do projeto da modernidade resta inequívoca entre os que se propõem a refletir sobre o assunto. As diversas abordagens apontam para a constatação de que se tratam de divergências meramente semânticas, de nomenclatura.

O momento que se vive, enquanto fase de transição paradigmática, não é muito diferente, pelo menos nos apontamentos das deficiências do projeto moderno, da *neomodernidade* de Sérgio Paulo Rouanet, da *hipermodernidade* de Gilles Lipovetsky, da *modernidade inacabada* de Jürgen Habermas ou mesmo da consagrada *pós-modernidade* de Jean-François Lyotard. Insistir numa discussão terminológica é perder um tempo imprescindível para se debruçar sobre o quadro de profundas mudanças que se apresentam cotidianamente, de forma a entender o hoje e talvez o amanhã como algo além de mero exercício de futurologia.

Começo esta reflexão com uma afirmação: a vida do homem não é tão exata quanto parece. Não é possível, portanto, lidar com a miríade de variáveis que compõem o homem e influenciam na deliberação e na atuação social como elementos, x, y e z, inseridos em um plano de retas. Dessa forma, é oportuno colocar que a modernidade dos grandes paradigmas, das grandes sistematizações, dos enquadramentos, das lógicas coletivas, da razão objetiva se consumou num hoje que Lipovetsky caracteriza como um momento de inversão:

Chamamos de sociedade pós-moderna a inversão desta organização caracterizada pela dominância, no momento em que as sociedades ocidentais tendem cada vez mais a rejeitar as estruturas uniformes e a generalizar os sistemas personalizados à base de solicitação, de opção, de comunicação, de informação, de descentralização e de participação (...). Neste aspecto, a era pós-moderna não é, de maneira alguma, a era paroxística libidinal e impulsiva do modernismo; nós pensaríamos de preferência o inverso: a tendência à humanização sob medida da sociedade, o desenvolvimento das estruturas fluidas moduladas em função do indivíduo e dos seus desejos, a neutralização dos conflitos de classe, a dissipação do imaginário revolucionário, a apatia crescente, a dessubstanciação narcísica, o reinvestimento *cool* do passado.<sup>3</sup>

---

<sup>(3)</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. p. 90.

Erodida a razão objetiva, desdobram-se os efeitos sintomáticos da pós-modernidade: a personalização, ante a coletividade, o reencantamento do mundo, ante a visão secular, a instrumentalidade da razão, subvertida a adequar meios a fins, a legitimação pela eficácia e pelo desempenho, ante a emancipação pelo saber, a confusão e a perda de referenciais valorativos, ante os modelos de conduta, as codificações legais e as grandes estruturas normativas, a apatia, ante as energias utópicas, o momento presente, ante o futuro, o hedonismo, ante a ética do trabalho.

Um ponto merece atenção especial. Sobre o reencantamento do mundo, coloca Sérgio Paulo Rouanet:

A autonomia intelectual, baseada na visão secular do mundo, está sendo explodida pelo reencantamento do mundo, que repõe os duendes em circulação, organiza congressos de bruxas, associa-se ao guia Michelin para facilitar peregrinações esotéricas a Santiago de Compostella e fornece horóscopos eletrônicos a texanos domiciliados no Tibet.<sup>4</sup>

Tal reencantamento é sinal evidente de que a razão não ofereceu, ao menos para uma infinidade de almas, as respostas para as questões da vida, para as frustrações e angústias do cotidiano, para os problemas das relações interpessoais, para a atuação social, em tal medida que, não sendo mais possível se apegar exclusivamente a ela, o mundo passou a apostar nas respostas vindas de entidades etéreas, no *prêt-a-porter* sincrético de elementos esotéricos, que se não respondem nada, ao menos servem como amparo metafísico e psicológico para a desorientação erigida no crepúsculo da modernidade. A explosão editorial de livros de auto-ajuda e de motivação pessoal, dos mais variados títulos, e o surgimento de seitas que prometem o emprego antes do Éden, o casamento antes da vida eterna, as benesses materiais (e o dízimo) antes do sagrado, são igualmente sintomáticos do mundo contemporâneo.

Mesmo entre os defensores do projeto moderno, que reiteradamente colocam seu não-esgotamento e sua capacidade de auto-crítica, urgem reflexões que parecem estranhas ao que a própria

<sup>(4)</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. *O Mal-Estar da Modernidade*. p. 10.

modernidade propôs em seu alvorecer. Não parece contraditório inserir o elemento *religião* na constituição do homem moderno, forjado exatamente para crer na razão ante as estruturas dogmáticas de outrora? Não para Habermas, que coloca:

Um ceticismo radical quanto à razão é, por princípio, estranho à tradição católica. Mais o catolicismo teve dificuldade para lidar, até os anos 60 do século passado, com o pensamento secular do humanismo, do iluminismo e do liberalismo político. Assim, hoje novamente encontra ressonância o teorema de que uma modernidade contrita só pode ser auxiliada para fora de um beco sem saída por meio de uma orientação religiosa dirigida para um ponto de referência transcendental.<sup>5</sup>

Elevada a imperativo na orientação das ações do homem, a razão o prendeu a uma esfera sistêmica, burocrática e instrumental de apreensão, análise e atuação, das relações interpessoais às estruturas normativas da vida em sociedade, de maneira aparentemente isenta. E, na medida em que, assoberbada pelas certezas da infalibilidade nas respostas dos mistérios da natureza, excluiu toda e qualquer alternativa, toda e qualquer perspectiva paralela de análise e condução das decisões nas diferentes esferas humanas, constituiu um dos mais eficientes e perversos artifícios de dominação e poder. Discorre sobre isso Rouanet:

Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios a fins. Depois de Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder. Precisamos de um racionalismo novo, fundado numa nova razão.<sup>6</sup>

Mas o que deu errado nesse ínterim, para que a razão, enquanto único atributo capaz de libertar o homem, fosse revestido de

<sup>5</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Cisma do Século XXI*. Publicado no jornal Folha de S. Paulo, caderno Mais!, p. 5, de 24 de abril de 2005.

<sup>6</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. *Razões do Iluminismo*, p. 12.



um caráter meramente instrumental? Seria o elemento poder, que povoa as reflexões de Friedrich Nietzsche? Seria a crença num fundamento de dominação e luta de classes, de caráter eminentemente econômico, como sugere Marx? Seria a opção por um modelo liberal, baseado no indivíduo, que em verdade se projeta na constituição de uma *psique* de competição, potencializada na modernidade pelo discurso de legitimação das ciências pelo desempenho e pela eficácia?

A resposta, talvez, leve em consideração todos esses pontos. A crise da modernidade não é ela própria externa à modernidade. Os desdobramentos das grandes teorias políticas que lhes são contemporâneas, endossados em parte na razão, auto-referente quando definimos "ideologia", decerto têm participação nesse processo, pois da mesma forma que o socialismo real do Leste Europeu se mostrou incapaz de transformar integralmente as sociedades que adotaram seus pressupostos, o (neo)liberalismo, tanto nos principais eixos econômicos, políticos e militares do mundo, quanto - e principalmente - nos países periféricos, não parece ter sido um projeto digno de muita confiança. Da mesma forma, desconsiderar o elemento poder como parte da natureza do homem, como fundamento por excelência de suas ações, foi um erro do qual os teóricos do projeto moderno parecem ter incorrido com assombrosa frequência.

Dessa forma, é possível colocar que a modernidade não atingiu seus objetivos. Entre excessos e deficiências, amalgamados nas dimensões axiológica, política e econômica, o projeto moderno, que prometia libertar um mundo povoado por anjos e demônios, padres e nobres, transformou a razão, em sua face instrumental, em seu dogma; as elites econômicas, tipicamente liberais, em seus nobres; a idéia de universalidade de valores em seu fantasma, que ainda paira pelo mundo encarnado na pretensão de Direitos Humanos Universais, cuja discussão será retomada no próximo ponto do texto.

O projeto moderno se transformou, assim, em um arremedo de promessas não-cumpridas, ao mesmo tempo em que assistiu, atônito, à exacerbação inevitável daquilo que lhe era mais caro, a crença na infalibilidade da ciência e da razão. A mesma razão que criou a *Monalisa*, a mesma razão libertadora que traria luz a um mundo de sombras, foi partícipe e atriz dos maiores morticínios de que se teve notícia na história

e no século das tecnociências, ceifando vidas e condenando o mundo a uma descrença sem precedentes nas respostas da ciência.

O mesmo século XX que diminuiu a distância entre os homens foi o século em que mais pessoas morreram por efeito dos avanços tecnológicos de caráter bélico. O século XX da televisão, do avião e do automóvel foi o mesmo século da bomba atômica, do agente laranja e do gás mostarda. O século XX do Projeto Genoma foi o mesmo século das drogas sintéticas e do controle clínico da depressão, simbolizado na pílula do *Prozac*. Tememos hoje tanto o cientista, e sua capacidade quase infinita de criar o caos, quanto temíamos, séculos atrás, os demônios que provocavam os homens crentes em Deus.

No campo da Filosofia Política, os grandes sistemas de organização social cuja origem está no projeto moderno, a saber, o socialismo e o liberalismo econômico, fizeram uma aposta que depois se comprovou equivocada na hipótese de uma razão objetiva, que determinasse as escolhas e as condutas dos homens em sociedade. Nesse sentido, há nitidamente uma contradição entre o conceito de razão subjetiva, subjacente no mundo contemporâneo, e o conceito de comunidade nacional e constituição política, fundamento do universalismo.

Os conceitos e princípios fundamentados na razão objetiva, como a idéia de justiça, igualdade, felicidade, democracia, se diluíram no universo de interesses pessoais e do microcosmo de grupos restritos de poder que predominam na sociedade contemporânea. Tal processo não veio acompanhado de uma fundamentação, de um compromisso moral e ético. A moral e a ética, hodiernamente, parecem estar mais associadas a objetos místicos e esotéricos, portanto não sendo dignos de serem refletidos. Transformada em artifice análogo àqueles usados num processo industrial e mecânico de apreensão, análise e produção do conhecimento, a razão restou como eficiente, e aparentemente imune a influências externas e paixões humanas, meio de viabilizar em larga escala as forma de domínio, cultural, político e econômico, que nos são contemporâneos.

Nesse sentido, Max Horkheimer, da Escola de Frankfurt, apresenta uma reflexão no sentido de colocar que o conhecimento técnico, fundamentado no pressuposto de uma racionalidade livre de

elementos externos, que permitiu uma expansão do horizonte do pensamento humano, mas, em contrapartida, teve suas nervuras maculadas por um processo de inflexão da oposição aos mecanismos de manipulação de massas, ao poder de imaginação e ao juízo dos fatos. O processo de avanço dos recursos técnicos da informação foi acompanhado por uma desumanização, cujo reflexo ameaça anular a finalidade do que se supõe ser seu próprio objetivo: a idéia de homem.

Esvaziado o conteúdo axiológico do mundo em nome do primado da razão, primado que radicalizou profundamente as formas de apreensão da validade, surge como conseqüência o relativismo conceitual habitualmente atribuído à pós-modernidade. Falar em belo e justo, nesse sistema altamente racionalizado, é tão vago quanto atribuir os conceitos de não-belo e injusto.

Na análise de Horkheimer, a razão não dirige a realidade social, e coloca que hoje esse distanciamento está tão grande que resta expurgada até mesmo do julgamento das ações e o modo de vida do homem. Entregou-se, enfim, à uma perspectiva formal de sanção de interesses em conflito, abstraída de valores, e consoante à condição de um paradigma em crise. As conseqüências dessa formalização, segundo Horkheimer:

Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já disse, forma nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avalia-los e liga-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão presentes nas leis supremas dos maiores países. Contudo, faltam-lhes a confirmação da razão em seu sentido moderno.<sup>7</sup>

Assim, resta colocar que a razão foi incapaz, sozinha, de deliberar com a segurança prevista no projeto moderno. É possível afirmar, portanto, que sua face instrumental, aquela que lhe foi mais proeminente, e decerto mais consagrada, deu asas a injustiças,

---

<sup>(7)</sup> HORKHEIMER, Max. *O Eclipse da Razão*, 2002. p. 32.

sistematizou perversidades, codificou interesses particulares, legitimou e universalizou muito da barbárie nos últimos séculos.

Como descreve o filósofo francês Gilles Lipovetsky<sup>8</sup>, a pós-modernidade é a representação simbólica das frustrações do homem moderno. Os velhos discursos emancipatórios consumaram-se em excessos, como a explosão individualista, a afeição desmedida pelo hedonismo e a diversidade de culturas de *butique*, de orientação exclusivamente econômica. O Estado perdeu sua função regulatória e referencial para as grandes corporações, que passaram a centralizar a produção da cultura enquanto expressão personalizada, individualizada, *pocket*, para indivíduos, pequenos grupos, "tribos" específicas.

Boaventura de Sousa Santos pontua que só a partir da modernidade é possível transcender a modernidade. Portanto, a razão não deve ser descartada como vetor da transformação, da mesma forma que a pós-modernidade, como apontam seus críticos, não é um convite a anomia. Não se trata de mero modismo acadêmico, e sim da constatação de uma nova situação fática e filosófica da qual não é possível fugir. Compreende um infantilismo negar a face patológica da modernidade, da mesma forma que é um infantilismo virar-se de costas para ela e esperar uma solução para seus problemas, sendo que essa solução, fundamentalmente, está na própria modernidade, ainda que fragmentada e sem estar revestida desse sentido de finalidade.

É possível falar na modernidade como dissociada de contribuições? É evidente que não. Da mesma forma que a modernidade, através da racionalidade cognitiva-instrumental, cooptou o mercado e o

---

<sup>8</sup>Nada é mais sintomático da crise do primado da razão do que a passagem "Ninguém duvida de que, em muitos casos, a febre de compras seja uma compensação, uma maneira de consolar-se das desventuras da existência, de preencher a vacuidade do presente e do futuro... Na verdade, o que nutre a escala consumista é indubitavelmente tanto a angústia existencial quanto o prazer associado às mudanças, o desejo de intensificar e reintensificar o cotidiano" (LIPOVETSKY, Gilles, *Os Tempos Hipermodernos*, 2004, p. 79). Continua Lipovetsky: "A cultura hipermoderna se caracteriza pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas e pela autonomização correlativa dos atores sociais em face das imposições de grupo, sejam da família, sejam da religião, sejam dos partidos políticos, sejam das culturas de classe. Assim, o indivíduo se mostra cada vez mais aberto e cambiante, fluido e socialmente independente. Mas essa volatilidade significa muito mais a desestabilização do eu do que a afirmação triunfante de um indivíduo que é senhor de si mesmo. Testemunho disso é a marte montante de sintomas psicossomáticos, de distúrbos compulsivos, de depressões, de ansiedades, de tentativas de suicídio, para não falar do constante sentimento de insuficiência e autodepreciação" (LIPOVETSKY, Gilles, *Os Tempos Hipermodernos*, 2004, p. 83).

Estado, inserindo-os em padrões, modelos, perfis, sistemas ordenados, através da especialização e da diferenciação técnico-científica, da mesma forma que legitimou o discurso do desempenho e da eficácia, acima de todos os outros discursos emancipatórios que a modernidade defendeu em seu palanque, o projeto moderno permitiu, ainda que através de efeito reverso, ou seja, como efeito colateral benéfico, que o conceito de comunidade permanecesse intacto, mesmo que marginalizado. Esta resta, pois, como única alternativa aos descaminhados da modernidade: a aposta no multiculturalismo e na pluralidade de elementos constitutivos do saber como contrapontos à hegemonia do pensamento ocidental.

## Justiça?

Reconhecer a diversidade encontrada em diferentes culturas é muito importante no mundo contemporâneo. Nossa compreensão da presença da diversidade tende a ser um tanto prejudicada por um constante bombardeio de generalizações excessivamente simplificadas sobre a 'civilização ocidental', os 'valores orientais', as 'culturas africanas', etc. Muitas dessas interpretações da história e da civilização não só são intelectualmente superficiais, como também agravam as tendências divisoras do mundo em que vivemos

(SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. p. 282)

Abordar o conceito de Justiça, e o entrelaçamento de seus pressupostos com o as peripécias da razão, demanda primeiramente uma breve revisão histórica e conceitual. O que é Justiça? Quais são os reflexos da crise da modernidade no campo da justiça social? Vivemos em um mundo justo? É possível falar em Direitos Humanos universais?

Antes de iniciar esta reflexão a respeito do tema Justiça, cabe realizar um breve estudo a respeito da formação daquele que o terá como sua finalidade por excelência. Quais são as perspectivas do ensino jurídico, sobretudo no âmbito nacional, e qual é a relação dessa opção metodológica com os problemas verificados em sua forma operacional? Qual seria a solução, a alternativa ao que se coloca como um imperativo sistemático de formação do jurista na contemporaneidade?

Curiosamente, ainda que a discussão seja contemporânea e apresente-se de forma acalorada, não resta muita dúvida quanto ao fato do ensino jurídico no Brasil fazer parte de estruturas que ainda pertencem a um universo pré-moderno, tal é o formalismo técnico e o arcaísmo das relações pedagógicas entre alunos e professores.

Seguindo a tradição moderna de compactação de conteúdos e da visão de que o Direito não está inserido no espaço e no tempo, a cultura jurídica se apresenta como um referencial de respostas associativas rápidas, baseadas em vasta jurisprudência cuja relação se perde no tempo, ainda que não esteja necessariamente vinculada a uma perspectiva histórica e social; é decodificadora, mas não interpretativa da norma, e adepta da mera subsunção dos fatos às normas; é temerária das ciências humanas, e quando muito as vê como apêndice, acessório necessário na exata medida em que se vincula a discursos e pareceres.

Sobre a posição refratária à interdisciplinaridade e as conseqüências disso no universo da pesquisa, enquanto momento imprescindível na construção do conhecimento, dispõe Marcos Nobre:

Pode-se dizer que os poucos contatos de teóricos do direito com especialistas de outras disciplinas não podem ser contados como interdisciplinaridade, já que, em lugar de autêntico debate e diálogo, com mudança de posicionamento e de opiniões, encontramos os teóricos do direito no mais das vezes na posição de consultores e não de participantes efetivos de investigações interdisciplinares. Seja como for, esse isolamento do direito como disciplina pode ser uma das razões pelas quais não só a pesquisa como também o ensino jurídico não avançaram na mesma proporção verificada em outras disciplinas das ciências humanas, já que em uma universidade de modelo humboldtiano ensino e pesquisa não podem andar separados.<sup>9</sup>

Seria esta uma constante contemporânea? De onde vem o apego formalista no ensino do Direito? Como aponta Eduardo C. B. Bittar, numa caracterização histórica das faculdades de Direito:

---

<sup>9</sup> NOBRE, Marcos. *Apontamentos sobre a Pesquisa em Direito no Brasil*. Revista Novos Estudos do CEBRAP. P.146, julho de 2003.

As aulas estavam profundamente concentradas na figura do professor, e, geralmente, despertavam pouco interesse e simpatia dos alunos. As grades curriculares espelhavam a visão positivista de ciência que se possuía à época. A Academia de Direito era mais lembrada pelas vivências políticas, pelas experiências acadêmico-juvenis, pelas leituras paralelas, pelas oportunidades que gerava, pelas descobertas pessoais, pelas amizades e influências do que pelas próprias aulas e pelo próprio aprendizado.<sup>10</sup>

O ensino jurídico, tal qual se estabelece hodiernamente, reproduz e faz rodar por inércia as mesmas relações de poder implícitas no corpo da sociedade, no qual o bacharel em Direito é antes doutor por decreto (da época do Império!) do que por mérito.

E qual é a conseqüência disso, na vida do futuro operador do Direito? Nos responde o Prof. José Eduardo Faria:

Preparado somente para lidar com questões rotineiras e triviais, nos planos cível, comercial, penal, trabalhista, tributário e administrativo, por tratar o sistema jurídica com um rigor lógico-formal tão intenso que inibe os magistrados de adotar soluções fundadas em critérios de racionalidade substantiva, o Judiciário se revela tradicionalmente hesitante diante das situações não-rotineiras; hesitação essa que tende a aumentar à medida que, obrigados a interpretar e aplicar os direitos humanos e sociais estabelecidos pela Constituição, os juizes enfrentam o desafio de definir o sentido e o conteúdo das normas programáticas que expressam tais direitos ou de considerar como não-vinculante um dos núcleos centrais do próprio texto constitucional. É aí, justamente, que se percebe como os direitos humanos e sociais, apesar de cantados em prosa e verso pelos defensores dos paradigmas jurídicos de natureza normativista e formalista, nem sempre são tornados efetivos por uma Justiça burocraticamente inepta, administrativa e processualmente superada; uma Justiça ineficiente diante dos novos tipos de conflito – principalmente os ‘conflitos-limite’ para a manutenção da integridade social; ou seja, os conflitos de caráter intergrupual, intercomunitário e interclassista; uma Justiça que, revelando-se incapaz de assegurar a efetividade dos direitos humanos e sociais, na prática acaba sendo conivente com sua sistemática violação. É aí, igualmente que se constata o enorme fosso entre os problemas sócio-econômicos e as leis em vigor.<sup>11</sup>

<sup>(10)</sup> BITTAR, Eduardo C. B. *O Direito na Pós-Modernidade*. P. 378.

<sup>(11)</sup> FARIA, José Eduardo. Ensaio do livro *Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça*. P. 99. Faria também faz um quadro do ensino jurídico no Brasil, colocando que “a evolução histórica do país, com toda sua imensa gama de conflitos sociais, de problemas econômicos e de

Não é apropriado, portanto, desconsiderar os efeitos de um ensino que repercute mais na formação de uma patologia mental, imanente a demonstrações de prepotência e pretensa superioridade hierárquica do que na proposta de preparar os que optam pelo Direito para lidar com a Justiça. O festival de insensatez que varre tribunais, salas de aula, escritórios e livros é resultado direto disso. Exemplifica Lênio Luiz Streck:

Para demonstrar uma certa razão cínica que atravessa o imaginário dos juristas em *terra brasilis*, não surpreende que até há poucos anos, alguns tribunais, avalizados por renomados penalistas pátrios, ainda sustentavam, por exemplo, que o marido não podia ser sujeito ativo de estupro cometido contra a esposa, por lhe caber o exercício regular de Direito.<sup>12</sup>

Finaliza bem Lênio Streck:

A cultura calcada em manuais, muitos de duvidosa cientificidade, ainda predomina na maioria das faculdades de Direito. Forma-se, assim, um imaginário que 'simplifica' o ensino jurídico, a partir da construção de *standards* e lugares comuns, repetidos nas salas de aula e posteriormente nos fóruns e tribunais. Essa cultura alicerça-se em casuísmos didáticos. O positivismo ainda é a regra. A dogmática jurídica trabalhada nas salas de aula (e reproduzida em boa parte dos manuais) considera o Direito como sendo uma mera racionalidade instrumental.<sup>13</sup>

Nos tempos do primado da razão, que fundamenta inclusive uma pretensa Teoria Pura do Direito, baluarte iluminista no mundo

---

tensões políticas, mostra que, em matéria de ensino jurídico e de formação dos operadores do direito, não há mais como se confinar sua cultura técnico-profissional aos rígidos limites formalistas de uma estrutura curricular excessivamente dogmática, na qual a autoridade do professor representa simbolicamente a autoridade da lei e o tom da aula magistral permite ao aluno adaptar-se à linguagem da autoridade. Evidentemente, não se trata de desprezar o conhecimento jurídico especializado; trata-se, isto sim, de concilia-lo com um saber mais amplo e profundo sobre a produção, a função e as condições de aplicação do direito positivo", *Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça*. p. 26.

<sup>(12)</sup> STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. p. 84.

<sup>(13)</sup> STRECK, Lenio Op. Cit. p. 82.



jurídico, ainda se aposta nelas, as leis, como meio por excelência de se promover Justiça. Se tal constatação fosse de fato procedente, viveríamos em um dos países mais justos do mundo, reconhecendo-se os avanços constitucionais de 1988 e todos os aspectos de vanguarda estabelecidos nas codificações legais e na estrutura normativa do Brasil. O que salta aos olhos, porém, é exatamente o inverso.

Vivemos em um país em que a única coisa lógica é a perversidade das relações sociais. Um país em que a concentração de renda cria abismos intransponíveis de desenvolvimento, perpetuando relações sociais herdadas do período colonial e impingindo, de forma cíclica, a manutenção de uma estrutura excludente e incompatível com a carta magna de 1988. Dados de 1991, do IBGE, mostram que cerca de 30,7% das famílias brasileiras recebia renda total inferior a dois salários mínimos. No Nordeste essa proporção atingia 53%. Os 10% mais ricos no Brasil abarcavam 51,7% da renda, enquanto os 10% mais pobres ficavam somente com 0,7%. Cerca de 49,4% das pessoas ocupadas não contribuíam para nenhum instituto de previdência social. Dados mais recentes não alegam nem ao mais incorrigível otimista. Não há, portanto, que se falar em cidadania, que pressupõe sua própria consciência, ou mesmo de justiça social e Direitos Humanos, por mais belo que seja o texto constitucional.

No entanto, não é apenas na origem que está o vício, para usar um jargão do mundo jurídico. O acesso à justiça por si só compreende um bloqueio do qual os mais pobres têm muita dificuldade de superar, exatamente por passarem ao largo das inovações e facilidades modernas. Como elemento adicional na rede intrincada de problemas da Justiça na contemporaneidade, a partir de uma perspectiva operacional, está o custo do acesso às estruturas judiciárias. Como descreve Boaventura de Sousa Santos:

A Justiça civil é cara para os cidadãos em geral, mas revelam sobretudo que a justiça civil é proporcionalmente mais cara para os cidadãos economicamente mais débeis. É que são eles fundamentalmente os protagonistas e os interessados nas acções de menor valor, e é nessas acções que a justiça é proporcionalmente mais cara, o que configura um fenómeno de dupla vitimização das classes populares face a administração da justiça<sup>14</sup>

---

<sup>(14)</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, p. 168.

Como se observa, a exclusão tange vários aspectos. Não se resume, no entanto, a problemas de ordem econômica: ela é geográfica, na medida em que está concentrada nos centros urbanos abastados, longe das periferias das grandes cidades. Como se observa, tais constatações representam a exaustão de um modelo cujas características são fundamentalmente modernas.

Falar em liberdade, igualdade e fraternidade nesse tipo de cenário é um luxo insidioso; é a visão de quem está contemplando, do lado de fora, uma foto de Sebastião Salgado sobre as intermináveis crises de fome na África. De forma muito oportuna pontua o filósofo Sérgio Paulo Rouanet:

A autonomia política é negada por ditaduras ou transformada numa coreografia eleitoral encenada de quatro em quatro anos. A autonomia econômica é uma mentira sádica para os três terços do gênero humano que vivem em condições de pobreza absoluta<sup>15</sup>

Não é possível, portanto, oferecer uma solução para o problema da desigualdade social da forma obtusa na qual nossos legisladores se entregam a um processo contínuo de frenesi legislativo. Essa é uma das moléstias da estrutura de poder do Estado brasileiro contemporâneo, e de modo objetivo de um sem-número de nações, e está ligada diretamente às promessas não-cumpridas da modernidade. É a constatação de que as grandes codificações legais são resultado de uma época e de interesses, e não resolvem, automaticamente, os problemas que tratam de forma abstrata.

Discute Lênio Streck, sobre os reflexos dessa opção paradigmática no Direito:

A crise do modelo (modo de produção do Direito) se instala justamente porque a dogmática jurídica, em plena sociedade *transmoderna* (nota: percebe-se outro termo para designar uma *pós-modernidade*) e repleta de conflitos transindividuais, continua trabalhando com a perspectiva de um Direito cunhado para enfrentar conflitos interindividuais, bem nítidos em nossos Códigos (civil, comercial, penal, processual penal e processual civil, etc.). Está é a crise de modelo (ou de modo de

---

<sup>(15)</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. *O Mal-Estar da Modernidade*, p. 10.

produção) de Direito, dominante nas práticas jurídicas de nossos tribunais, fóruns e na doutrina<sup>16</sup>

No entanto não é preciso ficar no Brasil para perceber que os discursos de emancipação e a promessa de justiça do projeto moderno estão mais próximo de ser considerados um engodo do que uma realidade de fato. O mundo contemporâneo, do paraíso do consumo norte-americano aos países da África Subsaariana, parece materializar, com vozes, gritos, sangue e vidas o espectro do morticínio impresso nos rostos de milhões de homens e mulheres apartados do acesso a saúde, saneamento básico e medicamentos. A globalização, e suas expressões política, cultural e fundamentalmente econômica, trouxeram mais debilidade e dependência do que luz aos países do sul. A ciência, que tanto evoluiu nos últimos séculos, mais por efeito das demandas bélicas e do potencial econômico, não conseguiu dar profilaxia a doenças como a malária, que arrebatava milhões de seres humanos por ano, mas não pára de descobrir novas drogas contra a impotência sexual.

Ainda assim, não é difícil, hoje, ver intelectuais defendendo de forma ferrenha intervenções militares. Estaríamos sendo acometidos novamente pelo vírus do fardo do homem branco? Nossos valores são tão superiores assim? É razoável esquecer, ou pior, fingir que não, que nós, da civilização ocidental, iluminista, moderna, que se orgulha de uma pretensa Declaração Universal dos Direitos do Homem, tivemos papel preponderante na barbárie deliberada personificada na ocupação colonialista dessas mesmas civilizações que hoje acusamos de terroristas? Esquecemos das fronteiras artificialmente divididas, do domínio político, econômico e cultural, cujas conseqüências no corpo da sociedade foram de tal magnitude que suprimiram hábitos e culturas?

De duas, uma: ou não fizemos o serviço direito, ou esse mesmo conjunto normativo-axiológico celebrado como estado da arte

---

<sup>(16)</sup> STRECK, Lênio. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. p. 36. No mesmo caminho, refletindo sobre o multiculturalismo, coloca Boaventura de Sousa Santos: "A sobrevivência do multiculturalismo em um mundo no qual o Estado reconhece, protege e pretende transformar todos os direitos em individuais, é quase impossível. De fato, a construção do Estado contemporâneo e de seu Direito foi marcada pelo individualismo jurídico ou pela transformação de um todo titular de direito em um indivíduo. Assim foi feito com as empresas, as sociedades e com o próprio Estado; criou-se a ficção de que cada um deles era pessoa, chamada de jurídica ou moral, individual. *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*, p. 73.

da modernidade foi eficaz na exata medida em que servia de pretexto para se impor um arremedo de democracia de cima para baixo, à força, configurando um simulacro de ocidentalização cujo objetivo é bem conhecido.

Nesse sentido, é importante questionar até que ponto deve-se interferir na autodeterminação dos povos, com uma declaração de direitos excessivamente ocidental, quando as realidades culturais apontam para direções diversas. Indo além: será que a globalização, que “universalizou” diversos “direitos” teve outra motivação que não a econômica, suprimindo culturas e substituindo Grã-Bretanha por Coca-Cola e MTV como titulares do império onde o sol nunca se põe. O que nos salva, talvez, seja a pluralidade de perspectivas que ainda subjaz no mundo contemporâneo.

A emergência de movimentos sociais como formas de preencher as lacunas criadas pela inoperância da ação do Estado centralizador moderno, enquanto fenômeno pós moderno, tem repercussões diretas no Direito e na confecção de normas de eficácia social. As vozes de Porto Alegre, do Fórum Social Mundial, dos campos brasileiros, dos movimentos anti-globalização, das comunidades eclesiais de base, denunciam o surgimento de novos atores sociais, cujo poder e raio de atuação não podem ser desconsiderados. Boaventura de Sousa Santos se alinha a essa constatação, colocando que, do ponto de vista sociológico – ponto epistemologicamente imprescindível à ciência jurídica – o Estado contemporâneo não tem mais o monopólio da produção e efetivação da Justiça. Ou seja, o Direito do Estado, positivado, objetivo, convive, na sociedade contemporânea, com outras formas de Direito, do qual as expressões populares marginalizadas, dos bolsões de pobreza esquecidos pela Lei fria, das academias e dos tribunais, são o exemplo mais simbólico e encontram mais repercussão na sociedade do que as codificações tradicionais.

## Considerações Finais

A simplicidade das leis constitui uma simplificação arbitrária da realidade que nos confina a um horizonte mínimo para além do qual outros

conhecimentos da natureza, provavelmente mais ricos e com mais interesse humano, ficam por conhecer.

(SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente Contra o Desperdício da Experiência*. p. 72)

Assim, em verdade, o que se pensa é que toda questão da cidadania encontra-se profundamente enraizada na discussão de proteção dos direitos fundamentais da pessoa humana, na medida em que não se deve falar em cidadania se não puder falar em acesso efetivo a direitos fundamentais da pessoa humana. Isso só será possível se então se quiser, de modo míope e tacaño, assumir com a palavra cidadania algum sentido meramente formal, como a tradução de alguma coisa posta em leis ou em Constituição, no que se acredita como discurso abstrato, mas que não se coaduna com realidades e práticas sociais.

(BITTAR, Eduardo C. B. *Ética, Educação, Cidadania e Direitos Humanos*. p. 19)

Ao final da exposição, voltam as perguntas que permearam o texto. Afinal, qual é a cara do porvir? Não se sabe, e nem se tenta adivinhar. Há apenas pistas, sinais, indicativos, cuja origem está no hoje. No entanto, alguns predicados, oportunamente levantados por Lipovetsky, aparecem quase que espontaneamente quando se pensa no momento de transição paradigmática pelo qual passamos: enfraquecimento da sociedade, dos costumes, do indivíduo contemporâneo da era do consumo de massa. Ruptura. Mutaçãõ. Nova forma de controle dos comportamentos. Diversificação. Flutuação sistemática da esfera privada, das crenças e dos modos de agir. Nova fase na história do individualismo ocidental. Privatização ampliada. Erosão das identidades sociais. Desgaste ideológico e político. Desestabilização acelerada das personalidades. Crepúsculo das energias utópicas. Abalos sem precedentes nos referenciais valorativos de outrora. Crise da ciência. Crise da razão.

Emerge daí um indivíduo essencialmente indivíduo, descrente no futuro e nas alternativas ideológicas de outrora, que se entrega ao momento presente como se não houvesse o amanhã. Potencializado

pela expansão desmedida dos meios de comunicação, afetado pela lógica do mercado, da superação e da competição, ele abraça tanto o hedonismo consumista quanto o mundo dos duendes e dos livros de auto-ajuda, como muleta espiritual para as frustrações pelas quais passa na velocidade com que se envia um *e-mail*.

Entre as várias deficiências do projeto moderno, se faz necessário anotar duas: a crença na razão e na ciência como elementos que libertariam o homem e promoveriam seu bem-estar e os grandes sistemas, paradigmas e ordenamentos, de caráter objetivo, criados no esteio da racionalidade. A primeira se mostrou presente mais em sua face instrumental, mecânica e acessória. Legitimou antes a linguagem do desempenho do que a linguagem da libertação. O segundo se diluiu na limitação da razão, não suportando a evidente presença de elementos como o poder, o interesse econômico personalizado em grupos ou pessoas, as deficiências do Estado contemporâneo na efetividade da Lei objetiva, nas expressões paralelas de juridicidade e controle social.

Qual a repercussão dessa erosão quando se trata do tema Justiça?

Primeiramente, é importante refletir sobre quem opera a Justiça. Com os efeitos de um ensino hermético, exegético, formalista, positivista, povoado pelo pronome de prerrogativa do “distinto douto”, surge um “cientista” mais afeito ao espetáculo circense de domínio do vernáculo, mais apegado ao poder e incapaz de dialogar com outras áreas do saber do que aquele preocupado em entender o todo social no qual está inserido o Direito para promover a transformação. Falta interdisciplinaridade, quando se questiona sobre as carências na formação crítica do operador do Direito.

Deriva disso o apego formalista que acredita piamente que é possível resolver problemas sociais com a mesma lógica em que se (acredita) resolver relações contratuais.

Afora isso, é nítido que o Estado contemporâneo, por diversas razões, não consegue cumprir com os pressupostos enunciados em sua origem iluminista, criando lacunas que são preenchidas pela sociedade civil organizada, pelos movimentos sociais, pelos novos atores que surgem e se legitimam a partir da representação de parcelas excluídas da sociedade. Os códigos estão prontos, falta apenas torná-los factíveis. As constituições positivadas descrevem um dever ser sem problemas, enquanto o que salta aos olhos é exatamente o inverso.

Além da exclusão social, que limita o acesso à Justiça, cara, lenta e ineficaz, convivem outros problemas, como a exclusão geográfica e a própria estrutura normativa que privilegia setores sociais em detrimento do conjunto universal da sociedade.

No plano internacional, tal constatação encontra eco nas tentativas de ocidentalização do mundo através de uma declaração universal de Direitos cuja finalidade repousa, especificamente, num efeito retórico de dominação e expansão capitalista, paralelo ao processo colonialista do qual os europeus parecem ter se esquecido.

Por fim, ante a declaração de que o mundo se pautaria em *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*, raiz do Iluminismo, é possível afirmar, diante de tudo o que se discutiu, diante da iminência de novos tempos, de tempos que são tão pós-modernos quanto hipermodernos e neomodernos, que o caminho cosmopolita, da pluralidade de perspectivas e costumes, do multiculturalismo, do respeito ao diferente, ao diálogo entre as culturas, sem grandes pretensões universalistas, deverá se pautar fundamentalmente nos pressupostos da *liberdade, diversidade e solidariedade*.

### Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BITTAR, Eduardo C. B. *Ética, Educação, Cidadania e Direitos Humanos. Estudos Filosóficos entre Cosmopolitismo e Responsabilidade Social*. São Paulo: Manole, 2004

\_\_\_\_\_. *O Direito na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os Intelectuais e o Poder*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

FARIA, José Eduardo (org.). *Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça*. São Paulo: Malheiros, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HORKHEIMER, Max. *O Eclipse da Razão*. 5ª ed. São Paulo: Centauro, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. São Paulo: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2003.

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. 8ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. 2.ed. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NOBRE, Marcos. *Apontamentos sobre a Pesquisa em Direito no Brasil*. Revista Novos Estudos CEBRAP. São Paulo: junho de 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Razões do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1982.

\_\_\_\_\_. *Mal-Estar na Modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica da Razão Indolente Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez, 1996.

\_\_\_\_\_. *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

**Recebido em 18/05/2006.**



# O ESTOICISMO MORAL DE CÍCERO: VIRTUDES E DEVERES PARA HOMENS COMUNS

Alberto Ribeiro G. de Barros\*

## RESUMO

O artigo analisa o pensamento moral de Cícero, à luz de sua obra *De officiis*. Dedicada a seu filho, a obra constitui uma das principais fontes para o estudo do pensamento moral antigo. Trata-se de obra de extraordinária relevância para a história da filosofia, pois cria e consagra um vocabulário latino para as questões éticas tratadas pelos gregos, expõe e sintetiza doutrinas de autores cujas obras desapareceram completa ou parcialmente, reflete o ideário moral de um período fundamental na constituição da cultura ocidental e torna-se uma referência paradigmática na reflexão moral, pelo menos até a modernidade.

**Palavras-chave:** Estoicismo, ética das virtudes, filosofia moral, História da Filosofia Antiga.

## ABSTRACT

*This paper analyses the moral thinking of Cicero, at the light of his work **De officiis**. Dedicated to his son, the work is one of the main sources for the study of ancient moral thinking. It constitutes a work of extraordinary relevance for the history of philosophy, since it creates a latin glossary for ethical issues as seen by Greek authors, expose and make a synthesis of doctrines of writers*

---

\* Professor de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP.

*whose works have almost completely disappeared. It reflects also the moral context of a period which is fundamental for the constitution of West culture and becomes a paradigmatic reference in the field of moral reflection, until Modernity at least.*

**Key-words:** *Stoicism, virtue ethics, moral philosophy, History of Ancient Philosophy.*

Depois de uma intensa participação política e de uma vasta produção literária e filosófica, Cícero (106-43 a.C.) dedica-se ao bem mais precioso que julga poder transmitir ao seu filho: os ensinamentos morais. O resultado é uma obra de extraordinária relevância para a história da filosofia, pois cria e consagra um vocabulário latino para as questões éticas tratadas pelos gregos, expõe e sintetiza doutrinas de autores cujas obras desapareceram completa ou parcialmente, reflete o ideário moral de um período fundamental na constituição da cultura ocidental e torna-se uma referência paradigmática na reflexão moral, pelo menos até a modernidade.

Escrita em meados de 44 a.C., em meio aos tumultos e dissensões civis que se seguiram ao assassinato de César e colocaram em risco a vida do próprio autor, é inspirada na obra *Peri tou̐ kathékontos* (140 a.C.), do filósofo estoico Panécio de Rhodes (180-109 a.C.). Coloca-se assim sob a influência do médio estoicismo, que marcou o pensamento de várias gerações de políticos romanos: Cipião, Lúlio etc.

Cícero dispõe-se também a seguir os ensinamentos dos estoicos sem, entretanto, como é seu procedimento usual, aceitar integralmente todo sistema. Apropria-se de algumas idéias, abandona outras, corrige aquelas que considera necessário, produzindo uma reflexão própria e singular. Pretende recorrer à doutrina estoica, não como um simples comentador, repetindo-a integralmente, mas como um crítico que a utiliza seletivamente, reinterpretando-a de acordo com seu juízo.

Nesse empreendimento, abandona o procedimento dialógico dos tratados anteriores e escolhe a forma literária inaugurada por Catão do discurso ao mais jovem. Formulado a partir da autoridade paterna, tem uma clara intenção pedagógica: instruir não apenas o seu filho, Marco, mas os jovens romanos nos valores e nos códigos de conduta exigidos pela vida republicana.

O título escolhido, *De officiis*<sup>1</sup>, indica que Cícero não deseja tratar da obrigação moral indiferente a seu conteúdo. Se *officium* traz o sentido de tarefa, função, ofício e reenvia ao princípio interior de onde provém a obrigação, o seu plural, *officiis*, remete aos objetos determinados que convêm a essa obrigação. Assim, pode ser aplicado tanto ao honesto, regra suprema da moralidade, no sentido mais amplo de um dever moral interior, quanto às obrigações corriqueiras do cotidiano, num sentido mais específico do ofício a ser cumprido, que se impõe à nossa adesão moral e a determina. Parece ter sido esta a intenção de Cícero ao utilizar *officiis* para traduzir *kathékón* – o que é conveniente, adequado e conforme, vindo a designar os deveres morais – que se encontra no título da obra de Panécio. Essa escolha denota uma concepção de moralidade como um conjunto de funções ou de deveres, que a natureza impõe ao homem, seja com respeito a si próprio, seja com relação aos outros homens.

No início da obra, ao tentar definir o que é o dever, Cícero reconhece que se trata de uma dupla investigação: a primeira envolve a distinção entre o fim dos bens e os preceitos pelos quais se orienta a ação; a segunda, a diferença entre o dever médio e o dever perfeito<sup>2</sup>.

A primeira investigação aponta a separação entre questões teóricas sobre o soberano bem a partir do qual se determina o dever e questões práticas sobre como escolher e cumprir os deveres. Se o *De finibus bonorum et malorum* trata do dever em si e da questão mais especulativa relativa ao bem supremo<sup>3</sup>, o *De officiis* aborda questões mais práticas, do âmbito da regulação da vida ordinária, investigando os preceitos que determinam uma certa arte de viver. Sua intenção é tratar do dever concreto, da tarefa imediata, do ofício que a vida impõe e que deve assumido e desempenhado num dos domínios – político, social, familiar – da atividade humana.

A segunda investigação remete à antiga oposição estóica entre dever perfeito e dever médio, estabelecida a partir da maneira como é avaliado o fim último das ações morais. Para os estóicos, esse fim não está no prazer, nem no viver honestamente, gozando das coisas para as

<sup>(1)</sup> A edição de referência será: Cícero, M. T. *Dos deveres* (tradução de Angélica Chiapeta). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>(2)</sup> Cf. Cícero. *Dos deveres* I, 7-8.

<sup>(3)</sup> Cf. Cícero, M. T. *Do sumo bem e do sumo mal* (tradução de Carlos Ancêde Nougé). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

quais a natureza inclinou os homens, nem no bem estar produzido pela atividade virtuosa da alma, mas na própria virtude. A ação virtuosa não se define por qualquer fim exterior à própria atividade, por algo que a transcenda, mas pela própria atividade enquanto racional, na sua retidão e honestidade. Por isso, o fim último visado por todas as ações morais define-se pela exigência de agir como se deve, em conformidade com o *logos* universal que tudo penetra.

A natureza para os estóicos, como atividade do próprio *logos*, fixa em toda criatura viva sua finalidade, tornando-se legisladora suprema e universal. Adaptar-se a si mesmo, para se tornar o que a natureza determina, é a lei que se impõe a todo ser vivo. Se o específico do homem é a racionalidade, então o fim do homem só pode ser viver de acordo com a razão, concluíam os estóicos. A retidão da ação estaria nessa adesão consciente e ativa à necessidade racional da própria natureza que opera no agente. Assim, o sujeito plenamente moral é aquele que decide agir conforme o princípio estabelecido pela natureza.

Para os estóicos, apenas o sábio é capaz de harmonizar-se plenamente com o *logos* e de determinar sua vontade de forma perfeita, impedindo que a representação dos objetos para os quais se inclina prevaleça sobre as regras ditadas pela natureza. Já o homem comum é incapaz de apreender por si mesmo as exigências da natureza que nele opera, precisando do socorro do filósofo, que constrói um sistema de deveres correspondentes às situações da vida ordinária. Com esse sistema de preceitos, o homem comum pode alcançar, ainda que de maneira imperfeita, uma certa autonomia moral.

O *De officiis* procura oferecer ao homem comum esse sistema de preceitos como prática diretiva das ações. Não visa o dever perfeito, mas o médio, praticado tanto pelo sábio quanto pelo homem comum, cuja legitimidade não é absoluta e se afirma por uma razão apenas provável. Sua intenção é orientar a conduta de homens comuns que encontram em sua vida social meios e ocasiões de satisfazer e fortalecer as inclinações com que a natureza os dotou.

A primeira parte do tratado é dedicada aos deveres provenientes do honesto. O ponto de partida é a observação das inclinações ou tendências impressas no homem pela natureza, para depois buscar as condições e disposições que permitem realizá-las de modo apropriado, ou seja, determinar as virtudes que lhe são correlatas.

Cícero reconhece no homem quatro inclinações a partir das quais demarca o campo das virtudes e especifica os deveres que se associam a cada uma delas. A primeira tendência predispõe o homem para o conhecimento (*cognitio*) e a busca da verdade. A essa tendência correspondem as virtudes da sabedoria (*sapientia*) e da prudência (*prudentia*), que se explicitam no bom discernimento e no engenho, empregados na busca da ciência e na realização do bem viver. Ambas são tratadas de maneira sucinta, uma vez que as virtudes intelectuais não são as mais relevantes para o homem comum, cuja regra de vida é o negócio (*negotium*), ou seja, a negação do ócio necessário ao estudo e à contemplação das coisas divinas e naturais<sup>4</sup>

A segunda tendência é a conservação da existência que conduz o homem para a vida em sociedade. Por meio da linguagem, o ser humano toma consciência de sua racionalidade, que o arranca do isolamento e o impele para o outro, levando-o a transformar os vínculos instintivos em laços afetivos. O sentimento de afeição que nasce da comunhão do sangue e estende-se a toda a humanidade, a comunidade (*communitas*), impõe a formação da sociedade (*societas*). Na verdade, entre a comunidade e a sociedade há um dever ser, tal como existe entre a natureza racional do homem e a sua conduta racional. Na convivência com seus semelhantes, o homem descobre então valores capazes de manter a sociedade: a justiça (*iustitia*) e a liberalidade (*liberalitas*)<sup>5</sup>. Cada uma dessas virtudes traz um conjunto de deveres. A justiça, por exemplo, uma das mais importantes para a conservação da sociedade, impõe duas regras: não prejudicar a ninguém, a não ser quando provocado por um ato injusto; usar os bens comuns, aqueles que não se acham ocupados por ninguém, como comuns e os particulares, adquiridos pela ocupação, conquista, contrato, sorteio etc., como próprios. Como a natureza não determina os bens próprios de cada homem, a propriedade privada repousa sobre compromissos sociais entre os homens, mantidos pela fé (*fides*), isto é, pela palavra dada, pela lealdade ao compromisso assumido e pela confiança que resulta do cumprimento da promessa<sup>6</sup>.

A terceira tendência conduz o homem ao desejo de proeminência sobre os semelhantes e de não querer submeter-se a ninguém. Ao reconhecer na ordem social o lugar onde ele pode realizar-

<sup>(4)</sup> Cf. Cícero. *Dos deveres* I, 18-19.

<sup>(5)</sup> Cf. *idem* I, 20-50.

<sup>(6)</sup> Cf. *idem* I, 20-41.

se plenamente, experimenta o desejo de elevar-se acima de seus concidadãos, a fim de ser reconhecido por eles. Essa inclinação remete à virtude da magnanimidade (*animi magnitudo*), entendida como: grandeza e força de ânimo<sup>7</sup>. À semelhança dos estóicos, Cícero atribui a essa virtude um ideal de tranqüilidade e indiferença, que eleva a alma acima das perturbações internas ou externas. O domínio privilegiado para seu exercício é assim o serviço público, pois nada exige mais grandeza de alma do que a consagração à coisa pública: quem se dedica ao serviço público demonstra pouco apreço pelo prazer, pelas riquezas e até mesmo pela própria vida.

Enfim, a quarta inclinação leva o homem a buscar a ordem e a medida. Para atingir a magnanimidade, ele precisa saber dominar-se, moderar suas paixões e suas ações; e isso é alcançado pelo senso de ordem e de medida. As virtudes correspondentes são a moderação; a temperança, a constância, a contenção, o pudor e o decoro. De fato, sua forma privilegiada é o decoro (*decorum*), a disposição das coisas em seus lugares apropriados e convenientes, cuja afinidade de forma com o que é belo e conveniente (*honestas*), torna-o a sua expressão mais sensível<sup>8</sup>. Cícero descreve inicialmente o decoro em termos estéticos: assim como sentimos que uma coisa é bela, quando lhe apreendemos a proporção das medidas, a concordância das partes e a harmonia das linhas, também sentimos a beleza moral de uma ação, quando a racionalidade transparece na conduta. Depois, ele o descreve em termos de ordem, constância e moderação, salientando mais o aspecto racional do que estético<sup>9</sup>. O decoro aparece como o assentimento interior resultante de uma decisão conforme a razão, quando visto de dentro do homem, e o reflexo da razão numa conduta submetida às suas leis, visto de fora. Trata-se de uma visão clara do que se deve fazer; e depois, a satisfação do dever cumprido. Os deveres correspondentes a essa virtude estão de acordo com os papéis que são atribuídos a cada um pela natureza, pelas disposições particulares, pelas circunstâncias e pela escolha voluntária<sup>10</sup>.

Cada uma dessas virtudes arrasta consigo as outras, em razão do vínculo entre elas e delas com a natureza. Elas se comunicam e mantêm uma estreita conexão, pois têm o fundamento comum da ordem

---

(7) Cf. *idem* I, 61-92.

(8) Cf. *idem* I, 93-151.

(9) Cf. *idem* I, 93-96.

(10) Cf. *idem* I, 101-125

racional da natureza. Aplicadas a cada situação particular, mantêm uma unidade, na medida em que são aspectos diversos da mesma honestidade. O dever irá assim proceder tanto de uma tendência particular quanto de toda a natureza, produzindo não só a integridade do honesto, como de qualquer uma de suas expressões.

A segunda parte do tratado é dedicada às prescrições concernentes ao útil. Cícero continua a seguir a doutrina estoica nessa investigação: a virtude está na conformidade com o *logos* e, conseqüentemente, na tendência do vivente em acomodar-se à natureza; isso deve ser considerado útil; assim, tudo o que é moral é útil.

Para combater os peripatéticos que dividiam a moralidade numa série decrescente de bens, os antigos estoicos estabeleceram a virtude como o único bem. Tudo aquilo que não estiver de acordo com o *logos* é considerado indiferente, nem bem nem mal, nem bom nem mau. Essas coisas que constituem a trama da vida ordinária – saúde, fama, riquezas – eram excluídas da moralidade. Elas não deveriam ser procuradas por si mesmas, mas apenas por serem convenientes, pois provinham de impulsos de uma natureza orgânica. Seu valor não lhes advinha de uma escolha ponderada do ser humano, mas de seus conteúdos, que refletiam uma certa conformidade com a natureza, sendo então justificadas diante da razão. Elas constituíam uma vasta zona de ações chamadas médias, ações indiferentes, que se colocavam ao lado da moralidade perfeita.

Como o *De officiis* dirige-se ao homem comum, na sua prática dos deveres médios, a questão é saber como progredir na virtude, exercitando essas ações indiferentes. Cícero parece considerar essa forma inferior de moralidade como o início para uma forma superior ou, pelo menos, como uma forma autêntica de viver virtuosamente que pode conduzir o homem ao bem moral. O bem supremo pode ser assim atingido por degraus: inicialmente, deixando-se conduzir na sua direção por móveis orgânicos; depois, ao descobrir a natureza como guia, exercendo a escolha das coisas que estão de acordo com a natureza e rejeitando as contrárias; e, finalmente, fazendo dessa escolha a lei constante da ação. Em várias partes do texto, Cícero aponta sua preferência por uma moralidade, mesmo sendo média, que se pratica e cresce com a ação concreta, ao invés de virtudes abstratas<sup>11</sup>.

O valor dado às virtudes médias, cujo papel regulador contribuem para uma vida virtuosa, demonstra sua importância no

<sup>(11)</sup> Cf. *idem* II, 10-18.

sistema ciceroniano. Elas deixam de ser meios para o bem supremo, instrumentos imperfeitos para a virtude perfeita. Como trazem em si a razão do fim, essas virtudes devem ser procuradas por elas mesmas. Deixam de ser ações indiferentes e úteis, para ser ações moralmente belas. Cícero faz com que elas participem da noção de fim último, uma vez que correspondem às inclinações naturais e às aspirações ideais da razão humana<sup>12</sup>.

A sua concepção de bem moral não coincide, portanto, rigorosamente com aquela dos antigos estóicos de um bem em si. Parece julgar o bem supremo dos estóicos algo demasiadamente exigente, apanágio de alguns raros sábios, e de certa forma inepto, abstrato e fora da vida cotidiana e de seus deveres. Não pretende suprimir a diferença entre a moral perfeita e a média, nem as confundir, mas superar o fosso intransponível entre elas estabelecido pelo estoicismo. O resultado é uma doutrina em que o sábio é substituído pelo homem de bem e a virtude perde seu porte altaneiro, impessoal, e recebe um conteúdo determinado pelos vínculos sociais.

Na terceira e última parte, Cícero trata da relação entre o útil e o honesto. Adverte que se eles encontram-se separados, no texto de Panécio, é por uma necessidade didática e não porque são distintos<sup>13</sup>; e se alguns filósofos fizeram essa distinção com receio de contaminar a moral com a noção de utilidade, eles cometeram um grande equívoco: separar o útil do honesto é admitir que a honestidade e a utilidade podem não se encontrar no mesmo objeto ou, pior, podem estar em conflito<sup>14</sup>.

Partindo do princípio estóico da unicidade do fim moral, Cícero sustenta que a utilidade deve necessariamente estar contida na honestidade, senão o útil ficaria fora da moralidade, com terríveis conseqüências. Os argumentos que utiliza em favor dessa unidade são de dois gêneros. O primeiro sustenta-se no princípio estóico, segundo o qual tudo o que é honesto é útil e nada é útil, se não for honesto. O silogismo é bem conhecido: o que é honesto é necessariamente o sumo bem; ora, o que é bom é certamente útil; logo, tudo o que é honesto é útil<sup>15</sup>. Como a premissa maior era geralmente aceita, só a menor exigiria provas. A principal prova provém da alegação de que todas as coisas desonestas devem ser evitadas por si mesmas, ainda que se esteja

(12) Cf. idem II, 21-89.

(13) Cf. idem III, 7-11.

(14) Cf. idem III, 12-20.

(15) Cf. idem III, 35.



seguro da impunidade, pois atentam contra a consciência. Essa prova é realizada em duas etapas. A primeira é a exigência da natureza de que não se faça nada que seja contra ela. Como a natureza do homem é a racionalidade, que tende para a virtude, só a prática da virtude tranqüiliza a consciência. A segunda é o emprego adequado da palavra útil, que designa, na verdade, a exigência da natureza na sua própria essência. Qualquer outro emprego é superficial, aparente ou falso, já que a natureza é a medida soberana de toda a utilidade. A conclusão das duas etapas é a mesma: o que é bom moralmente é sempre útil, porque é conforme a natureza<sup>16</sup>. O segundo argumento consiste em mostrar que o imoral é sempre desvantajoso, porque é por si contrário à natureza, que quer sempre o honesto<sup>17</sup>. É necessário então passar de uma aparente utilidade a uma utilidade conveniente, e desta para a verdadeira utilidade moral que se confunde com o bem, tendo como intérprete a conformidade com a natureza.

A identidade entre o honesto e o útil só não é percebida quando a razão reflete sobre uma ação para lhe pesar as vantagens e desvantagens. Já quando se deixa levar pela inclinação natural à virtude, sente a plenitude que experimenta todo ser vivo ao seguir sua natureza, e não consegue mais distinguir o útil do honesto. Parece ser a aplicação mais uma vez do princípio estoíco de que o útil e o honesto apresentam uma unidade imediata, pois ambos são deduzidos da conformidade com a natureza. O valor do ato moral não reside na escolha em si, mas no dobrar-se a uma ordem estabelecida anteriormente: toda ação é boa se está de acordo com essa norma que lhe é decretada de forma imperativa pela razão. Quando o homem toma consciência de que carrega em si uma parcela do *logos*, reconhece sua dignidade e a obrigação de conservá-la: eis o seu dever, o que é honesto e conveniente. Cabe ao homem consentir na solicitação dessa regra que a natureza lhe prepara e lhe impõe.

Mas há uma mudança de registro na reflexão ciceroniana. A moralidade é ainda determinada pela conformidade à natureza. No entanto, essa conformidade não é mais a relação de uma razão particular com o *logos* universal, uma ordem anterior e exterior ao homem. Há um enfraquecimento da idéia de que o curso do universo fornece ao homem sua lei moral. No sistema moral ciceroniano, a razão humana passa a considerar a si mesma e não a ordem cósmica na ordenação de suas ações. O homem estabelece a lei moral a partir da inquirição interna do seu

<sup>(16)</sup> Cf. *idem* III, 36-49.

<sup>(17)</sup> Cf. *idem* III, 64.

ser, opondo-se muitas vezes às leis de outros seres naturais. É a sua escolha que faz a moralidade e não o mero adaptar-se a uma ordem externa.

Essa mudança é possível porque Cícero eleva a noção familiar aos estoicos de humanidade à categoria de princípio fundamental da moralidade. O problema e sua discussão eram bem conhecidos: um mercador, homem de bem, traz um carregamento de trigo para uma região, onde há uma grande fome; sabe que outros navios o seguem; deve ocultar o fato, para vender seu trigo mais caro, ou deve anunciá-lo?<sup>18</sup>. Cícero dedica-se a demonstrar que o interesse comum é sempre preferível ao particular, porque se trata de uma lei inscrita na natureza humana, identifica pela razão. Tal como é contrário à natureza preferir o prazer ao honesto, da mesma forma nada é mais contrário à natureza do que procurar o interesse particular em prejuízo do interesse comum<sup>19</sup>.

A obrigação moral prescreve ao homem o acomodar-se à vida comum e defendê-la; e isto é estar de acordo com a natureza, porque o homem é por natureza um ser social: ele é racional enquanto é social. Racionalidade e sociabilidade têm a mesma origem e extensão. Se a construção e a manutenção da sociedade é, em conformidade com a natureza, o fim moral do homem, a vida social aparece como a principal fonte das virtudes. A função própria do homem é dessa maneira trabalhar para o bem comum, eis o que é moral. Imoral é tudo o que se dirige contra a sociedade humana<sup>20</sup>.

Portanto, no pensamento ciceroniano, a moral encontra sua finalidade na conservação da sociedade humana. O seu conteúdo é determinado pelo conjunto de princípios que edificam a vida social. Ela deixa de ser uma atitude filosófica e torna-se um conjunto de deveres para homens comuns que querem viver honestamente em sociedade.

## Bibliografia

Cícero, M. T. **Dos deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Do sumo bem e do sumo mal**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Recebido em 15/09/2006

<sup>(18)</sup> Cf. idem III, 50.

<sup>(19)</sup> Cf. idem III, 21-22.

<sup>(20)</sup> Cf. idem III, 30-31.

# A CRÍTICA NIETZSCHEANA DA RELIGIÃO

Edélcio Ottaviani<sup>1</sup>

## RESUMO

Em muitos círculos intelectuais, a pessoa e o pensamento de Nietzsche são vistos ora com aversão, ora com ufanismo. Este artigo tem por objetivo contribuir à suspensão de tais preconceitos, a fim de propiciar ao leitor uma abordagem objetiva da crítica nietzscheana da religião, sobretudo do Cristianismo, e de tudo o que esta crítica apresenta de riqueza e ao mesmo tempo de limitação. Compreender o caráter *reativo* do ideal ascético de cunho religioso à luz de Nietzsche é ter uma visão mais profunda da práxis religiosa em seu caráter de *Vontade de Potência* contrária à vida e descobrir o quanto ela pode se afirmar em seu favor.

**Palavras-chave:** Perspectivismo, ideal ascético, moral dos escravos, ressentimento, má-consciência, Religião como *Vontade de Potência ativa e reativa*.

## ABSTRACT

*In many circles, the person and the thinking of Nietzsche are seen sometimes as aversion, sometimes as proud. This article has the goal contribute to suspend such prejudice in order to give the reader and objective approach of the nietzschean religion, over all of the Christianity and of everything that this critics shows*

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica), professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Campinas.

*richness and the same time in limitation. Understanding the reactive character of the ascetic ideal having in mind Nietzsche ideas means having a larger sight of the religious praxis in this characteristic of Power Will against the life and discover the amount it can affirm in his favor.*

**Key-words:** *Perspective look, ascetic ideal, slaves moral, resentment, hard conscience, Religion as active and reactive Power Will.*

## Introdução

Wagt's mit meiner Kost, ihr Esser! Morgen schmeckt sie euch schon  
besser Und schon übermorgen gut!

(Nietzsche, GS § 1)<sup>1</sup>

Ainda que se tenham reservas em relação ao pensamento de Nietzsche, não se pode negar que a sua maneira de abordar um problema é deveras fascinante. O encantamento poético de seu estilo, a fineza e a alegria de suas obras – caracterizadas por uma ironia que não altera nem a profundidade nem a sagacidade de seu pensamento – marcaram profundamente o pensamento literário e filosófico do século XX.

Se para uns, ele não passa de um louco e de um niilista, para outros, representa o herói e o profeta de um novo tempo. Louvado ou combatido, devemos concordar que seu pensamento nunca passou despercebido pelas pessoas sedentas de uma compreensão mais profunda da existência e da realidade humanas.

Alguns ainda vêem em Nietzsche e na sua proclamação da *morte de Deus* a pedra angular sobre a qual está baseada toda a crise de valores contemporânea, oriunda de um relativismo moral. Outros, ao contrário, vêem na sua filosofia a expressão última da liberdade humana, querendo dar ao homem um destino verdadeiramente divino. Para estes

<sup>(1)</sup> "Ouseis experimentar da minha cozinha, glutões!

Amanhã ela será de um gosto melhor,

Depois de amanhã ela vos parecerá boa." (*Gaia Ciência* § 1)

últimos, ele foi o filósofo que mais amou a vida tal como ela se nos apresenta, apesar do sofrimento que a caracteriza; foi aquele que restituiu ao ser humano o estatuto de “co-criador de um novo mundo”, de uma ordem moral capaz de superar a oposição cristalizada entre *bem* e *mal*:

“A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores (Glaube an die Gegensätze der Werthe)*. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios de *omnibus dubitandum* [de tudo duvidar]. Pois, pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos, segundo, que as avaliações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações-de-fachada (*Vordergrunds-Schätzungen*), perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo exterior, talvez de baixo para cima (*vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von Unten hinauf*), “perspectivas de rã” para usar uma expressão familiar aos pintores.”<sup>2</sup>

No entanto, mais grave do que caracterizá-lo de puro niilista seria talvez acusá-lo de instigador do anti-semitismo e de precursor do nazismo. Significativas são as obras que tiveram por tarefa a dissociação entre Nietzsche e o anti-semitismo e, conseqüentemente, do nazismo. Gianni Vattimo, num artigo intitulado “*Aspectos da renascença nietzscheana na Itália*”, cita o grande esforço de Giorgio Colli e Mazzino Montinari em ressaltar a grandeza de seu pensamento, esclarecendo os leitores a respeito da falta de fundamento que envolve uma tal acusação:

“Quanto a Montinari, ele tentou incessantemente restabelecer uma imagem filologicamente fundada de Nietzsche, combatendo, sobretudo, por meio de um exame atento dos manuscritos, a imagem do Nietzsche nazista, antidemocrático, etc., que tinha sido forjada por sua irmã no início do século.”<sup>3</sup>

É o próprio Nietzsche que proclama a repulsão que ele sente em relação ao anti-semitismo que animava sua irmã Elizabeth. Numa de suas cartas endereçadas à mãe, Nietzsche fala de sua irmã e de seu marido, o médico Bernhard Förster, ambos estabelecidos no Paraguai.<sup>4</sup> Nessa carta, ele demonstra a antipatia que sente pelo seu cunhado e por suas idéias ligadas ao *Nationalsozialismus*:

<sup>(2)</sup> NIETZSCHE, *Para além do Bem e do Mal*, p. 10.

<sup>(3)</sup> VATTIMO, Gianni. *Italie: Aspects de la renaissance nietzschéenne*, p. 41.

<sup>(4)</sup> Cf. MACINTYRE, Ben. *Elizabeth Nietzsche ou la folie aryenne*.

“As notícias do Paraguai são verdadeiramente muito reconfortantes: no entanto, eu não tenho, como jamais tive, e ainda mais agora, a mínima vontade de me sentar em companhia desse anti-semita que é o senhor meu cunhado. Suas idéias e as minhas são diferentes e eu não o lamento.”<sup>5</sup>

Gianni Vattimo atesta o enorme esforço de Colli e Montinari em descobrir a cronologia dos aforismos, através dos quais Elizabeth Förster redigiu o esboço de uma obra projetada por Nietzsche e intitulada *Vontade de Potência*, da qual não havia mais do que rascunhos e uma gama de textos que foram reagrupados aleatoriamente por ela e publicados postumamente. Colli e Montinari quiseram restabelecer a ordem dos escritos e desconstruir a ideologia nazista que se encontrava em sua redação, pois, ainda que ela tenha sido redigida a dois, quer dizer, por ela e pelo amigo e discípulo de Nietzsche, Heinrich Köselitz,<sup>6</sup> a influência ideológica de Elizabeth sobre a obra se revelou predominante e, o que é pior, de uma perversidade inquietante.

## 1. Características peculiares do Filósofo

Nietzsche nasceu em Röcken, Alemanha, em 15 de outubro de 1844 e morreu em Weimar no dia 25 de agosto de 1900. Filho e neto de pastores protestantes, Nietzsche ficou órfão de pai aos cinco anos. A figura paterna lhe será eternamente cara e a sua falta marcará profundamente a sua vida e o seu pensamento. Desde o tempo de colégio, Nietzsche buscou em homens mais velhos alguém que pudesse suprir a ausência paterna, guiando-o, incentivando-o e motivando-o, sobretudo em sua vida acadêmica. Foi assim com Ritschil (professor de filologia), com o compositor Richard Wagner e Schopenhauer - que ele conheceu somente através dos livros e a quem ele tece um grande elogio na *Terceira Consideração Intempestiva*: Schopenhauer Educador. Passada a fase juvenil, Nietzsche alcançará a maioridade, afastando-se e libertando-se da influência daqueles que ele considerava os seus verdadeiros preceptores.

<sup>(5)</sup> NIETZSCHE, *Dernières Lettres*, p. 37-38.

<sup>(6)</sup> Mais conhecido como Peter Gast.

Formado primeiramente em filologia, Nietzsche desenvolveu seu pensamento debatendo-se fortemente contra certas teses hegelianas e mais particularmente kantianas, sobretudo no que diz respeito ao historicismo hegeliano e à metafísica kantiana, esta última condicionada pelo imperativo moral.

No entanto, devemos admitir que, ainda que se tenha tornado um crítico mordaz do pensamento kantiano, Nietzsche tinha uma grande admiração pelo Kant “corajoso e penetrante”, descobridor da *subjetividade do tempo, do espaço e da causalidade*. Ele o louva por haver eliminado a crença na pretenciosa metafísica objetiva e por ter anunciado um “relativismo” de perspectivas – em sua teoria sobre o fenômeno -,<sup>7</sup> e por abrir as portas para os filósofos artistas, capazes de, pela *razão* conjugada à *Vontade de Potência*, transformar a realidade que os cerca. De contemplação, a filosofia passa a ser criação.

Em *Schopenhauer Educador*, Nietzsche vê em Kant o risco de um *desespero da verdade*, levando-nos a um ceticismo relativista e renunciando a posição que ele próprio tomará a seguir.<sup>8</sup> Em sua fase racionalista, inaugurada com a publicação de *Humano demais humano* e rompendo com os ideais wagnerianos, Nietzsche criticará Kant por ter sucumbido à moral cristã e ter restabelecido, através dela, a metafísica tradicional. Ele censurará Kant por ter recuperado o que antes ele havia criticado: “*Tal uma raposa que cai de novo na armadilha - ora, fora justamente a sua força e inteligência que tinham conseguido desarmá-la*” (*Gaia Ciência* § 335).

Para Nietzsche, a célebre frase kantiana “*Eu tive que abolir o saber para dar lugar à fé*” significa a abdicação do conhecimento diante do sentimento, a renúncia da crítica ao obscurantismo reacionário que triunfará no romantismo alemão.

Nietzsche é, portanto, o filósofo do perspectivismo<sup>9</sup> e este *penchant* por olhar através de diferentes perspectivas é constatado por Lou Salomé e confirmado por um de seus biógrafos, Rüdiger Safranski.

<sup>(7)</sup> Para Kant, ao ser humano resta o conhecimento do *fenômeno*, o modo como os objetos se dão à consciência que os percebe, mas não lhe é possível o conhecimento do *noumeno*, quer dizer, da “coisa em si”.

<sup>(8)</sup> NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles III*, §3, p. 33.

<sup>(9)</sup> Não posso deixar de dizer que vejo na definição de verdade operada por Heidegger em *Sein und Zeit* (§ 44) uma certa influência do perspectivismo nietzschiano, pois a Ontologia fundamental de *Sein und Zeit* retoma a noção aristotélica de verdade atribuindo-lhe uma configuração particular: *verdade* como *desvelamento* dinâmico do Ser, operado pelas *perspectivas existenciais* do *Dasein*.

Lou Salomé escreve:

“Para Nietzsche, uma solução encontrada não era nunca o termo final, pelo contrário, era o sinal de *uma mudança de ponto de vista* que o obrigava a olhar o problema sob um novo ângulo, a fim de lhe apresentar uma nova solução (...) Nietzsche não admitia que um problema, seja ele qual for, comportasse uma solução definitiva.”<sup>10</sup>

Em relação ao Nietzsche olhando a si próprio neste jogo de perspectivas angulares, Rüdiger Safranski escreve:

“O escrever de Nietzsche sobre si mesmo pressupõe a capacidade de não se vivenciar apenas como *individuum*, algo indivisível, mas como *dividuum*, algo divisível. Uma tradição poderosa fala do “individuum” como de um cerne indivisível do ser humano. Mas muito cedo Nietzsche fizera experimentos com a divisão do cerne do indivíduo. (...) Curiosidade, pensamento excessivo têm de estar em jogo, ser apaixonado por si mesmo e ser seu próprio inimigo, tem de ter havido rupturas, euforias desesperos que favorecem ou desafiam o auto-despedaçamento do indivisível, a “dividualização” do indivíduo.”<sup>11</sup>

Este jogo de perspectivas diferenciadas, realizadas por um mesmo sujeito, Paul Ricœur o denominou de “*Cogito brisé*”, quer dizer, o *Pensamento rompido, quebrado, despedaçado*. No prefácio de *Soi-même comme un autre*, Ricœur analisa as conseqüências da crítica nietzscheana sobre o *Cógito cartesiano* (Cf. *PBM* § 16) e sobre a primazia do sujeito pensante (Cf. *Ibidem* § 17). Em *Humano demasiado Humano*, Nietzsche nos diz:

“Ordinariamente, a gente se esforça para conquistar, por todas as situações e todos os acontecimentos da vida, uma disposição única da alma, das maneiras de ver de um só gênero, é isto, sobretudo, o chamado espírito filosófico. Se pode, no entanto, ser mais aproveitável ao enriquecimento do conhecimento de não se uniformizar ao acaso, mas de prestar atenção à voz discreta das diversas situações da vida, estas últimas, trazem em si as suas próprias maneiras de ver. Participa-se então pelo conhecimento da vida e da natureza de **muitos seres**, a partir do momento que não se trate mais a si mesmo como indivíduo solidificado, constante e um.”<sup>12</sup>

<sup>(10)</sup> LOU SALOMÉ, *Nietzsche à travers ses oeuvres*, p. 63-64.

<sup>(11)</sup> SAFRANSKI, R. *Nietzsche*: Biografia de uma tragédia, p. 19-20

<sup>(12)</sup> *HdH I* § 618.



Através do pensamento de Nietzsche, a dúvida cartesiana é levada ao seu extremo, o que, em outras palavras, fez o filósofo dizer: “*Je doute mieux qui Descartes.*”<sup>13</sup> Ricœur, ainda que confesse que um tal exercício de pensamento (dúvida hiperbólica) possa levar a um total ceticismo, admite que não foi este o objetivo de Nietzsche. O que ele realmente quis foi demonstrar que não há *certeza* que nos garanta absolutamente contra a dúvida e que não existe verdade apreendida pelo cogito que seja absoluta:

“Eu retenho (ich halte) a fenomenalidade igualmente do mundo interior: tudo o que se nos *torna consciente* é de um ponto ao outro aprioristicamente arranjado, simplificado, esquematizado, interpretado - o processo real da “percepção” interna, o *encadeamento causal* entre os pensamentos, os sentimentos, as cobiças, como aquele entre sujeito e objeto, nos são absolutamente velados - e talvez pura imaginação.”<sup>14</sup>

Interpretando esta passagem, Ricœur acrescenta:

“Proclamar assim a fenomenalidade do mundo interior, é, primeiramente, alinhar este último sobre o mundo dito exterior, cuja fenomenalidade não significa de forma alguma objetividade num sentido kantiano, mas precisamente “arranjo, simplificação, esquematização, interpretação”; para compreender este ponto, é necessário ter presente o espírito de ataque contra o positivismo; lá onde este aqui diz: o que existe são só os  *fatos*, Nietzsche diz: os fatos, é o que não existe, somente *interpretações* (...) Nietzsche não diz dogmaticamente - não importa o que aconteça ou o que se faça - que o sujeito é multiplicidade: ele *prova* essa idéia; ele brinca de alguma forma com a idéia de uma multiplicidade de sujeitos lutando entre eles, como as “células” em rebelião contra a instância dirigente.”<sup>15</sup>

No entanto, para suportar o desvelamento dos dramas da existência, intrinsecamente ligado a esse jogo de mutações, e a dura constatação da “relatividade”<sup>16</sup> de nossos credos e opiniões, para Nietzsche não há outro remédio, ou melhor, elixir, do que a *música*. Ela nos incita a inserirmo-nos de novo no mistério do Ser; ela nos incita e

<sup>(13)</sup>NIETZSCHE, Apud RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*, p. 27.

<sup>(14)</sup>Idem, *Fragmentos Póstumos novembro de 1887 a março de 1888*, apud RICOEUR P. *Soi même comme un autre*, p. 25-26.

<sup>(15)</sup>Cf. Idem., p. 26-27.

<sup>(16)</sup> Como bem disse Heidegger, a “relatividade” inerente à busca da verdade não significa arbitrariedade, mas uma consciência de que nossa abordagem do fenômeno se encontra numa relação com o tempo e o espaço que ocupamos (relatividade) (Cf. *Sein und Zeit* § 44).

nos anima a enfrentar os revezes da existência, impulsionando nossos nervos e nossos músculos a lutar contra os incontáveis “nãos” que a vida nos dá e a dirigir-lhe um magnânimo “sim”, com a criatividade onírica que lhe é própria. Eis, aí, em primeiro lugar, a razão de sua convivência com Richard Wagner: “*sem música a vida seria um engano!*”<sup>17</sup>

A música o convida ao Ser, mesmo e apesar dos constantes problemas de saúde e os arroubos de solidão. Para ele, a atmosfera vital sem a proximidade da música é um problema que o acompanhará por toda sua vida. Sem a música, a vida parece demasiado cruel. É o que ele constata numa de suas cartas dirigidas a Erwin Rohde, datada de 21 de dezembro de 1871: “*E quando voltei do concerto em Mannheim, senti realmente o horror tresnoitado, singularmente intensificado diante da realidade cotidiana: porque ela nem me parecia mais real, mas espectral.*”<sup>18</sup>

Segundo Rüdiger Safranski, toda a filosofia de Nietzsche é uma tentativa de manter-se vivo ainda que a música tenha acabado. O grande valor da música está em nos seduzir em favor da vida, razão pela qual, findada a convivência com Wagner, ele a transporte para a linguagem, os pensamentos e os conceitos. Sua filosofia, *ele procurou fazer dela um verdadeiro hino à vida.*

## **2. Nietzsche a favor de tudo o que afirma a vida e crítico mordaz de tudo o que a anemiza.**

Se em suas cartas e livros<sup>19</sup> Nietzsche atesta sua aversão pelo anti-semitismo, em alguns de seus escritos ele reconhece, ainda que reservadamente, a contribuição cultural legada pelos judeus:

“No entanto, eu gostaria de saber até onde, por ocasião de uma explicação geral, não será necessário ser indulgente em relação a um povo que, de todos, teve a história mais cheia de misérias, ainda que seja também de sua culpa, e ao qual nós devemos o homem mais nobre (o Cristo), o sábio mais puro (Espinosa), o Livro mais imponente e a lei moral mais influente do mundo. (...) Em sua maior parte, a vitória de uma

<sup>(17)</sup>NIETZSCHE apud SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: Biografia de uma Tragédia, p. 13.

<sup>(18)</sup>Ibidem.

<sup>(19)</sup>Cf. Idem, **Genealogia da Moral**, III § 26.

explicação mais natural do mundo, mais conforme a razão e, em todo caso, liberta do mito, nós devemos ao esforço desse povo.”<sup>20</sup>

Todavia, é preciso ser honesto e reconhecer que uma grande parte de suas obras é demasiado crítica em relação ao judaísmo, pois, se, por um lado, lhe devemos uma visão mais realista da vida; por outro, os judeus nos transmitiram a pior “doença” que poderia ter atingido a natureza humana, a saber: o *niilismo* causado pelo *ressentimento* e pela *má consciência*.

Segundo Nietzsche, os Judeus são seres fundamentalmente apaixonados pela vida, mas cuja vontade de viver não estava à altura dessa paixão. Enquanto povo de *senhores*, eles se viram na situação dramática de escravos, conseqüência das deportações e exílios sucessivos. Para se livrarem de um tal peso, eles criaram para si uma moral e uma forma de vida invertida. Como Nietzsche diz: “eles criaram um *anti-mundo para se darem a ilusão de criar um mundo*” (Cf. *Anticristo* § 24).

Nietzsche critica nos judeus, e conseqüentemente nos cristãos, a sua tendência em criar *um outro mundo* negando o mundo real, ou melhor, a vida real - aquela na qual estamos inseridos. Essa negação é o que Nietzsche denomina de *decadência*,<sup>21</sup> cuja expressão mais aprimorada se encontra no Cristianismo, pois os sacerdotes cristãos espiritualizam o ressentimento e o fazem se voltar contra o próprio ressentido, tornando-o uma peça fundamental em sua luta pelo poder:

“O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*? O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta - e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação (e houve jamais um sistema de interpretação mais elaborado?); ele não se

<sup>[20]</sup>Idem, *HdH* II, § 475.

<sup>[21]</sup>Nietzsche se serve do substantivo “decadência” (*décadence*) para analisar e caracterizar, sejam indivíduos, sejam instituições, sejam mesmo as civilizações cuja existência é fundada sobre uma certa concepção *ideal* da vida. Resumindo, *decadente* é, pois, para ele, tudo o que termina por desprezar a *realidade* (*Wirklichkeit*) em nome de uma visão ideal do mundo e da vida.

submete a poder algum, acredita, isto sim, na sua primazia perante qualquer poder, na sua incondicional *distância hierárquica* em relação a qualquer poder - ele acredita que nada existe com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para a *sua* obra, como meio e caminho para *sua* meta, para *uma* meta...<sup>22</sup>

Nietzsche permanece o crítico mais radical do Cristianismo e de todas as religiões e doutrinas que, baseadas no *ideal ascético* e numa *verdade revelada*, acabam por condenar completamente o mundo em que vivemos. Esta condenação encontra a sua justificação na noção de um mundo supra-sensível, *ideal*, julgando negativamente a realidade em que vivemos (*Wirklichkeit*). Para Nietzsche, é esta vida, apresentada em todas as suas contradições, que constitui o único dado realmente efetivo. Sua condenação em nome de um mundo ideal resulta no *niilismo* no qual a humanidade se encontra imersa há mais de dois mil anos, pois, segundo ele, antes do advento do Cristianismo, existiu Platão, que também era um niilista. Sendo assim, em sua tentativa de libertar o homem de sua *vontade de verdade a qualquer preço* e de seu corolário, o *desgosto da vida (décadence)*, Nietzsche desencadeia uma crítica radical de tudo o que, ligado a este *mundo ideal*, absoluto, permanente, verdadeiro, julga negativamente a vida. Para ele, só existe um mundo: "aquele da realidade atuante e viva (*Wirkende und Lebende selber*) se apresentando aos nossos sentidos e se desvelando através deles"<sup>23</sup>, representado pela diversidade de estimativas e de perspectivas.<sup>24</sup>

Segundo a *Terceira dissertação da "Genealogia da Moral"*, a diferenciação *real/aparente*, atribuída aos fenômenos, encontra a sua raiz no ideal ascético pregado pela classe sacerdotal judaica e se mostra como o artifício primordial utilizado pelos sacerdotes para combater o poder da aristocracia e a ordem social por ela estabelecida.

No entanto, se, por um lado, Nietzsche vê nessa luta pelo poder uma manifestação positiva da *vontade de potência* no seu movimento criador e construtor de uma nova ordem de valores, por outro, ele denuncia o aspecto negativo e reativo do *artifício* utilizado pela classe sacerdotal de tradição indo-européia, a saber: a *inversão dos valores* baseada no *ressentimento* gerando o *niilismo* e a *decadência*. Estes últimos não

<sup>(22)</sup>NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, III § 23.

<sup>(23)</sup>Idem, *Gaia Ciência* § 54.

<sup>(24)</sup>Cf. Idem. *Para além do Bem e Mal* § 2.

estão somente presentes na cultura helênica, encontramos-os, sobretudo, no Oriente, onde a crença num mundo supra-sensível, oposto a este aqui, é bem mais difundida. Para o filósofo alemão, ainda que o niilismo recuse, tal qual o sentimento trágico, o sofrimento na vida, ele está longe de alcançar a excelência do segundo.

À diferença do trágico, que assume primeiramente o sofrimento para depois vencê-lo, o niilista quer desvencilhar-se dele a todo custo, procurando incansavelmente a causa de sua dor física ou moral. É bem verdade que num primeiro momento, a forma de agir do niilista se apresenta mais racional, já que ninguém tem a intenção de sofrer; no entanto, ele simplifica excessivamente as “razões” do sofrimento e identifica apressadamente o culpado, terminando por instaurar a *vingança* que reforça o *ressentimento*. É devido à sua tendência a desembaraçar-se da causa do sofrimento - *a não importa qual preço* - que fez com que a concepção judaica da vida adquirisse um caráter niilista e fosse marcada pela decadência.<sup>25</sup>

Sabemos que o *judaísmo primitivo* sempre encontrou no inimigo, no *diferente*, a causa do seu sofrimento, e é pelo sacerdote judeu, a exemplo dos Brâmanes, que esta obsessão em encontrar um culpado fora de si, no poder rival, se instaurou no meio do povo judaico. É bem verdade que o Antigo Testamento é rico em citações que atribuem à infidelidade do povo a razão de sua infelicidade; porém, esta infidelidade é sempre caracterizada pela proximidade dos povos pagãos. Os pagãos são sempre os impuros, os *malvados*. Para a ortodoxia judaica, é necessário o seu distanciamento a *todo preço* e se, por acaso, alguém os tiver tocado ou mesmo tocado um só de seus utensílios, deverá ser purificado sob pena de tornar-se ele também um impuro. E já que eles são os malvados, todos os que não são como eles são bons. Eis aí a *lógica do ressentimento*: “tudo o que o inimigo faz é ruim e como *eu* não sou como ele, *tudo o que eu faço diferente dele é bom*”. Dentro desse contexto, se estabelece a *moral reativa*. Ela não afirma primeiramente o que é bom, ela o conclui a partir de uma reação. A moral reativa (dos escravos) cria os valores a partir de uma negação. Para agir, ela tem necessidade de um inimigo, sua ação não passa de uma *re-ação* ao que é *ativo* pela força de sua afirmação (cf. *GM I § 10*).

<sup>25</sup>Segundo Nietzsche, o niilista não passa de um homem doente atingido por uma dispepsia crônica, incapaz de digerir os acontecimentos passados, ele sucumbe às conseqüências negativas do ressentimento. Nesse sentido, Jesus, com a sua teoria do perdão, possibilitou não só a libertação do ofensor, mas a do próprio ofendido, libertando-o dos efeitos nocivos do rancor (Cf. NIETZSCHE, *O Anticristo* § 40), por isso ele foi o mais nobre dos homens (Cf. Idem, *Humano demasiado humano* I § 475).

Porém, se o judaísmo viu no outro a causa de seu sofrimento, o cristianismo o encontrou, sobretudo, no *sujeito que sofre*. O primeiro desenvolve a *vingança*, o segundo dá livre curso ao *sentimento de culpabilidade*. Com a primeira forma de pensar e de agir, é o *ressentimento* que toma corpo; através da segunda, é a *má-consciência* que reina. O sacerdote ascético cristão, com sua noção de "falta" (pecado), é o médico que torna o doente ainda mais doente:

"Sofrendo ele mesmo de qualquer coisa, sem dúvida fisiológica, a exemplo de um animal trancado numa gaiola, sem saber por que e para que, o homem termina por pedir conselho a alguém que conhece até mesmo o que está escondido, e eis então que ele recebe uma indicação, ele recebe do seu mago, do sacerdote ascético, a *primeira designação* da "causa" do seu sofrimento: ele deve encontrá-la nele mesmo, numa *falta* cometida, num momento do seu passado, ele deve compreender o seu sofrimento como um "castigo".<sup>26</sup>

Concluindo, podemos dizer assim, que é a má-consciência que torna o homem doente e a sua existência um peso a carregar. Para afastar o *ressentimento* e a *má-consciência*, Nietzsche procurará realizar uma *transmutação de todos os valores*, através de uma recuperação do *sentimento trágico* do qual o deus grego Dionísio é o inspirador. Segundo a sabedoria trágica antiga, o fim de todo herói, cujo arquétipo é Dionísio (cf. NT § 10), é a libertação de sua infelicidade por um ato de coragem criativo destinado à desmesura (*hybris*), quebrando todos os elos da racionalidade e não se limitando a uma busca lógica e incansável da causa do sofrimento, mas dando um sentido à vida, mesmo quando ela se apresenta desprovida de um:

O super-homem (Übermensch) é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer que o super-homem seja o sentido da terra! (...) Outrora, o delito contra deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra.

(...) Quero atingir a minha meta, quero seguir o meu caminho; e pularei por cima dos hesitantes e dos ratardatários. Que a minha jornada seja a sua ruína!<sup>27</sup>

<sup>(26)</sup> Idem, *Genealogia da Moral*, III §20.

<sup>(27)</sup> Idem, *AFZ*, Prólogo § 3.

Isso dissera Zaratustra ao seu coração quando o sol estava no meio-dia; voltou, então, para o alto um olhar indagador - pois ouvia sobre sua cabeça o grito agudo de uma ave. E eis que viu uma águia voando amplos círculos no ar e dela pendia uma serpente, não como presa, mas como amiga, pois segurava-se em seu pescoço.

"São meus animais!", disse Zaratustra, regozijando-se de todo coração. O animal mais altivo debaixo do sol e o animal mais prudente debaixo do sol - saíram em exploração

Querem saber se Zaratustra está vivo. Em verdade estou eu ainda vivo?

Encontrei mais perigos entre os homens do que entre os animais, perigosos são os caminhos de Zaratustra. Possam guiar-me os meus animais!

Após dizer isso, lembrou-se Zaratustra das palavras do santo na floresta, suspirou e assim falou ao seu coração:

"Pudesse eu ser mais prudente! Pudesse eu ser prudente por natureza, como a minha serpente! Mas estou pedindo o impossível; assim, peço à minha altivez que acompanhe sempre a minha prudência. E se, algum dia, a minha prudência me abandonar - ah, como gosta de bater asas!, - possa a minha altivez, então, voar ainda em companhia da minha loucura!".

Assim começou o ocaso de Zaratustra."<sup>28</sup>

## Conclusão

Vimos, portanto, os pontos fundamentais da crítica nietzscheana da Religião. No entanto, poderíamos também dirigir-lhe uma crítica nos moldes da que ele próprio dirigiu a Schopenhauer, por este ter contemplado somente o *caráter negativo* da Vontade. Poderíamos dizer-lhe também que ele não viu mais do que os aspectos negativos do Cristianismo. Sabemos que sua crítica tem um propósito: desconstruir a base sobre a qual se apóia a moral ascética, alicerces de todo o pensamento moderno (*Kant e seu imperativo categórico*) e farol para os

<sup>(28)</sup>Ibidem, Prólogo, § 10.

movimentos de esquerda inspirados no materialismo dialético.<sup>29</sup> O que Nietzsche viu na religião foi somente a expressão de uma *Vontade de Poder Reativa* condenando a vida em nome de sua vontade de viver e de se afirmar. Num artigo, intitulado *Religião como Vontade de Potência Ativa: uma análise da práxis da Igreja católica latino-americana sob o olhar nietzschiano*, publicado em Revista LUMEN em dezembro de 1996, retomei as teses aqui formuladas e, a partir de alguns conceitos fundamentais do pensamento nietzschiano, apresentei as características que podem fazer da práxis cristã uma força a favor da vida. Procurei demonstrar que, nos tempos da ditadura militar, a práxis oriunda da Teologia da libertação representou para o Brasil e para toda a América Latina a expressão de um modo de ser e de pensar próximos da realidade oprimida do povo latino-americano, suscitando ao mesmo a aplicação efetiva do processo de evangelização suscitado pelo Concílio Vaticano II e uma revisão de certos discursos idealizados e promulgados pelo Magistério da Igreja, como aquele de que “o clero não deve se meter em política.” Com os limites que lhe são inerentes, de 1965 a 1985, a Igreja Católica latino-americana, em comunhão com algumas denominações protestantes, representou para todo o continente a expressão de uma *Vontade de Poder Ativa* em sua luta pela afirmação da vida, sendo a grande propulsora do processo de redemocratização da América Latina.

Ressalto assim não somente os aspectos fundamentais da crítica nietzscheana do cristianismo, mas também os elementos que devem ser levados em consideração por quem deseja viver, aprofundar e promover os auspícios positivos da religião.

---

<sup>(29)</sup> “Nunca ouviram falar deste homem insensato que em pleno dia acendeu sua lanterna e pôs-se a correr na praça pública gritando sem cessar: Procuvo Deus! Procuvo Deus! Como lá se encontravam muitos que não acreditavam em Deus, seu grito provocou uma grande hilariedade – Ter-se-á perdido? Perguntou um. – Ter-se-á perdido como criança? – perguntou outro. Ou estará escondido? Terá medo de nós? Terá partido? – assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou em meio a eles e trespassou-os com seu olhar. – Para onde Deus foi? – bradou – Vou lhes dizer! Nós o *matamos*, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!(...) O insensato calou após pronunciar estas palavras e voltou o olhar para seus ouvintes; também eles se calavam como ele e o fitavam com espanto. Atirou, finalmente, a lanterna ao chão de tal modo que se espatifou, apagando-se. – Chego muito cedo – disse então, - meu tempo não é chegado. Este evento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ainda aos ouvidos dos homens.” (NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 125).



**Bibliografia**

MACINTYRE, Ben. **Elisabeth Nietzsche ou la folie aryenne**. Paris: Robert Laffont, 1993.

LOU SALOMÉ. **Nietzsche à travers ses oeuvres**. Paris: Grasset, 1992.

NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. 2ª edição. Tradução de Mário da Silva. Rj: Civilização Brasileira, 1981.

\_\_\_\_\_. **Gaia Ciência**. Tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho et alii. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Humano demasiado Humano**. Tradução de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

\_\_\_\_\_. **Para além do Bem e do Mal**. 2ª edição. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Dernières Lettres**. Préface de Jean-Michel Rey. Traduit de l'allemand par Catherine Perret. Paris: Rivage, 1989.

\_\_\_\_\_. **Considérations Inactuelles III**, §3. Traduit de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1988.

RICŒUR, P. **Soi-même comme un autre**. Préface. Paris: Du Seuil. 1990,

SAFRANSKI, R. **Nietzsche: Biografia de uma tragédia**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Italie: aspects de la renaissance nietzschéenne*. In: **Magazine Littéraire**. Paris, avril, 1992. P. 41s.

Recebido em 18/09/2006.

# ÉTICA NORMATIVA E META-ÉTICA NO EXAME DE PROBLEMAS MORAIS PARTICULARES: O CASO DO FETO ANENCEFÁLICO\*

Marcelo de Araujo (UERJ / UFRJ)

## RESUMO

Problemas morais específicos, tais como aqueles suscitados pela pergunta quanto à aceitabilidade ou não da interrupção de um processo de gravidez nos casos comprovados de gestação de um feto anencefálico, podem ser considerados a partir de diferentes teorias morais normativas. Defendo neste artigo a tese de que esses problemas, quando discutidos no âmbito de um debate público, ou em comitês de ética, devem ser tratados filosoficamente não tanto a partir de teorias morais normativas, mas a partir de questões meta-normativas, como aquelas que são investigadas no contexto da meta-ética.

**Palavras-chave:** ética, meta-ética, utilitarismo, Kant, emotivismo, Ayer, Moore, feto anencefálico

## ABSTRACT

Particular moral problems, such as the one raised by the question as to the acceptability of abort in the case of anencephaly, may be

---

\* Esta pesquisa contou com apoio financeiro e institucional do CNPq / FAPERJ (PRONEX) no *Centro de Ética e Filosofia da Mente* (UFRJ / IFCS). Agradeço a Maria Cecília Maringoni de Carvalho pelas críticas e sugestões a uma versão anterior deste artigo.

approached by means of different moral theories. In this paper, I argue for the thesis that a philosophical approach to such problems, when they are discussed in the public sphere or in the context of ethics committees, should involve meta-normative theories rather than normative theories.

**Key-words:** meta-ethics, utilitarianism, Kant, emotivism, Ayer, Moore, anencephalic fetus.

Gostaria de discutir neste artigo uma distinção entre dois tipos de abordagens ao lidarmos com problemas morais particulares tais como, por exemplo, o problema sobre se, e em que condições, seria moralmente aceitável interrompermos um processo de gravidez no caso constatado de anencefalia. Os dois tipos de abordagens que tenho em mente podem ser denominados, respectivamente, de *abordagem normativa* e *abordagem meta-normativa*. Minha intenção aqui não é apresentar uma solução para as questões morais e jurídicas envolvidas em casos controversos como o da gravidez de um feto diagnosticado com anencefalia. Minha intenção é, antes, apontar para as “estratégias” de resolução desse tipo de questão no âmbito do debate público, i.e. em um âmbito em que o discurso filosófico não se apresenta de antemão como tendo qualquer tipo de precedência normativa sobre o discurso jurídico, político, científico, ou mesmo sobre o discurso do senso comum. Minha tese é que, no contexto do debate público, a contribuição filosófica mais interessante é aquela proporcionada não tanto pela ética normativa, mas pela meta-ética.

A *ética normativa* designa o tipo de investigação moral envolvida com o estabelecimento de normas ou critérios que poderíamos empregar no contexto de uma discussão sobre a moralidade ou não de uma determinada ação. O *utilitarismo* e o a teoria *moral kantiana*, exemplos de dois tipos de teorias que dominaram as discussões filosófico-morais na primeira metade do séc. XX, e que ainda hoje são bastante influentes, se apresentam claramente como tipos de teorias morais normativas. Com outras palavras, tanto a teoria moral utilitarista quanto a teoria moral kantiana são tipos de teorias morais que buscam estabelecer quais são as normas que, em casos particulares, devem ser levadas em consideração na tentativa de examinarmos se uma dada ação ou prática é moral ou não. Um exame detalhado dos argumentos que cada um desses tipos de teorias morais defende em prol da validade desta ou daquela norma moral fugiria ao escopo do presente artigo. Minha intenção

aqui é apenas apontar para os tipos de soluções que tanto uma teoria quanto a outra oferecem quando nos perguntamos, por exemplo, se seria moralmente aceitável interrompermos um processo de gravidez no caso atestado de uma má-formação grave do feto, como no caso da anencefalia. Trata-se de uma discussão relevante, pois, como se sabe, em 2004 o STF concedeu uma liminar concedendo às gestantes o direito de interromper a gravidez nos casos comprovados de anencefalia fetal.<sup>1</sup> Essa decisão ocasionou um grande debate entre diversos segmentos da sociedade civil, incluindo a CNBB, a OAB, grupos feministas, associações médicas, etc. em torno da legalidade e da moralidade da decisão do STF.

A dificuldade em lidarmos com casos como esse, sobretudo no âmbito de discussões jurídicas, decorre, a meu ver, de uma dificuldade em reconhecermos o próprio estatuto moral da prática em questão. Se a constituição de um Estado democrático visa, em última instância, a realização dos princípios de justiça e idéias morais fundamentais sob os quais os cidadãos do Estado em questão desejam viver, então, naquelas ocasiões em que a constitucionalidade ou não de uma ação ou prática não for inteiramente clara sob o ponto de vista estrito do texto da constituição, me parece que o procedimento correto, no âmbito de uma discussão jurídica, seria nos perguntarmos se a ação ou prática em questão é ou não compatível com os princípios de justiça e idéias morais fundamentais sob os quais os cidadãos desejam viver. A expressão "princípios de justiça e idéias morais fundamentais" é usada aqui de modo não qualificado. Por outro lado, não me parece problemático aceitarmos sem maiores qualificações que, em um Estado democrático, a despeito de uma diversidade de concepções morais divergentes, vigoram certas idéias normativas fundamentais como, por exemplo, a de que os cidadãos não podem ser discriminados, em situações moralmente relevantes, por conta de traços como cor de pele, afiliação religiosa ou partidária, sexo, etc. Além disso, concedemos também como não problemático o princípio normativo fundamental segundo o qual a autoridade política *não* pode ser exercida de modo arbitrário. A própria idéia de um *debate público* em torno de questões controversas, como a da interrupção (ou não interrupção) da gravidez

(1) Ver e.g. matéria disponível em: [www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u96379.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u96379.shtml)

em casos comprovados de anencefalia fetal, somente faz sentido se assumirmos de antemão a validade de tais idéias morais fundamentais.<sup>2</sup> Isso não significa, evidentemente, opor-se à concepção de lei tradicionalmente defendida no quadro conceitual do positivismo legal. O que está aqui em questão *não* é a suposição – a meu ver equivocada – segundo a qual o conceito de lei envolveria necessariamente o conceito de justiça, mas a constatação de que, no contexto de Estados democráticos, sabemos de antemão que a lei foi *posta* tendo em vista a realização de uma concepção de justiça e de certas idéias morais fundamentais. Nesses contextos há uma relação relevante, ainda que contingente, entre questões morais e questões jurídicas. Dessa forma, em circunstâncias específicas, podemos não estar inteiramente certos sobre o que conta como constitucional ou inconstitucional, justo ou injusto, certo ou errado. Nessas ocasiões, a escolha pelos argumentos que podemos efetivamente mobilizar de modo razoável no âmbito do debate público pode ser guiada, como pretendo mostrar a seguir, por dois tipos distintos de abordagem filosófica acerca de questões morais.

O primeiro tipo de abordagem envolve uma concepção normativa de ética, i.e. ética como um tipo de investigação acerca de normas morais. Exemplos paradigmáticos deste tipo de abordagem, como já foi afirmado, são a *ética utilitarista* e a *ética kantiana*. O segundo tipo de abordagem é, de certa forma, bem mais modesto do que o primeiro tipo de abordagem, pois, neste caso, o que está em questão não é a tentativa de se estabelecer a norma que deveria ser utilizada no contexto de um exame acerca de problemas particulares, mas, antes, a tentativa de se esclarecer os termos mesmos do problema. Este segundo tipo de abordagem é o que podemos denominar de *meta-ética*. A meta-ética, desta forma, não busca estabelecer normas morais, mas esclarecer sobre o que estamos falando quando falamos sobre problemas morais. A meu ver, a principal contribuição que a filosofia pode oferecer, no contexto do debate público acerca de casos

---

<sup>(2)</sup> Para uma posição semelhante, ver John RAWLS, 1993, p. 127: “Este é o princípio liberal de legitimidade. E uma vez que o exercício do poder político deve ser ele próprio legítimo, o ideal de cidadania impõe uma obrigação moral, e não legal – uma obrigação de civilidade – de ser capaz de explicar uns para os outros como, no que tange às questões fundamentais, os princípios e políticas que eles defendem e para os quais votam, podem ser respaldados pelos valores políticos da razão pública. Esta obrigação envolve uma disposição [willingness] para ouvir os outros e uma razoabilidade [fairmindedness] ao decidir quando acomodações às posições deles devem ser razoavelmente feitas.”

controversos, é através da meta-ética, buscando, antes, esclarecer os termos do problema em pauta do que apontar para essa ou aquela teoria moral normativa. Vejamos então, inicialmente, como o utilitarismo e a teoria moral kantiana se caracterizam como tipos de teorias morais normativas e, em seguida, que tipo de questões, mais especificamente, são colocadas no âmbito da meta-ética.

Um tipo de abordagem normativa, a que freqüentemente se recorre no contexto do debate público sobre problemas morais particulares é a perspectiva utilitarista. O utilitarismo, como toda teoria moral normativa, busca afirmar o que é moral, estabelecendo um critério para sabermos se uma dada ação ou prática é moralmente boa ou não. Para o utilitarismo, devemos avaliar o valor moral de uma determinada ação em função de três diferentes variáveis:

[i] Em primeiro lugar, devemos nos perguntar quais são as *conseqüências* decorrentes da ação cuja moralidade buscamos examinar.

[ii] Em segundo lugar, devemos nos perguntar se as conseqüências da ação são *boas* (ou *úteis*).

[iii] Em terceiro lugar, devemos nos perguntar quanto ao *número de indivíduos* que serão provavelmente beneficiados pela efetiva realização da ação em questão.

Como afirma John Stuart Mill, um dos principais representantes do pensamento moral utilitarista:

“O credo moral que aceita como fundamentação da moral a Utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade.”<sup>3</sup>

Desta forma, parece ser uma perspectiva utilitarista que endossamos, por exemplo, quando afirmamos, no contexto do debate público, que seria moralmente aceitável legalizarmos a pesquisa científica com células-tronco para fins terapêuticos, com base na constatação de que um grande número de pessoas seriam beneficiadas por essas pesquisas. Trata-se de uma perspectiva utilitarista porque o

<sup>(3)</sup> MILL, 2000, p. 55.

argumento que está em questão aqui chama atenção, inicialmente, para as conseqüências decorrentes da ação, a saber: a cura de determinadas doenças. Em seguida, reconhecemos que as conseqüências da ação são boas (ou úteis) na medida em que reconhecemos também que é evidentemente preferível termos o conhecimento da cura para uma determinada enfermidade a não termos tal conhecimento. Por fim, reconhecemos também que o número de pessoas que seriam beneficiadas pela pesquisa é superior ao número de pessoas eventualmente prejudicadas pela prática.

O argumento utilitarista é freqüentemente reivindicado, quer de modo explícito ou implícito, em algumas esferas da administração pública. Com efeito, no contexto de políticas públicas a respeito do modo como os recursos da União deverão ser alocados, me parece que, inevitavelmente, recorremos a uma perspectiva utilitarista. Se, por exemplo, tivermos de nos decidir entre: [a] investir recursos na ordem de 10 milhões de reais numa campanha de vacinação, de modo a salvar da tuberculose um número estimado de mil pessoas; ou [b] investir os mesmos recursos no tratamento de doenças raras, porém curáveis nas melhores clínicas americanas, de modo a salvar um número estimado de cem pessoas, parece-me plausível supormos que, nessas circunstâncias, seria o primeiro modo de alocação dos recursos públicos o mais justo, i.e. aquele que estende ao maior número de pessoas um determinado benefício. Quando os recursos são escassos, números importam, de modo que, na impossibilidade de beneficiarmos todos, deveríamos, de todo modo, beneficiar o maior número possível de indivíduos.

Não é difícil percebermos que tipo de resposta a teoria moral utilitarista nos ofereceria ao nos perguntamos, então, sobre a moralidade ou não da interrupção da gravidez nos casos comprovados de anencefalia: uma tal prática seria, neste caso, moralmente aceitável. O utilitarista poderia alegar *em favor* dessa prática os seguintes argumentos: os custos necessários para o tratamento prolongado de uma criança com anencefalia são extremamente elevados e a expectativa de vida é praticamente nula, de modo que, ao optarmos entre a alocação de recursos que permitem o salvamento de uma criança, com reduzidíssima (ou nenhuma) chance de sobrevivência, e o salvamento de muitas crianças, com consideráveis chances de sobrevivência, seria preferível (e vale dizer: *moralmente* preferível) optarmos pelo segundo modo de alocação dos recursos. Além disso, é interessante notarmos

que um argumento parecido pode ser também defendido sob a perspectiva dos pais da criança: os recursos escassos de que dispõem, incluindo-se aí também o tempo e a atenção, seriam muito melhor empregues no cuidado dos irmãos saudáveis da criança anencefálica. Os recursos necessários para o cuidado dos irmãos e da criança anencefálica se tornariam tão escassos que o princípio utilitarista da extensão de um determinado benefício ao maior número de indivíduos não poderia ser observado. É também o recurso a uma concepção utilitarista de moral que está em jogo quando alguns segmentos da comunidade científica alegam que os benefícios resultantes da pesquisa científica com, por exemplo, células-tronco, são suficientemente grandes para aprovarmos tanto moralmente quanto legalmente esse tipo de prática. Vejamos agora, em linhas gerais, de que modo a teoria moral kantiana se pronuncia a respeito do problema aqui em questão.

Kant procurou defender, na segunda metade do século XVIII, um tipo de teoria moral inteiramente diferente das teorias morais até então predominantes no contexto do debate filosófico. Kant procurou desvincular completamente a pergunta pelo *valor moral* de uma determinada ação da pergunta pelas *conseqüências* decorrentes da ação. E uma razão para isso é que, freqüentemente, tencionamos fazer alguma coisa, mas as conseqüências decorrentes de nossa ação não estão inteiramente em nosso controle. Podemos, por exemplo, empreender um esforço sincero no sentido de salvar a vida de uma pessoa em perigo. Contudo, pode ocorrer de procedermos de tal modo que, por razões inteiramente alheias à nossa vontade, apenas precipitamos a morte da pessoa que pretendíamos salvar. Para Kant, por essa razão, o valor moral de nossas ações não poderia depender de circunstâncias sobre as quais não temos controle, de modo que as conseqüências decorrentes da nossa ação, por mais desejáveis que sejam, não devem ser um parâmetro por meio do qual avaliamos se elas são morais ou não. A única coisa sobre a qual temos realmente controle ou, com outras palavras (para sermos mais fieis ao texto de Kant), a única coisa que podemos dizer ser boa sem restrições, é uma *boa vontade*. O que deve ser objeto de nossos juízos morais, portanto, não são as conseqüências decorrentes de nossas ações, mas a vontade de que a ação se deriva.

Segundo Kant, a toda ação subjaz uma máxima, uma espécie de princípio em função do qual realizamos a ação. Mesmo a uma ação aparentemente banal como a de abrir a porta deve subjazer uma máxima,



algo como: “sempre que eu quiser sair da sala, *devo* abrir a porta”. O *dever* em questão nesta máxima, segundo Kant, é meramente hipotético, pois só *devemos* abrir a porta, se quisermos sair da sala. A tese de Kant, porém, é que existe um tipo de dever que não é meramente hipotético, mas *categórico*, pois aquilo a que ele nos obriga não depende de nossa vontade, mas do reconhecimento de que é isto que a razão exige de nós. Desta forma, para Kant, morais são aquelas máximas que são compatíveis com o imperativo categórico. Em uma de suas formulações o imperativo categórico diz o seguinte: “*devo proceder sempre de maneira que eu possa também querer que minha máxima deva se tornar uma lei universal.*”<sup>4</sup> E, em uma outra de suas formulações, mais interessante para o problema que nos interessa aqui, o imperativo categórico afirma: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto em sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca como meio.*”<sup>5</sup> Essa formulação é também tradicionalmente conhecida como a fórmula do respeito pela dignidade da pessoa humana.<sup>6</sup> Isso significa que, se quisermos saber como devemos agir moralmente, não devemos nos perguntar pelas conseqüências decorrentes de nossa ação. Devemos nos perguntar, antes, pela forma de nossa ação. Se a forma de nossa ação, expressa através da máxima a ela subjacente, for compatível com o imperativo categórico, então nossa ação é moral. Assim, a lei moral, segundo uma perspectiva kantiana, nos proibiria, por exemplo, de interrompermos um processo de gravidez, mesmo no caso comprovado de anencefalia, pois esta ação significaria tratar uma *pessoa* – no caso o nascituro – como um meio, e não como um fim em si mesmo. Isso representaria, com outras palavras, uma violação do princípio da dignidade da pessoa humana. É esse tipo de fórmula que, freqüentemente, a igreja católica evoca como uma justificativa para a proibição da interrupção da gravidez, mesmo nos casos comprovados de anencefalia fetal.

Como podemos ver, os dois tipos de teorias morais normativas mais influentes no contexto do século vinte podem dar duas respostas inteiramente diferentes à questão que nos interessa aqui examinar. Vejamos agora o que seria uma abordagem não-normativa do problema aqui em pauta. Refiro-me à abordagem representada pela meta-ética.

---

<sup>(4)</sup> KANT, 2000, p. 40.

<sup>(5)</sup> KANT, 2000, p. 79.

<sup>(6)</sup> Roger SULLIVAN, 1994, p. 29.

O nome “meta-ética” surgiu no âmbito da filosofia anglo-americana por volta de meados do séc. XX para designar teorias morais que faziam bastante uso da denominada filosofia analítica, daí a meta-ética ser também às vezes denominada “ética analítica”. A meta-ética não determina conteudisticamente o que é moralmente bom ou reprovável, nem tenta fundamentar princípios morais. Ela busca, antes, analisar a *linguagem* utilizada em contextos morais, investigando que tipos de conceitos, juízos, e estruturas argumentativas estariam aí presentes. Antes do séc. XX questões de meta-ética eram, de fato, formuladas, porém de modo bem menos sistemático, com a tentativa de se determinar quais são, por exemplo, as “faculdades” envolvidas quando fazemos juízos morais. No contexto do tipo de meta-ética que surge no séc. XX, por outro lado, o que se investiga não são “faculdades”, mas sim a *linguagem* que usamos para fazermos juízos morais. Desta forma, ao filósofo moral não caberia moralizar, mas apenas esclarecer a linguagem da moral.<sup>7</sup> Vejamos alguns exemplos de questões examinadas no âmbito da meta-ética.

Um tipo de questão de que se ocupa a meta-ética é se juízos morais poderiam ou não ser reduzidos a juízos descritivos. Georg Edward Moore, por exemplo, no início do séc. XX, sustentou que juízos morais não poderiam ser reduzidos a juízos descritivos. Segundo Moore “bom” seria o nome de uma propriedade simples e indefinível, à qual teríamos um acesso intuitivo. Com ele afirma em *Principia Ethica*: “*Se me perguntarem ‘o que é bom?’ minha resposta é que bom é bom, e isso encerra a questão. Ou se me perguntarem ‘como o bom deve ser definido?’ minha resposta é que ele não pode ser definido, e isso é tudo que tenho a dizer sobre isso.*”<sup>8</sup> Por essa razão, a posição defendida por Moore é também denominada de “intuicionista.” Sentenças que afirmam que algo é moralmente bom seriam tipos de intuições, e não poderiam ser propriamente demonstradas ou refutadas por meio de sentença mais simples. É importante notarmos que o termo “intuição” não tem aqui o sentido de uma espécie de apreensão intelectual, como se tivéssemos uma “faculdade” de intuir idéias morais. Intuir o bom, segundo Moore, é como percebermos uma cor, i.e. algo que não podemos explicar por meio de conceitos mais simples. A tentativa de se reduzir o conceito de

<sup>(7)</sup> Annemarie PIEPER, 1980, p. 1168-1171.

<sup>(8)</sup> MOORE, 1988, p. 6.

bom a juízos descritivos constituiria o que Moore denominou a “falácia naturalista.”<sup>9</sup>

Um outro tipo de questão examinada no contexto da meta-ética é se juízos morais diriam respeito a estado de coisas ou se não seriam, antes, apenas a expressão de sentimentos subjetivos e que não poderiam ser propriamente justificados em termos racionais. Charles Leslie Stevenson e Alfred Jules Ayer defendem, com relação a esta questão, um tipo de posição denominada *emotivismo*. Juízos morais seriam expressões de sentimentos e não teriam, a rigor, qualquer valor cognitivo. Por essa razão o termo “juízo” não seria realmente adequado para designarmos o modo como exprimimos nossos sentimentos morais, pois juízos podem ser verdadeiros ou falsos, mas a expressão de sentimentos, não. “Juízos” morais como “devemos fazer x”, em que x está no lugar de proposições como “ajudar os outros em caso de emergência”, *significam* algo como “viva x!”, de modo que, a rigor, “devemos x” não é propriamente um juízo, mas uma espécie de exclamação ou exortação. Trata-se, portanto, segundo a perspectiva emotivista, de uma entidade lingüística que não é passível de ser verdadeira ou falsa. Um “juízo” moral que exprime uma proibição seria, de modo análogo, a expressão de um sentimento de aversão à coisa a que nos referimos. O “juízo” “roubar é errado” significaria, portanto, algo como: “roubar... argh!”. Como Ayer afirma:

“Assim, se eu disser para alguém ‘você agiu de modo errado ao roubar aquele dinheiro’, eu não estou afirmando nada além do que se eu tivesse simplesmente dito ‘você roubou aquele dinheiro.’ Ao acrescentar que essa ação é errada não estou fazendo nenhuma afirmação ulterior sobre isso. Estou simplesmente externando minha desaprovação moral a esse respeito. É como se eu dissesse: ‘Você roubou aquele dinheiro’ em um tom peculiar de horror, ou escrito isso com a adição de alguns pontos de exclamações especiais. O tom, ou as exclamações, não adicionam nada ao sentido literal da sentença. Ele serve apenas para mostrar que a sua expressão é acompanhada de certos sentimentos no falante.”<sup>10</sup>

<sup>(9)</sup> MOORE, 1988, p. 10 *et passim*.

<sup>(10)</sup> AYER, 1971, p. 142. Ver também Rudolf CARNAP, 1993, p. 127.

Como já se pode perceber, o emotivismo, como um tipo de teoria meta-ética, não se propõe a fundamentar normas morais, mas apenas a esclarecer a estrutura dos supostos juízos morais. O emotivismo, por outro lado, foi muito criticado já desde sua primeira formulação sistemática, na primeira metade do século XX.

Dentre essas críticas se inclui, por exemplo, a constatação de que o emotivista se compromete com uma problemática teoria do significado: podemos usar, de fato, proposições para exprimirmos sentimentos, como um professor que, irritado, poderia dizer ao seu aluno "eu já disse dez vezes que sete vezes sete são quarenta e nove!" No entanto, o *significado* desta expressão não se confunde com o *sentimento* de irritação que ela exprime.<sup>11</sup> E a verdade da expressão não tem qualquer relação com o sentimento que ela expressa. Além disso, o emotivismo torna a possibilidade de conflito entre concepções morais diferentes como tendo o mesmo estatuto de uma divergência de gosto. Mas isso parece bem pouco plausível, pois juízos morais são normalmente apresentados como tendo validade em função de razões. Para o emotivismo, portanto, o debate público em torno de questões morais controversas não seria propriamente guiado por argumentos, mas pela mera expressão de sentimentos subjetivos. O que as partes buscariam, em um debate público, não seria propriamente a apresentação de razões, mas a tentativa de *influenciar* ou *modificar*, através da expressão de sentimentos, a atitude de seus respectivos interlocutores.<sup>12</sup>

No entanto, a despeito das críticas que podem ser feitas ao emotivismo, não me parece que a idéia geral de uma meta-ética, compreendida como uma tentativa de se esclarecer a estrutura de nossa compreensão acerca do que sejam problemas morais, sem nos comprometermos com a validade desta ou daquela norma moral, seja realmente colocada em questão. Com efeito, no contexto do debate público sobre certos problemas morais específicos, o mais importante, a meu ver, é menos a tentativa de se estabelecer como válida esta ou aquela norma moral do que a tentativa de entendermos os termos mesmos do problema. E é isto, precisamente, que a meta-ética busca

---

<sup>(11)</sup> Cf. e.g. Alasdair MACINTYRE, 1981, p. 12-13.

<sup>(12)</sup> Charlie STEVENSON, p. 21: "Quando você diz a um homem que ele não deveria roubar, seu objetivo não é meramente informá-lo de que as pessoas desaprovam o roubo. Você está tentando, antes, fazer com que ele desaprove isso. Seu julgamento ético tem uma força quasi-imperativa, operando através de sugestão, e intensificado pelo seu tom de voz, prontamente permitem a você a começar a influenciar, a modificar os interesses dele."

oferecer. W. D. Hudson, por exemplo, define nos seguintes termos o que compreende por meta-ética:

“Este livro não é sobre o que as pessoas deveriam fazer. Ele é sobre o que elas estão fazendo quando elas *falam* sobre o que elas deveriam fazer. A filosofia moral, tal como a entendo, não deve ser confundida com a moralização. Um moralista é alguém que [...] se engaja numa reflexão, argumento, ou discussão sobre o que é moralmente correto ou errado, bom ou mal [...] um filósofo moral [...] pensa e fala sobre os modos através dos quais termos como “certo” ou “errado”, “bom” ou “mal” são utilizados por moralistas quando estes últimos estão fazendo seus julgamentos morais.”<sup>13</sup>

No entanto, poderia ser alegado agora que no âmbito do debate público se, por um lado, não buscamos de fato o estabelecimento da validade desta ou daquela norma moral, por outro lado, buscamos, ainda assim, *mais* do que um simples esclarecimento acerca da estrutura da linguagem da moral. Com efeito, o que motiva o debate é justamente a expectativa de alcançarmos, tanto quanto possível, o estabelecimento de uma solução razoável para um problema moral concreto. Se isso é assim, não seria então pouco promissor o apelo a questões de caráter meta-ético no âmbito do debate público? Esse tipo de pessimismo, a meu ver, não é justificado. A despeito da distinção conceitual entre meta-ética e ética normativa, muitos autores, ao longo da tradição do pensamento filosófico, tentaram conciliar esses dois tipos de investigação, i.e. a meta-ética e a ética normativa. É assim, por exemplo, que Kant afirma, na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que a tese segundo a qual apenas uma boa vontade pode ser boa sem restrições seria inerente ao próprio senso comum. Dessa forma, essa tese precisaria não tanto ser *ensinada*, mas, antes, *esclarecida*.<sup>14</sup> O ponto de partida de Kant, neste sentido, pode ser considerado como meta-normativo, e consistiria em uma mera análise daquilo que já compreendemos por uma boa vontade. Na segunda seção, porém, Kant abandona os limites de uma investigação de caráter estritamente meta-ético e se propõe, então, a *fundamentar* juízos morais. No contexto da tradição de autores que se comprometeram de modo mais explícito e sistemático com um programa meta-normativo de investigação, há, de fato, defensores da idéia de meta-ética como a *única*

<sup>(13)</sup> W. D. HUDSON, 1970, p. 1.

<sup>(14)</sup> KANT, 2000, p. 397: “Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado...”

forma legítima de filosofia moral. Nesse caso, evidentemente, não seria possível conciliarmos a ética normativa e a meta-ética, pois o que se assume é justamente a impossibilidade de justificarmos racionalmente a validade de qualquer teoria moral normativa. À filosofia moral caberia apenas a tarefa de esclarecer a linguagem da moral. Um defensor desta concepção de meta-ética é, por exemplo, Ayer. Por outro lado, outros autores defendem a meta-ética como uma espécie de esclarecimento prévio acerca da linguagem da moral. Esse esclarecimento deveria então ser seguido da justificação de uma teoria moral normativa. O próprio Moore se compromete, no *Principia Ethica*, não apenas com uma investigação meta-normativa acerca da natureza de termos morais, tais como “bom” (*good*) e “correto” (*right*), mas também com uma concepção utilitarista de moral.<sup>15</sup> No contexto do debate público acerca de questões morais controversas, de modo análogo, a contribuição filosófica deveria consistir, a meu ver, na apresentação e discussão dos pressupostos meta-normativos envolvidos pela questão em pauta. A meta-ética teria, como ocorre no contexto de algumas teorias morais normativas, um papel meramente preliminar no contexto do debate como um todo. No entanto, nesse caso, a discussão de questões meta-normativas deve ser seguida, não da tentativa de fundamentação de uma norma moral por meio da qual resolveríamos a questão em pauta, mas, antes, pela tentativa de avaliarmos a questão à luz de uma concepção esclarecida e razoável acerca do que efetivamente compreendemos pelas exigências da moral.

Tanto a meta-ética quanto a ética normativa podem ser consideradas *éticas teóricas*. No âmbito de éticas teóricas não se examinam problemas concretos. As investigações são desenvolvidas sem que sejam, de início, orientadas para a solução de problemas morais concretos. É bem verdade que em quase todos os tipos de éticas teóricas se discutem exemplos, mas esses exemplos representam, antes, maneiras de ilustrar a teoria em questão, sem que a teoria seja formulada desde o início com o objetivo específico de dar conta dos exemplos formulados. No entanto, sobretudo a partir de meados da década de setenta do séc. XX, pareceu cada vez mais claro que a filosofia

---

<sup>(15)</sup> Stephen DARWALL, 2006, p. 20: “*Que a análise meta-ética deveria dominar a filosofia ética, não era de modo algum a intenção de Moore. Com efeito, é consistente com os princípios metodológicos dos Principia que o significado filosófico da meta-ética é inteiramente instrumental, um esclarecimento preliminar ao respondermos às questões éticas normativas que dão à filosofia ética sua real tarefa.*”; ver também MACINTYRE, 1981, p. 14-15.

moral não poderia se limitar a apenas *teorizar* sobre práticas morais. Filósofos morais começaram então a se debruçar, cada vez, sobre problemas concretos. A tentativa de se responder a problemas morais concretos é o que se denomina contemporaneamente de *ética aplicada* ou *ética prática*.

É bem verdade que muitos dos problemas que vêm sendo examinados no âmbito da “ética prática” não são inteiramente novos. Mas, em função dos avanços tecnológicos ocorridos ao longo do séc. XX, alguns problemas inteiramente novos começaram a surgir. Exemplos destes tipos de problemas são:

- podemos desligar aparelhos após a “morte cerebral”?
- podemos utilizar embriões para “produção de órgãos”?
- como decidirmos sobre a “maternidade” em casos de filhos cuja gestação ocorreu em uma mulher diferente daquela de cujo óvulo se gerou a criança?
- é lícita a concessão de patentes, i.e. direitos de propriedade, sobre organismos vivos, geneticamente alterados?
- é lícito o uso da genética para que indivíduos nasçam com tais e tais características (*eugenia*)?

E, evidentemente, a questão que nos interessa aqui: seria moralmente aceitável interrompermos um processo de gravidez em casos comprovados de anencefalia?

Uma pergunta que poderíamos nos fazer é se a ética aplicada constituiria um âmbito de investigação inteiramente independente da ética teórica, ou se mantém com ela alguma relação. A resposta, a meu ver bastante clara, é que a ética aplicada *não* constitui um tipo de investigação independente de uma ética teórica, pois, subjacente à solução – ou tentativa de solução – de problemas concretos, há sempre o apelo a uma teoria (ou *quasi*-teoria) específica, de modo que a solução apresentada reflete já uma determinada posição no domínio da ética teórica. É assim que, como afirmei anteriormente, um argumento contra a interrupção de um processo de gravidez em casos de anencefalia comprovada pode ser defendido com base na teoria moral kantiana, segundo a qual não devemos jamais usar pessoas como instrumentos. E um argumento a favor dessa mesma prática, por outro lado, pode ser

defendido em bases utilitaristas, a partir da idéia de que as conseqüências decorrentes desta prática estenderiam mais benefícios do que prejuízos a todos os envolvidos.

Mas é importante notarmos agora que a *ética prática* pode se relacionar com a *ética teórica* de dois modos distintos: tanto ao nível da ética normativa quanto ao nível da meta-ética. A ética prática envolve uma ética normativa na medida em que os problemas práticos que examinamos podem, pelo menos em princípio, ser resolvidos lançando-se mão desta ou daquela norma moral, estabelecida como válida no contexto desta ou daquela teoria moral. Como já mencionei, esta me parece a estratégia menos interessante ao abordarmos questões morais específicas no âmbito do debate público acerca, por exemplo, do problema relativo ao caso dos fetos diagnosticados com anencefalia. Com efeito, nesse caso, podemos facilmente nos comprometer com o que Wilson Mendonça denomina “absolutismo de princípios”, i.e. a pretensão de que podemos dar conta de todos os problemas morais com o apelo simples e direto a esse ou àquele princípio moral.<sup>16</sup> O “absolutismo de princípios”, de certo modo, nos torna cegos para os limites que as teorias morais normativas podem por vezes apresentar diante das novas dificuldades oferecidas contemporaneamente, por exemplo, pela genética ou pela biotecnologia. Por outro lado, a ética aplicada envolve uma meta-ética nas circunstâncias em que o que se busca não é tanto lançar mão de uma teoria moral específica, mas, antes, esclarecer os termos mesmos do problema que está sendo discutido. E esclarecer os termos do problema significa também mostrar quais são as teorias que, no debate público, estão sendo reivindicadas, quer de modo explícito ou não, na tentativa de se defender essa ou aquela posição específica. Ao esclarecermos os termos do problema podemos também chamar atenção para inconsistências internas a essa ou àquele posição defendida no âmbito do debate público, ou inconsistências entre as posições defendidas no debate público e outras posições que assumimos como não problemáticas no âmbito de nossa vida ordinária. Evidentemente, o recurso a esse tipo de abordagem no trato de problemas morais concretos não é uma garantia de que, no âmbito do debate público, chegaremos inevitavelmente a um consenso.

---

<sup>(16)</sup> Wilson MENDONÇA, 2000, p. 21.



Por outro lado, na impossibilidade de chegarmos a um consenso, podemos ter a expectativa de chegarmos a uma espécie de “dissensão esclarecida”, em que as partes envolvidas têm ao menos clareza sobre onde, precisamente, residem as divergências.<sup>17</sup> Além disso, como destaca Balzer *et alia*, esse tipo de abordagem contribui também para a consolidação de uma “cultura da argumentação”, que se opõe a uma tendência contemporânea – e, a meu ver, bastante forte no Brasil – à sentimentalização e moralização de questões morais concretas.<sup>18</sup>

Em 1996 o governo brasileiro estabeleceu, através de uma resolução do Conselho Nacional de Saúde, diretrizes para a formação de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) com a função de desenvolver padrões de conduta para pesquisa científica envolvendo seres humanos. O CEP, como afirma o documento: “deverá ser constituído por colegiado com número não inferior a 7 (sete) membros. Sua constituição deverá incluir a participação de profissionais da área de saúde, das ciências exatas, sociais e humanas, incluindo, por exemplo, juristas, teólogos, sociólogos, filósofos, bioeticistas e, pelo menos, um membro da sociedade representando os usuários da instituição.”<sup>19</sup> Quando filósofos são convidados a participarem de mesas redondas com especialistas de outras áreas, ou comitês como o CEP, o que se espera, a meu ver, não é que o filósofo aponte para soluções definitivas, lançando mão desta ou daquela teoria moral. O que se espera, antes, é que o filósofo contribua para trazer clareza ao problema em questão, mostrando quais pressupostos estão de fato subjacentes à discussão, e como esses pressupostos entram em conflito, ou, conforme o caso, como eles se acomodam com outros pressupostos que tomamos de modo geral como não problemáticos. Alguns desses pressupostos, sobretudo no contexto da discussão sobre o caso do feto anencefálico, têm claramente um caráter religioso, ou, alternativamente, um caráter cientificista, sem que esses pressupostos sejam realmente explicitados como premissas religiosas ou cientificistas. No contexto desse tipo de debate podemos dizer que o filósofo apenas mapeia o problema, cabendo aos demais participantes do debate público rever ou não suas intuições morais à luz do esclarecimento filosófico do problema.

<sup>(17)</sup> Phillip BALZER *et alia*, 1998, p. 67.

<sup>(18)</sup> *Ibid.*

<sup>(19)</sup> Disponível em: [www.conselho.saude.gov.br/docs/Reso196.doc](http://www.conselho.saude.gov.br/docs/Reso196.doc)

## Bibliografia

- ARAUJO, Marcelo de: "Utilitarismo teológico e positivismo legal no pensamento de John Austin", in Maria Cecilia Maringoni de Carvalho (org.), *O Utilitarismo em Foco: Um Encontro com Seus Proponentes e Críticos*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina (no prelo).
- AYER, Alfred Jules: "Critique of ethics and theòlogy", in *Language, Truth, and Logic*, Harmondsworth, Pelican Books, 1971, p. 136-158. (Publicação original: 1936).
- BALZER, Phillip, RIPPE, Klaus Peter, SCHABER, Peter: "Aufgabe und Zusammensetzung einer Ethik-Kommission", in *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur: Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, Munique, Karl Alber Freiburg, 1998, p. 65-72.
- CARNAP, Rudolf: "Werte und praktische Entscheidungen", in *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1993, p. 127-131. (Publicação original: 1963).
- DARWALL, Stephen: "How should ethics relate to (the rest of) philosophy? Moore's legacy", in Terry Horgan e Mark Timmons (orgs.), *Metaethics after Moore*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- HUDSON, W. D., *Modern Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1970.
- JACOBS, Jonathan: *Dimensions of Moral Theory: An Introduction to Metaethics and Moral Psychology*, Oxford, Blackwell, 2002.
- KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, Reclam, 2000. (Publicação original: 1785).
- MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.
- MENDONÇA, Wilson: "Como deliberar sobre problemas morais?", in Ricardo di Napoli *et alia* (orgs.), *Ética e Justiça*, Santa Maria, 2003, p. 13-27.
- MILL, John Stuart: *Utilitarianism*, Oxford University Press, 1998. (Publicação original: 1871).
- MILLER, Alexander: *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford, Polity Press, 2000.

MOORE, Georg Edward: *Principia Ethica*, New York, Prometheus Books, 1988. (Publicação original: 1903).

PIEPER, Annemarie.: "Metaethik", in Joachin Ritter e Karlfried Gründer (orgs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, vol. 5, p. 1168-1171.

RACHEL, James: "When Philosophers shoot from the hip", in Helga Kuhse e Peter Singer (orgs.), *Bioethics: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 573-575.

RAWLS, John: "The idea of public reason", in *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, p. 212-254.

STEVENSON, Charles Leslie: "The emotive meaning of ethical terms", in *Mind*, vol. 46, 1937, p. 18-31.

SULLIVAN, Roger J.: *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

**Recebido em 15/10/2006**

# IMMANUEL KANT, O ILUMINISMO E A ANTROPOLOGIA

Marcos BRAGA Jr.\*

## RESUMO

O presente artigo tem por escopo unir a moral e antropologia kantianas dentro de um projeto político próprio do Iluminismo, demonstrando por meio da conexão entre algumas de suas obras que o fim a que se destina semelhante projeto, com o concurso das etapas moral e antropológica, é a emancipação do homem moderno.

**Palavras-chave:** Iluminismo, Antropologia, moralidade.

## ABSTRACT

This present article intends to unite both Kant's Moral and Anthropology within a political project from Enlightenment, demonstrating by the connection of some of his works that the aim of such a project is the emancipation of modern man.

**Key-words:** Anthropology, Enlightenment, morality.

---

(\*) Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas, doutorando em Filosofia e Teoria geral do Direito pela USP.

## 1. A razão como instrumento

Notória é a contribuição de Immanuel Kant para com o pensamento filosófico, a não dizer tratar-se tal contribuinte de reconhecido fundador da filosofia de nossa modernidade, de um verdadeiro eixo, que imprimira novo desdobramento ao conhecimento ocidental ao conferir justificável solubilidade ao impasse racional presente à divisão das concepções continentais e anglo-saxônicas. Neste campo basilar da teoria do conhecimento, sua obra é, por assim dizer, enaltecida, bem como admirada pelo vultoso trabalho materializado ao longo de décadas de produção intelectual, em busca da acuidade da razão humana, definida a partir dos limites de sua atuação e dos objetos e objetivos para os quais deve se voltar.

Sua proeza especulativa não constitui, no entanto, o absoluto de seu patrimônio de erudição. Em verdade, a realização deste feito, consubstanciando a empresa crítica em seus três volumes emblemáticos, pode ser vista como atendendo a intuito mais amplo, que o mais das vezes é desconsiderado pelo estudo tradicional de sua obra, e que vem sendo alvo de maior atenção somente a partir de interpretações deste último século, a se contar com filósofos como Max Scheler, Martin Heidegger, e Ernst Cassirer.<sup>1</sup> Com esta nova perspectiva, opera-se um verdadeiro *antifundacionalismo*,<sup>2</sup> ao se preterir a avaliação puramente lógica de sua obra em prol de uma abordagem em que igualmente figurem considerações históricas e políticas quanto ao seu empreendimento filosófico; ao se observar cada particular trabalho de todo o conjunto em seu contexto próprio, em tempo, tipo de publicação, público destinatário e por fim, finalidade imediata, de modo a conferir uma atuação mais efetiva, menos “ideal”, do autor de Königsberg no espaço político-social e filosófico de sua época, apesar dos esforços da Academia de Ciências de Berlim em projetar sua obra como um *corpus monolítico*, provido de uma sistematização que servisse a uma diretriz teleológica já predeterminada desde o princípio, com sua culminância (ou convergência) na *Crítica da razão pura*.<sup>3</sup>

---

(1) PITTE, F. V. D. *Introduction*, in KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Trad. Victor Lyle Dowdell. Carbondale: ed. Southern Illinois University Press, 1978, pp. xxi e xxii.

(2) CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 31.

(3) CAYGILL, H. *Kant e a “Época da Crítica”*, in *Dicionário Kant*, op. cit., pp. xix e xx.

Referido intuito, neste sentido, ao ser proposto interpretativamente, deve ter em conta a trajetória kantiana como *processo aberto de filosofar*<sup>4</sup>, procurando não conflitar com esta postura gradativa, construtiva, de modo a se não tornar em renovada posição ortodoxa no exame da filosofia de Immanuel Kant. Ainda assim, esta linha alternativa deve ser exposta objetivando uma conexão entre diferentes trabalhos, conexão esta tendente a um fim específico, plausível de ser postulado na análise de tais publicações. Em semelhantes publicações, portanto, possivelmente poder-se-ia explicitar indícios que venham a embasar uma interpretação distinta, que evidencie o objetivo de se melhorar o homem moderno, o homem concreto, mesmo apresentando-lhe o ser racional que lhe deve servir como meta, como modelo, inserindo-se o esforço kantiano na monumental revolução social que encampou o Iluminismo.

Numa apreciação ainda superficial, podem-se relacionar os textos: *Resposta à pergunta: que é «Esclarecimento»?*, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a *Metafísica dos costumes* e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; excertos de sua produção que não remetem direta ou expressamente à Crítica, mas parecem partir dela rumo à caracterização, ao amparo, ao condicionamento do homem segundo suas orientações. Para tais orientações, certo é, não se restringe Kant à descrição seca dos conceitos puros que norteiam a atuação do intelecto e a disposição da vontade, porquanto também a ação do homem é focalizada na sua efetividade, muito embora sustente ele sempre a excelência da razão pura até nas elucidações de ordem moral.<sup>5</sup> A julgar de uma primordialidade, de uma prioridade da razão pura perante os móveis e as possibilidades do homem, entretanto, não necessariamente se segue daí ser a razão um fim último em si mesmo, o próprio fim a que se direcione o ser dotado de racionalidade, sobretudo aquele que junto com ela também reúna em si afecções da sensibilidade, ou seja, o ser humano. Ademais, pensar a contribuição kantiana desta forma seria contrariar seu próprio esforço em superar a mera especulação metafísica que seu novo método ou nova formulação viera a envidar. A metafísica pensada agora como limite da razão haveria de voltar a própria razão

<sup>(4)</sup> Ibidem.

<sup>(5)</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 15 e 16.

para o reduto onde se é possível encontrá-la na natureza: no homem. E a despeito de se perscrutar sua origem ou a da natureza humana propriamente dita – como sendo dois dos objetos tradicionais a que a especulação descreveria quimericamente, quais sejam, a alma e sua proveniência divina – intentaria pensar a razão fenomenicamente, como manifestação de tal natureza na ordem da vida, daí concluindo-se por um objetivo particular que lhe fosse afeito.

Frederick Van De Pitte assinala com distinção a influência de Rousseau neste posicionamento de Kant, uma vez assimilada toda a concepção daquele quanto à humanidade, ao descobrir nos escritos e notas do prussiano toda uma exortação ao ser humano em sua capacidade de organizar-se em direção a um fim preferível em termos de valor; uma capacidade tal que seria permanente (ou permanentemente verificada), e seria a distinção mesma do homem em face da criação, de modo que as condições, quaisquer que fossem, em que o homem tivesse até então existido ou de que teria decaído (conforme o criacionismo, de maneira variada) não constituiriam importância equivalente à *meta* que a razão lhe impõe perpetuamente buscar.<sup>6</sup> O princípio do *bem* é aqui visualizado de maneira inequívoca, como diretriz valorativa em que Kant procura fundamentar esta meta e esta busca, e ainda auto-fundamentá-lo associando à vontade, elemento humano. O argumento bem exposto na *Fundamentação* assim confere sentido e necessidade à razão:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objectos e à satisfação de todas as nossas necessidades...visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só boa quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda aspiração de felicidade.<sup>7</sup>

<sup>(6)</sup> PITTE, F. V. D. *Introduction*, in KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Op. cit., pp. xiii e xiv. Nestes termos, a faculdade de desejar assume orientação

<sup>(7)</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, op. cit., pp. 25 e 26.

que extrapola a direta persecução das necessidades, abrindo espaço para um destacado quadrante na vivência humana. Não haveria a razão de ter função equivalente aos instintos, sendo-lhe superior em recursos e conseguindo piores resultados com esforços maiores. Facultando a escolha dentre um universo de possibilidades, e a separação entre o bem e o mal através da consciência reflexiva, poderia o homem estabelecer o seu desejo e fazer valer sua vontade, realizada no mundo empírico. Neste sentido, a moralidade poderia, afinal, ser reconhecida como o propósito norteador da vida humana.<sup>8</sup> A razão, entretanto, necessitava ser redefinida em suas capacidades, conquanto estivesse entregue às elucubrações mistas de raciocínio e quimera, na metafísica tradicional. Urgia redimensioná-la, separando e classificando os usos do pensamento sobretudo em termos acadêmicos, numa renovada epistemologia<sup>9</sup>, igualmente escoimando-a da especulação imaginativa. E aqui reside a fundamental importância do trabalho crítico sobre a razão, que o mais das vezes é exaltado, em especial na esfera da razão pura especulativa. Não obstante, porém, a grandeza do feito, pouco seria, se somente se restringisse ao melhoramento do instrumento. Se o potencial da razão tivesse mesmo um propósito, este propósito não seria outro que a consecução dos fins do homem, de acordo com o padrão do bem, cuja identificação e exercício constituem a moralidade, pois, sendo o limite da própria razão não outro que a faculdade mesma de conhecer, inserta na natureza humana, nada mais correto que, em lhe sendo parte, atenda a seus ideais, oferecendo ao homem não só indicativos de procedimento no campo moral e ferramentas de conhecimento no plano da matéria de maneira apartada, mas – em sendo uma única e mesma razão, somente aplicada a domínios distintos<sup>10</sup> – favorecendo o saber sobre a vida física até mesmo de modo a facilitar a o concurso no agir moral. Assim é que toda a estrutura da Crítica kantiana se arquiteta em função do homem, e toda a evolução da capacidade cognitiva não subsiste por si, senão para servi-lo no exercício de sua vontade, tangida pela moralidade. Com Pitte:

The moral dimension of man would serve as the most important element in the projected structure, but since reason is the essential condition for morality, its potential must be determined first [...] In the first *Critique*

<sup>(8)</sup> PITTE, F. V. D. *Introduction*, in KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Op. cit., pp. xiv e xv.

<sup>(9)</sup> v. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, op. cit., *Introdução*.

<sup>(10)</sup> PITTE, F. V. D. *Introduction*, in KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Op. cit., p. xvi.



itself, he [Kant] mentions that in a system of philosophy there can be only one highest end; and other ends, while essential, must nonetheless be subordinated to that highest end as a means for its achievement. The first *Critique* is clearly the means in this context, while the ultimate end is no other than the whole vocation of man, and the philosophy which deals with it is entitled moral philosophy.<sup>11</sup>

## 2. O homem como destino

Uma vez admitida a razão como servidora do homem (e não o inverso), ou ao menos, em princípio, a moral como âmbito distintivo do ser humano que há de ser explorado e expandido pela razão, cumpre explicitar assim a posição deste mesmo homem no quadro do pensamento kantiano, de mero participante da racionalidade, enquanto compelido ao mundo sensível, preterido face a uma verdadeira vivência da pura razão – como de ordinário se interpreta –, a destinatário direto de seu esforço filosófico. Com a função de delimitar a razão humana, a metafísica kantiana haveria de assim instituir limites também à possibilidade de experiência do homem que, em conhecendo o mundo e igualmente com ele interagindo, faz uso necessário de sua faculdade da razão. A estruturação epistemológica da metafísica por Kant arquitetada se dirige exatamente ao ordenamento das duas esferas de ação nas quais o homem se insere, a saber, a Física e a moralidade. Em estabelecendo, portanto, o alcance de suas experiências nestes setores, tem a filosofia kantiana o intuito de definir a própria natureza humana:

...the two branches of metaphysics, of physics and of morality, encompass the two aspects of man's nature, since he is a member of both the physical and the intelligible worlds. And to set limits to, and define clearly, the kinds of experience he can have in these two spheres is at the same time to determine the full range of experience open to him, and thus the limits of reality with which he can and should be concerned. It may at first seem curious, but it is perfectly legitimate to assert that, with respect to a rational entity, to determine the full range of its possible experience is precisely to determine its *nature*.<sup>12</sup>

<sup>(11)</sup> Idem, pp. xv e xviii.

<sup>(12)</sup> Idem, p. xv.

Neste ponto, semelhante inferência torna viável a postulação de um ideal bem mais amplo para a filosofia kantiana, para além da estipulação dos limites do conhecimento possível, fundado na razão; ou seja, para além da persecução da verdade quanto aos objetos tradicionais da metafísica – ou a mera possibilidade de investigá-los –, o pensamento kantiano demanda conferir ao homem todos os recursos necessários para que ele desenvolva suas capacidades e, com elas, possa estender seus limites de ação, no exercício de sua liberdade. Há aqui uma certeza quanto ao destacado papel da razão neste processo, como meio para tal desenvolvimento e como fator indicativo de uma posição especial do ser humano no mundo; a observância deste fator e seu continuado refinamento concorrem assim para a compreensão e para o assenhoreamento gradativos desta posição, sem no entanto afirmarem de pronto que lugar seria este na escala da vida<sup>13</sup>. Criativa e construtivamente, Immanuel Kant parte desta faculdade tida como certa rumo à emancipação do homem, e este processo lhe dá a segurança prévia do valor intrínseco do homem, bem como de que sua trajetória de domínio de si mesmo tem um direcionamento.

De se ver, destarte, que a proposição do ser racional, como entidade inteiramente imersa no mundo inteligível e livre da influência sensível, não pode consistir no ideal do homem, restando apenas como recurso do instrumento que é a reflexão, nesta jornada; é tão só o anteparo frente ao qual o homem, por oposição, vai se despojando das afecções que obnubilam seu juízo e interferem no curso de sua vontade. De outra feita, pois, não lograria êxito, visto subordinar-se sua especulação ao interesse de se visualizar (e viabilizar) um ser autônomo em termos de volição, no que um automatismo judicioso viria a se equiparar à fatalidade mecânica da natureza a que o homem se vê comumente subjugado. A liberdade, sustentáculo da argumentação moral kantiana, somente tem sentido enquanto presente na existência do ser que exerce sua vontade na superação das imposições externas, a jornada humana só tem nexos na transposição dos acidentes do percurso. O próprio dever, além disso, só tem função quando auto-outorgado a uma vontade ainda em conflito com as inclinações, buscando assumir como *máxima* ou princípio subjetivo de sua ação – exercendo assim a liberdade – o princípio

---

<sup>(13)</sup> Idem, p. xxi.

objetivo, representado pelo *mandamento*, que por sua vez é expresso pelo *imperativo*.<sup>14</sup> Em outros termos, a razão obriga. Pois que do contrário, em se concebendo uma vontade inteiramente conforme à razão, a operação imperativa estabelecida pelo mandamento restaria inútil ou inexistente, tendo em vista a perfeita comunhão entre aquela e o querer. Assim expressa Kant:

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objectivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a acções conformes à lei, pois que pela sua constituição subjectiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever* (*Sollen*) não está aqui em seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo.<sup>15</sup>

Por isso o endereçamento de toda uma filosofia como a de Kant para o homem concreto, na íntegra de suas possibilidades e elementos; por isso o reconhecimento de seu valor próprio, da dignidade humana como fim em si mesmo<sup>16</sup>, no que o ideal vislumbrado pelo filósofo prussiano pode afinal ser considerado como uma atualização das potências humanas, como um enaltecimento deste valor, desta jóia que brilha em seu seio mesmo em meio aos obstáculos, que mais fazem por ressaltá-la em todo o seu esplendor.<sup>17</sup> E referida atualização, descobrindo e realizando a natureza própria do ser humano, constitui não mais que uma verdadeira antropologia, um horizonte para o qual se voltara o resumo de toda a obra kantiana, como um destino.<sup>18</sup>

### 3. O projeto antropológico

Assumindo-se esta interpretação da filosofia kantiana, há ainda que se refletir sobre o procedimento do filósofo na concepção desta

---

<sup>(14)</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, op. cit., pp. 47 e 48.

<sup>(15)</sup> Idem, p. 49.

<sup>(16)</sup> Idem, p. 69.

<sup>(17)</sup> Idem, pp. 23 e 26.

<sup>(18)</sup> PITTE, F. V. D. *Introduction*, in KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Op. cit., pp. xviii e xix.

idéia e seu concurso na propagação e nos reflexos que ela haveria de acarretar. Fazendo jus à difundida impressão de paralelismo entre a vida de Immanuel Kant e sua filosofia, o mais lícito é observar como o cioso pensador se expressa nos trabalhos que compõem seu legado e que circunstâncias figuram em meio a estas publicações, conferindo lugares melhor definidos a tais escritos no universo em que surgiram e no conjunto que formam. Talvez isto venha a facilitar a compreensão de assertivas ou ditames que passam à posteridade gerando alguma obscuridade. A dignidade humana, por exemplo, para a qual se dirige toda a especulação moral, enquanto fim em si mesmo a ser buscado pela ação moral, gera boa parte de confusões por parecer de início pouco explicada, na ordem dos argumentos constantes da *Fundamentação*.<sup>19</sup> A ulterior especificação do imperativo categórico, assim formulado, na *Metafísica dos costumes*, com a determinação dos fins que decorrem da prescrição do imperativo (e portanto se sustentam na dignidade do homem) e por isso são também deveres, igualmente deixa a desejar um esclarecimento quanto a sua necessidade. A *própria perfeição* e a *felicidade alheia* não poderiam ser compreendidas, por conseguinte, sem se ter em mente a centralidade do ser humano no pensamento kantiano:

Um ser humano tem o dever de erguer-se da tosca condição de sua natureza, de sua animalidade (*quoad actum*) cada vez mais rumo à humanidade, pelo que somente ele é capaz de estabelecer ele mesmo fins; tem o dever de reduzir sua ignorância através da instrução e corrigir seus erros. E não é meramente que a razão tecnicamente prática o aconselha a fazê-lo como um meio para seus outros propósitos (ou arte); moralmente a razão prática o comanda absolutamente e faz desse fim o dever dele, de modo que possa ser digno da humanidade que dentro dele reside.<sup>20</sup>

E também em atenção a esta dignidade:

Quando se trata de eu fomentar felicidade como um fim que é também um dever, é forçoso, conseqüentemente, que seja a felicidade de *outros* seres humanos, de cujo fim (permitido) faço assim o meu próprio fim também. Cabe a eles decidir o que contam como pertencente à sua

(19) WALKER, R. *Kant e a lei moral*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: ed. Unesp, 1999, pp. 11, 39 e 40.

(20) KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 231.

felicidade, mas é-me facultado recusar-lhes muitas coisas que eles pensam que os farão felizes, mas eu não, enquanto eles não tiverem nenhum direito de exigi-las de mim como o que é deles.<sup>21</sup>

Para melhor visualizar, então, esta centralidade no interior da trajetória kantiana, convém propor uma conexão entre alguns de seus trabalhos nos quais se possa evidenciar uma atenção maior a esta questão, considerando as características que lhes são peculiares, e a partir delas estipular a contribuição de cada qual numa verdadeira missão a que se arrogara o pensador prussiano e que se pode ver refletida em sua vida. Uma tal missão, tomada dentro de um contexto histórico, inclui-se em movimento maior na experiência ocidental, muito embora haja decerto grande distanciamento do autor em relação à atuação mais característica dos partícipes deste levante, que se consagrara ao mundo em sua feição política e social. O metódico pensador da Prússia, conquanto coadunasse com os cânones do Iluminismo e tenha mesmo registrado sua influência de maneira fundamental na estrutura do pensamento de seu tempo e na formação da filosofia moderna que a partir dele se seguiu, em geral é pouco vinculado às Luzes justamente por uma atuação política bem mais discreta, em comparação aos franceses. Todavia, sua presença e importância intelectual neste movimento fundador de época, que é o Iluminismo, são bastantes para alçá-lo à condição de *revolucionário*. O texto mais enfático desta vinculação é sem dúvida a *Resposta à pergunta: que é «Esclarecimento»?*. Nele Kant aborda diretamente a questão das Luzes e lhes dá uma compreensão particular sobre o significado de uma tal expressão, abrangendo o quanto possível uma disposição do homem para o uso da razão e o reflexo deste uso na sociedade, rearticulando as dimensões individual e coletiva, e elaborando uma dimensão universal. Esta rearticulação enseja o aparecimento da esfera política nas considerações de Kant, e ainda favorece um viés destacado da atividade do autor enquanto membro da sociedade civil, segundo sua própria classificação.

Em respondendo já de pronto à pergunta que impulsionara a publicação, o filósofo introduz uma avaliação do homem, em que ressalta uma sua condição de incapacidade quanto ao emprego de sua

---

<sup>(21)</sup> Idem, p. 232.

racionalidade sem o governo de outro indivíduo. Chama-lhe *menor* por isso e lhe atribui semelhante estado em função de defeitos particulares como a preguiça e a covardia, a que o homem se mantém ligado por não utilizar a faculdade que lhe proporcionaria a liberdade. Com isso, Kant indica o Esclarecimento como *saída* desta menoridade, na qual só está aprisionado por culpa pessoal. A dominação ou tutela imposta por outros, nas atividades do entendimento, da crença e da saúde, tão só se daria em face desta abdicação.<sup>22</sup> Para esclarecer-se, portanto, necessitaria o homem de exercer sua razão e superar os limites que impõe a si mesmo pelas inclinações que detém e que são aproveitados pelo jugo alheio, excetuando-se, discretamente, uma única limitação, que em princípio até favoreceria este processo libertador. A admissão da soberania de seu governante, Frederico II, enquanto déspota esclarecido, é neste ponto substancial para a garantia da liberdade de expressão, através da qual prevê o pensador a possibilidade de uma emancipação sem o recurso a um conflito armado, que julga insuficiente para uma verdadeira transformação:

Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento.<sup>23</sup>

A liberdade de expressão, como pensa Immanuel Kant, embora não seja a completa liberdade de ação, trabalha gradualmente na difusão de idéias que trazem uma compreensão maior e mais profunda das instituições e normas sociais, e lhes engendra a transformação conscienciosa que não afronta o Estado, na figura de seu príncipe, que seria a reunião da vontade popular na sua.<sup>24</sup> Observa-se, assim, uma feição política do Esclarecimento sob a óptica kantiana, expressa num contratualismo conservador, em que a liberdade de utilizar a razão não combate (e tanto mais apóia) o poder enquanto este a patrocina, e desde que com esta razão ele se afine progressivamente, segundo critérios de uma razão universal.<sup>25</sup> Eis, portanto, a dimensão universal, medida do

(22) KANT, I. *Resposta à pergunta: que é «Esclarecimento»?*, in *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 2ª ed. Petrópolis: ed. Vozes, 1985, p. 100 e 102.

(23) Idem, p. 104.

(24) Idem, p. 110.

(25) FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits e Écrits, vol. II*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 2001, p. 1386.

homem e da sociedade sustentada pela razão, mas que, em termos de aplicação, de efetividade, funda-se na relação do indivíduo com o Estado, na ação do homem enquanto ser racional perante a coletividade a que pertença. Neste sentido, o filósofo faz a diferenciação dos usos da razão conforme a esfera em que se considere o homem singular, seja no âmbito privado da comunidade em que viva – no qual há de dirigir o entendimento de acordo com fins particulares – seja frente ao público, tido como representação da universalidade, em que terá assegurada a liberdade.

De se ver que uma concepção de humanidade já daqui desponta, tendo como parâmetro a razão universal. Surge de início a dúvida quanto ao emprego desta palavra, sobre a abrangência de seu conceito, quer se refira a toda a espécie humana, no que o Esclarecimento estaria enfim equiparado ao Iluminismo político, visto então como mudança histórica; quer se refira ao caráter de humanidade que qualifica o ser humano, em cuja concepção influiria o exercício do livre entendimento.<sup>26</sup> Ressalvada a interpretação quanto a uma sobreposição de ambas as possibilidades – o que parece o mais plausível, em se levando em conta a filiação do trabalho kantiano ao movimento das Luzes em geral, acima exposto – se se tomasse o movimento histórico como destituído de ação ou escolha individual, porquanto fadado a uma predeterminação impessoal, de fato seria a segunda significação a visada por Kant neste texto. Malgrado a manutenção do jugo pelos tutores sociais, a menoridade é fruto de uma indolência do homem, e sua saída é tarefa de esforço isolado. Destarte, a negociação com o poder, o contrato com Frederico é tão só no intuito de permitir ao homem tomar sua decisão. E necessariamente um novo homem é vislumbrado, na resolução de sua saída desta condição inferiorizada. Contudo, reconhecidamente, o número de homens capazes de semelhante feito sem qualquer estímulo é reduzido. Curiosamente, compõe-se de pessoas que carregam uma autonomia nata, especialmente em meio aos chamados tutores que, esclarecendo previamente a si mesmos, espalham em sua volta a prática do pensamento autônomo e o valor digno do ser humano.<sup>27</sup> Em sua efetividade, portanto, o Esclarecimento se vai propagando por obra de alguns, que têm o dever de, em exercendo publicamente sua razão, instigar os outros ao Esclarecimento.

---

<sup>(26)</sup> *Idem*, p. 1384.

<sup>(27)</sup> KANT, I. *Resposta à pergunta: que é «Esclarecimento»?*, in *Textos Seletos*, op. cit., p. 102.

Paralelamente ao legislador de Rousseau, o esclarecido de Kant reúne em si qualidades que o distinguem dos outros e que lhe outorgam uma tarefa de condução das massas, com igual desprendimento quanto a este poder, que finda quando bem-sucedida a emancipação do povo. Não obstante, mais romântica e menos cuidadosamente, tenha Rousseau equiparado este guia a deuses e a sacerdotes, na ressalva de uma sabedoria que subjaz a estes adjetivos e que, apenas por impossibilidade é que não se dirige ao vulgo pela argumentação – e sim pelo apelo comunicativo do modelo a ser seguido<sup>28</sup> –, está a correspondência com o sábio kantiano, que a seu turno tem de primeiro esclarecer a si para, depois, levar seus pares ao exercício da razão. Em todo caso, em ambas as posturas, idêntico é o interesse manifestado de modificar a *natureza humana*, de lhe conferir recursos para que melhore, atinja sua excelência e se governe por si.<sup>29</sup> E não há como se furtar a analisar a ação do iluminista prussiano neste processo, inserido no contexto por ele descrito. A atuação menos fundante, aparentemente menos política e mais disseminada no seio social, do esclarecido (que reconhece como igual o déspota, sem enfrentá-lo) perpassa todo pensador que publique suas idéias, que concorra para a mudança no contínuo desenvolver da sociedade, sendo compatível com sua existência privada, em especial quando esta é de simples execução. Howard Caygill assinala, entretanto, que neste texto sobre o Esclarecimento, Kant não faz menção a sua própria profissão, a de professor universitário, que seria notoriamente um ponto de tensão, por deter como obrigação privada a formação e a ilustração do povo, e o avanço do próprio conhecimento do país, em termos gerais, o que ele previra como uso da razão pública!<sup>30</sup> A manutenção desta dicotomia custara-lhe extenuadas explicações, e difícil é sustentar-lhe o posicionamento tendo em vista a avaliação de seus escritos, que são a materialização de sua obra, e não raro atendem a ambas as funções, dando margem à interpretação proposta de um direcionamento político de sua filosofia, com objetivos antropológicos e apoiado em práticas pedagógicas, de modo que possivelmente se possa acusar uma “utilidade pública” em sua atuação acadêmica, e uma orientação professoral em sua produção para o público universal. Preservar o equilíbrio garantido pelo contrato com o poder, salvaguardar a liberdade

<sup>(28)</sup> V. ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1996, Livro II, cap. VII.

<sup>(29)</sup> Idem, p. 50.

<sup>(30)</sup> CAYGILL, H. *Kant e a “Época da Crítica”*, in *Dicionário Kant*, op. cit., p. xxi.



individual, na relação direta com o universal, protegida da imposição do governo particularizado, é o intuito de Kant na classificação de seus escritos, que podem assumir efeitos e destinos contraditórios conforme a necessidade. Novamente, Caygill aponta o episódio da Ordem de Gabinete, em que Kant é chamado a responder pela obra *A religião nos limites da simples razão*, em que argumenta ao novo soberano (menos esclarecido) não tratar em suas aulas da questão religiosa naqueles termos, mas assim fazê-lo num trabalho voltado para um público erudito, ainda superior ao vulgo, que o não compreenderia:

A defesa por Kant do uso público de sua razão gira em torno de uma distinção entre um público erudito, autorizado pelo estado a formular opiniões e juízos esclarecidos, e um público leitor mais vasto para quem tais obras são inadequadas. Por outras palavras, o seu uso público da razão é defendido – de um modo autodestrutivo – como o uso privado da razão por um “membro erudito do corpo docente” publicamente autorizado.<sup>31</sup>

Desta forma, não se há de pensar a distinção das obras segundo esta classificação – já de per si flexível, ou pouco justificada no contexto de sua própria publicação – patrocinada pelo estudo clássico da filosofia kantiana. A hierarquização em trabalhos acadêmicos ou não, trabalhos eruditos ou populares, pouco contribui para a defesa de uma superioridade de tal ou tal obra, desta ou daquela matéria. Pode-se, todavia, pensar a produção kantiana como tendente à promoção de um fim, em que cada publicação, cada assunto, tenha o refinamento e a abrangência (e com isso a classificação) em função deste fim, que ora se supõe ser o homem. Assim é que a uma *Crítica da razão pura*, tratado erudito por excelência, voltado para a investigação dos elementos *a priori* da razão e para os limites da metafísica, publicado em 1781, vê-se suceder um texto, três anos após, num periódico, objetando-se numa linguagem simples a questão concernente à vida comum, que enseja explicações substanciais sobre um termo tão caro à política e à filosofia quanto o Esclarecimento.<sup>32</sup> A organização destes escritos reflete destarte a intenção de se explorar primeiro os píncaros da faculdade cognitiva para então voltar o conhecimento para a educação do homem; o que

<sup>(31)</sup> Idem, p. xxii.

<sup>(32)</sup> Sobre a tradução da palavra *Aufklärung* e suas relações com o Iluminismo, ver nota do tradutor Floriano de Sousa Fernandes, in KANT, I. *Resposta à pergunta: que é «Esclarecimento»?», op. cit., p. 100.*

casa bem com a necessidade de prévio esclarecimento do próprio tutor – no caso, Kant –, antes da propagação do redimensionado valor do homem autônomo. E conquanto o trabalho de investigação da razão pura continuasse, agora já no âmbito moral, uma indispensável preparação, e uma posterior recepção deste conhecimento puro urgiam ser empreendidas, de maneira que a missão pedagógica tivesse prosseguimento. A moral como razão prática haveria de ser recepcionada pelo público comum dentro dos termos e da linguagem mais difundida, seguindo-se assim uma prodigiosa *Fundamentação da metafísica dos costumes*, publicada em 1785, na qual o autor embasa uma moralidade como subjacente ao pensamento vulgar, do qual por sua vez procura extrair princípios universais que sustentem uma futura teorização para a vivência ética e jurídica dos homens, levada a efeito só em 1797, após as Críticas:

No propósito, pois, de publicar um dia uma *Metafísica dos Costumes*, faço-a preceder desta *Fundamentação*. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma *razão pura prática* [...] por outro lado, eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis por que, em vez de lhe chamar *Crítica da razão pura prática*, eu me sirvo do título de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.<sup>33</sup>

Com isso, tem-se tanto a estruturação do pensamento kantiano em filosofia moral, quanto uma projeção de como se processa a atuação do filósofo, não apenas na elucubração, mas também na difusão de seu pensamento, na persecução, por fim, dos efeitos de melhoramento do ser humano atingido por suas idéias. Nitidamente, a partir desta passagem, pode-se delimitar o seu procedimento pedagógico, que consiste em abstrair, em elaborar a pureza dos conceitos, extenuar as possibilidades da razão apartando-a, elevando-a

<sup>(33)</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, op. cit., pp. 18 e 19.

acima da mixórdia do pensamento metafísico corrente, num primeiro momento; para depois tornar a descer, trazendo ao homem comum os recursos imprescindíveis ao seu desenvolvimento, à realização de sua humanidade:

Este facto de descer aos conceitos populares é sem dúvida muito louvável, contanto que se tenha começado por subir até aos princípios da razão pura e se tenha alcançado plena satisfação neste ponto; isto significaria primeiro o *fundamento* da doutrina dos costumes na metafísica, para depois, uma vez ela firmada solidamente, a tornar *acessível* pela popularidade.<sup>34</sup>

Não raro se olvida, neste íterim, o segundo momento deste procedimento na obra de Kant. Apartados do vulgo, os eruditos que instituíram tradição no estudo da filosofia do prussiano em geral superestimaram a subida aos conceitos, e desprestigiaram a sua disseminação, esforço constante das publicações ditas populares. Este ulterior momento, contudo, porque diretamente vinculado ao homem de seu tempo, fora bem previsto por Kant e certamente executado. Na própria *Fundamentação*, expõe o autor a premência de uma especulação moral, para afinal se franquear a transmissão da moralidade ao íntimo dos homens; esta aplicação seria nada menos que uma ciência, a *Antropologia*, cuja tarefa seria implantar as *puras disposições morais...nos ânimos para o bem supremo do mundo*.<sup>35</sup> O empreendimento pedagógico culmina aqui com a construção daquele homem que possa enfim exercer a moralidade conforme descrita na *Fundamentação* e na *Metafísica dos costumes*, e convenientemente alicerçada na *Crítica da razão prática*.<sup>36</sup>

E, no entanto, que homem, disto haveria de resultar? Se, por certo, o ser racional deveria servir de simples parâmetro, de critério comparativo para o melhor desempenho da razão humana, um homem completo, que fizesse uso integral de suas faculdades sob a égide da mais pura razão, porém que fosse ainda considerado como pertencente ao mundo das imposições naturais, dos apelos instintivos e, mesmo assim, em exercendo sua capacidade racional, pudesse imprimir sua

---

<sup>(34)</sup> Idem, p. 43.

<sup>(35)</sup> Idem, pp. 46 e 47.

<sup>(36)</sup> KANT, I. *A metafísica dos costumes*, op. cit., p. 229.

vontade sobre as imperiosidades do sensível; um tal homem é a meta deste projeto antropológico, e a simples possibilidade de sua existência, conseguida no aprimoramento de si, entrevista nas qualidades presentes na observação do homem material, constitui o sustento de sua empreitada. Um tal homem, se acaso livre de toda influência estivesse, seria *sagrado*, e de nada lhe valeria a moralidade. A virtude, o poder de agir segundo o dever, é mérito adquirido no exercício da conduta determinada pela vontade, por sua vez orientada pela razão em contínuo processo de esclarecimento; um esclarecimento que não traz a santidade, mas a sabedoria:

Para seres finitos *sagrados* (que jamais poderiam ser tentados a violar o dever) não haveria doutrina da virtude...uma vez que...envolve consciência da faculdade de dominar as próprias inclinações quando estas se insurgem contra a lei [...] Assim, a moralidade humana no seu estágio mais elevado pode, de qualquer modo, ser nada mais do que a virtude mesmo que seja inteiramente pura (totalmente isenta da influência de qualquer estímulo que não seja o do dever). Em seu estágio mais elevado, é um ideal (do qual é preciso aproximar-se continuamente), que é comumente personificado poeticamente pelo *sábio*.<sup>37</sup>

E o artífice deste projeto antropológico, *como um mestre das pessoas*<sup>38</sup>, tutor dos homens, fizera de sua vida uma busca pela sabedoria e um concomitante exemplo de esforço na aquisição e, especialmente, de ensino da virtude. A dizer somente de seu professorado, as aulas ministradas a partir do inverno de 1772, ao longo de 25 anos,<sup>39</sup> representam todo o caminho trilhado na maturação e na transmissão de um conhecimento sobre o ser humano, no uso mais caracteristicamente privado de sua razão, que, ao final de sua carreira, já em 1797, resolve compilar numa *Antropologia do ponto de vista pragmático*, e lhe conceder, então, uma feição pública. Porque constante de boa parte de seu tempo de docência, e principalmente, do período em que desenvolve suas Críticas e as produções subseqüentes, esta obra igualmente figura como espelho do saber burilado e exibido nos livros dedicados aos assuntos

(37) Idem, p. 227.

(38) CAYGILL, H. *Kant e a "Época da Crítica"*, in *Dicionário Kant*, op. cit., p. xxii.

(39) FOUCAULT, M. *Notice historique*, in KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. Michel Foucault. Paris: ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 07.

específicos, resguardando na sua constituição extensa parte para a explicação dos caracteres humanos sobre os quais incidira o pensamento crítico, a saber, a pesquisa nos níveis da faculdade cognitiva, do sentimento de prazer e desprazer e da faculdade de desejar, minuciosamente descritos na Didática Antropológica. E porque, em toda parte, manifestasse o homem uma variedade de características em lugares distintos e posições sociais diferentes, cumpria também esmiuçá-las, no afã de identificar no fluxo da vida social a viabilidade da aplicação dos preceitos racionais de compreensão e interpretação do mundo, e de conduta moral.

Trabalho notadamente híbrido, a *Antropologia* kantiana difere em muito das antropologias difundidas, baseadas no exame do homem na sua expressão histórica e cultural, conforme tenha surgido e se desenvolvido no tempo. Para além de um conhecimento de seu objeto (o homem), da delimitação das suas condições empíricas e das suas capacidades intelectuais, este estudo da humanidade detém um conjunto de *prescrições* específicas para as ações humanas no intuito de atingirem o maior aproveitamento da racionalidade que as distinguem. Nisto o seu pragmatismo, que resume o intuito de conferir ao *cidadão do mundo* – não importando suas diferenças locais e transitórias – o poder de se utilizar deste mundo, de agir intencionalmente nele, consubstanciando uma doutrina que demonstre o que o homem *faz, pode e deve fazer de si mesmo*, segundo sua vontade.<sup>40</sup>

Semelhante definição denuncia a completa inserção desta obra, ou melhor, a plausibilidade de um projeto que se encerre ou, ao menos, ilustre-se com esta compilação. As dimensões do raciocínio puro incidente sobre as coisas do mundo e sobre o homem enquanto coisa, e sobre o agir do homem, amparado pelo dever e munido do conhecimento sobre o seu mundo, englobam o objetivo de emancipação deste ser, racional e sensível, que no curso de seu aprendizado pela vida assume diferentes estágios, e cuja expressão de excelência é representada por aquele que melhor consegue fazer uso de sua razão, e a tem em maior grau de desenvolvimento, i. e., o sábio. Immanuel Kant, enquanto professor, presumia a ambição desta missão, cujo resultado perfeito viria a reconhecer ser demais para se exigir do homem,

<sup>(40)</sup> KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. Michel Foucault. Paris: ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 11 e 12.

estipulando, todavia, as diretrizes que poderiam guiá-lo rumo à autonomia:

Exiger de l'homme la sagesse, en tant qu'elle est l'idée d'un usage pratique de la raison Qui soit parfait et conforme aux lois, c'est beaucoup trop demander ; mais même sous sa forme la plus rudimentaire un homme ne peut pas l'inspirer à un autre ; chacun doit en être l'auteur lui-même. Le précepte pour y parvenir comporte trois maximes directrices: 1) penser à soi-même ; 2) se penser (dans la communication avec les hommes) à la place de l'autre ; 3) penser toujours en accord avec soi-même.<sup>41</sup>

Sábio esclarecido, Kant percorrerá todas as fronteiras do conhecimento de seu tempo, e as demarcara novamente de acordo com os limites que encontrara na razão humana e nas possibilidades de ação que esta facultava. Engajado no avanço de sua época, com estes limites também idealizara a condição de humanidade que se poderia atingir, concorrendo para a sua realização na sociedade em que vivera. Tendo, todavia, construído sua filosofia sobre a liberdade do homem, liberdade que quisera provar ser possível e que almejava ver atualizada, intentara a paradoxal façanha de ensiná-lo a ser livre.

## Bibliografia

CAGWILL, H. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que les Lumières?**, in *Dits e Écrits, vol. II*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 2001.

KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

\_\_\_\_\_. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Trad. Michel Foucault. Paris: ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. **Anthropology from a pragmatic point of view**. Trad. Victor Lyle Dowdell. Carbondale: ed. Southern Illinois University Press, 1978.

<sup>41)</sup> Idem, p. 71.

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

\_\_\_\_\_ . **Resposta à pergunta: que é «Esclarecimento»?**, in *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: ed. Vozes, 1985.

PITTE, F. V. D. **Introduction**, in KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Trad. Victor Lyle Dowdell. Carbondale: ed. Southern Illinois University Press, 1978.

ROUSSEAU, J.-J. **O contrato social**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1996.

WALKER, R. **Kant e a lei moral**. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: ed. Unesp, 1999.

**Recebido em 02/09/2006**

# LIBERDADE E RESPONSABILIDADE EM SARTRE

Wilson Mário de Moraes\*

## RESUMO

A teoria sartreana do ser-para-si conduz a uma teoria da liberdade. O ser-para-si define-se como ação e a primeira condição para a ação é a liberdade. Liberdade responsável, constitutiva da realidade humana, entendida como autonomia de escolha. Decorrente deste princípio, a filosofia de Sartre afirma ser o homem inteiramente responsável por aquilo que ele faz.

O processo existencial é definido pela livre escolha que cada um faz de si mesmo, dos valores que inventa e dos fins que persegue, constituindo-se num verdadeiro processo ético-existencial de constituição da subjetividade, no qual o sujeito vai-se fazendo no exercício da sua liberdade. Este processo vislumbra uma ética que assuma suas responsabilidades frente a uma realidade humana em situação.

**Palavras-chave:** Sartre, ser-para-si, liberdade, autonomia.

## RÉSUMÉ

La théorie de Sartre sur l'être-pour-soi conduit a une théorie sur la liberté. L'être-pour-soi se défine comme action ; or, la condition première de l'action c'est la liberté, liberté responsable, constitutive de la réalité humaine, conçue comme autonomie de choix. D'après ce principe, la philosophie de Sartre assure l'entière responsabilité de l'homme sur tout ce qu'il fait.

---

\*Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas



Le procédé existentiel se défine a partir des choix librement assumés, des valeurs qu'on se propose et des buts poursuivis, de façon à constituer un vrai procédé éthique-existential de constitution de la subjectivité, selon laquelle le sujet se développe dans l'exercice de sa liberté. Ce procédé entrevoit une éthique capable de prendre sur soi la responsabilité face à une réalité humaine en situation.

**Mots clés:** Sartre, être-pour-soi, liberté, autonomie.

## 1. Considerações iniciais: o itinerário de Sartre.

O século XX assistiu ao nascimento e à morte de um homem que jamais deixou de fazer de todos os momentos de sua vida uma permanente reflexão sobre os problemas fundamentais da existência humana. Nascido em Paris, no início do século, Jean-Paul Sartre foi uma testemunha deste período marcado por contradições, guerras mundiais, fim de utopias, esperanças e desilusões. O século XX chamado de a Era dos Extremos<sup>1</sup> foi o Século de Sartre<sup>2</sup>. O pensamento sartreano reflete a preocupação existencial de que o homem deve fazer uma opção livremente e, assumir a responsabilidade da opção feita. Ele é aquilo que ele escolhe ser.

A obra e o pensamento de Sartre são mais bem compreendidos quando colocados no horizonte dos acontecimentos marcantes de sua época como, por exemplo, as duas guerras mundiais, que mostraram a ineficácia dos princípios éticos que norteavam as sociedades; a crise da razão e das ciências humanas; a perda de sentido da existência frente a ruínas de humanismos prometedores e instituições veneráveis que fizeram estremecer a estrutura cultural do Ocidente. Tudo isto põe em questão a existência humana, dentro da qual o homem busca um sentido para a sua vida e o seu destino. As filosofias da existência surgem neste contexto de busca de significação para a vida humana e uma questão se coloca: falta para estas filosofias uma ética?

---

(1) O historiador Eric Hobsbawm assim denominou o século XX. A sua obra *A Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)* apresenta a história do século em três eras. A primeira é chamada de Era da Catástrofe, marcada pelas duas guerras mundiais, regimes totalitários e o declínio das democracias liberais. A segunda é chamada de Era de Ouro, os anos dourados de paz congelada, das revoluções sociais e culturais e do socialismo real. A terceira é chamada de Desmoronamento marcado pelas crises e fim do socialismo.

(2) Assim o denominou Bernard-Henri Lévy.

Nascido na Europa, num contexto de conflitos, o existencialismo procurou empenhar-se na compreensão da realidade humana, a partir do indivíduo concreto, em sua existência cotidiana, pautando por um princípio fundamental: a existência precede a essência. O que significa dizer que o homem não é determinado por nenhuma essência precedente, não existindo uma natureza humana definidora do que seja o homem antes do seu ato de existir. Cada indivíduo constrói a sua própria existência e a vida se torna um contínuo exercício de construir-se a si mesmo.

A obra de Sartre apresenta uma imensa variedade: vai de artigos ocasionais a ciclo de romances, de contos a sínteses filosóficas vastas, de roteiros cinematográficos a panfletos políticos, de peças de teatro a reflexões sobre a arte e a música, de crítica literária à psicanálise e biografias monumentais. Todas elas tentam captar as motivações interiores de indivíduos singulares em relação às situações sócio-históricas específicas da época que os moldou, a qual, por sua vez, ajudaram a transformar. Sartre tem um projeto fundamental desenvolvido em suas obras, constantemente revisado. Sua obra é multifacetada, articulada mediante as transformações dela mesma, com uma unidade estrutural interna coerente. Ancorado em diálogo com a filosofia clássica da subjetividade, desenvolve seus conceitos filosóficos, entre os quais, aquele que pode ser considerado o eixo estruturador de seu pensamento: o conceito de liberdade.

O centro organizador e o cerne estruturador da obra de Sartre continua sendo sua preocupação universal com a liberdade. A eliminação da fome e da exploração não surgem como fim em si mesmas, ma como degraus necessários na direção da libertação do homem, na direção da realização de sua liberdade (MESZAROS, 1991, p. 23)

O centro organizador e o cerne estruturador do conjunto de seus escritos é a sua preocupação com a problemática da liberdade e a sua concepção de indivíduo. A liberdade é sempre manifestada em condições existenciais determinadas. O homem é compreendido como liberdade que se vai constituindo na história através de um processo existencial. Sartre insiste na primazia da práxis individual face a face com as estruturas coletivas e institucionais. A primazia e centralidade atribuída a práxis individual, intimamente relacionada com a liberdade, é que define a especificidade do projeto fundamental de Sartre em toda a variedade de suas manifestações. A contingência da situação oferece ao escritor a matéria prima para a criação de sua obra. Percebe-se que a preocupação com a moralidade é dominante nas obras de Sartre. Uma moral latente perpassa todos os seus escritos (MESZAROS, 1991).

O itinerário do pensamento filosófico de Sartre permite-nos distinguir duas fases distintas, a saber: um primeiro e um segundo Sartre. O primeiro Sartre tem a sua maior expressão na obra *O Ser e o Nada*, onde apresenta com maestria, partindo do método fenomenológico, sua compreensão da realidade humana. O segundo Sartre tem sua maior expressão na obra *Crítica da Razão Dialética* onde faz um confronto de suas teses existencialistas com o marxismo. A mudança encontrada nestas duas fases de seu pensamento diz respeito ao foco das investigações (BORNHEIM, 1984). A continuidade presente na evolução de sua obra é entendida como um intercâmbio dialético. Há uma dialética da continuidade e da descontinuidade e não uma ruptura da estrutura; o que há são modificações continuadas com base na estrutura original. A predominância da continuidade de forma paradoxal e as tensões heterogêneas que determinam suas transformações relativas é que definem a especificidade do desenvolvimento intelectual de Sartre (MESZAROS, 1991).

Valendo-se dos recursos configurados da filosofia e da literatura, Sartre procurou mostrar as possibilidades e as limitações do indivíduo concreto situado nas conjunturas cruciais da história da humanidade no século XX. Muitas de suas obras são perpassadas por uma desconfortável limpidez reveladora da existência humana. Um fio consciente de combinar literatura e filosofia caracterizou, desde o início, sua obra, na qual percebemos uma ressonância ética (SILVA, 2003).

## 2. O conceito sartreano de liberdade.

É ação minha tudo o que não aconteceria, se eu não quisesse que acontecesse. A possibilidade de fazer ou de não fazer, de dar o sim ou não a certos atos que dependem de mim, é o que podemos chamar de liberdade.

Não seria a liberdade apenas ilusões sobre as nossas possibilidades reais? Parece que tudo o que acontece tem a sua causa determinante, segundo as leis da natureza, ou nos remonta a uma situação anterior, que faz com que seja inevitável o que aconteceu depois. O que seria um ato livre? Não seria ele um ato que se não possa prever nem mesmo conhecendo a situação anterior do universo, ou seja, um ato que invente a sua própria causa e não dependa de nenhuma precedente?

A questão da liberdade não se coloca no terreno da causalidade física, mas no campo da ação humana como tal, que não

pode ser vista apenas de fora como seqüência de acontecimentos, mas deve também ser considerada de dentro, como a intervenção de variáveis difíceis de manejar, como a vontade, a intenção, os motivos, a previsão...

A liberdade é fundamental para a compreensão do homem. Em primeiro lugar, a liberdade não parece supor um ato sem causa prévia, um milagre que interrompe a cadeia dos efeitos e suas causas, mas outro tipo de causa que também precisa ser considerada. Falar de liberdade não implica renunciar à causação, mas ampliá-la e aprofundar nela. A ação é livre porque sua causa é um sujeito capaz de querer, de escolher e pôr em prática projetos, ou seja, de realizar intenções. Liberdade não é uma ruptura na cadeia de causalidade, mas uma nova linha de ação prática que a enriquece. Quando digo que fiz livremente uma ação não significa dizer que essa tinha sido uma ação espontânea, mas que a causa desta ação sou eu mesmo como sujeito.

O termo liberdade, no transcorrer da história da filosofia, assumiu vários usos. Entre eles, a disponibilidade para atuar de acordo com os próprios projetos ou desejos, aludindo a ausência de impedimentos físicos, psicológicos ou legais para agirmos como queremos. Sartre formulou toda uma metafísica radical da liberdade. No homem, o primordial é o fato de que ele existe e deve inventar a si mesmo, sem estar predeterminado por nenhum tipo de essência ou caráter imutável.

O pensamento de Sartre pode ser condensado no lema: O homem não é o que é e é o que não é. Nós não somos algo dado previamente, uma vez por todas, algo programado de antemão. Somos o que não somos, o que ainda não somos ou o que desejamos ser; somos nossa capacidade de nos inventarmos permanentemente, de transgredir nossos limites. O homem não é nada senão a disposição permanente para escolher e revogar o que quer chegar a ser. Nada nos determina a sermos isto ou aquilo, nem de fora nem de dentro de nós mesmos. Apesar de, às vezes, tentarmos nos refugiar no que escolhemos ser, como se fosse um destino irremediável, o certo é que sempre estamos abertos a nos transformar ou a mudar de caminho. Se não mudamos é porque escolhemos ser desta maneira e não de outra. Sou eu que escolho me resignar à minha condição social ou me rebelar contra ela e transformá-la; sou eu que descubro as adversidades do meu corpo ou da realidade, ao propor objetivos que me desafiam. Até os obstáculos que bloqueiam o exercício de minha liberdade provêm de minha determinação de ser livre e de sê-lo desta ou daquela maneira, que nada me impõe.

A liberdade humana, entendida no sentido radical que Sartre lhe outorga, é a vocação de negar tudo o que nos rodeia na realidade alternativa, a partir de nossos desejos e paixões livremente assumidos. Podemos fracassar na tentativa, mas não podemos deixar de tentar nem renunciar ao empenho, pretextando a necessidade invencível das coisas. A única coisa que nós não podemos escolher é entre ser e não ser livres: estamos condenados à liberdade, por mais paradoxal que possa soar esta fórmula sartreana, já que é a liberdade que nos define como humanos.

## 2.1 - Liberdade e Escolha

Na quarta parte de sua obra mestra, *O Ser e o Nada*, Sartre trata, especificamente, no primeiro capítulo, intitulado “*Ser e fazer: a liberdade*”, sobre a questão da liberdade.

A compreensão sartreana do ser situa-se no horizonte de uma compreensão fenomenológica, entendendo dois modos fundamentais de ser: de um lado, a coisa ou o mundo, o em-si e, de outro lado, a consciência ou o homem, segundo Sartre, o para-si. Esses dois modos de ser acontecem no existir humano. Sartre pretende alcançar “*a liberdade no seu bojo*” (SARTRE, 2002, p.543). O para-si é definido pela liberdade, que se torna o coração e o objetivo de toda a obra sartreana.

O para-si é liberdade, pois necessita sempre escolher o seu modo de ser e é sobre um fundo ontológico que a liberdade se dá. O para-si constrói-se a si mesmo, enquanto processo existencial, através das ações realizadas, assumindo a liberdade como seu sustentáculo. A condição primordial da ação humana é a liberdade e as categorias cardeais da realidade humana são ter, fazer e ser (SARTRE, 2002, p. 535)

A categoria do fazer nos remete imediatamente à questão da ação humana. Para Sartre, o para-si é o ser que se define pela ação. Toda ação é intencional, visando a um fim referido a um motivo. O motivo é a razão de um ato ou a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar esse fim (SARTRE, 2002, p. 551). O móbil é o fato subjetivo, pois engloba desejos e emoções que levam a realizar determinado ato. Motivo, móbil e fim não se separam na compreensão de uma consciência livre que se projeta rumo às suas possibilidades.

O fim é parte integrante da ação e designa a condição humana como ser de possibilidades, destacando o futuro como dimensão da temporalidade que faz com que a ação seja sempre um ultrapassar algo dado, em direção a algo que ainda não é. Algo simplesmente dado se transforma em motivo, visando a um fim na sua intencionalidade. "*O fim nada mais é do que o esboço de uma ordem dos existentes, ou seja, o esboço de uma série de disposições a serem tomadas pelos existentes sobre o fundamento de suas relações atuais*" ( SARTRE, 2002, p.595)

Qual é a condição da ação? Sartre afirma que é a concepção da realidade humana como possibilidade de ser de um outro modo. Toda ação tem como condição o reconhecimento de uma falta objetiva, ou a negatividade ( SARTRE, 2002).

É através da ação que o homem mantém sua relação mais fundamental com o mundo, superando sua determinação estática e imprimindo alterações na sua própria materialidade. Essa ação está sempre em busca de um fim a realizar, não é redutível a um simples movimento e precisa de uma base fundamental, condição primeira, que é a liberdade, que a todo instante constrange a realidade humana a se fazer ao invés de ser. A liberdade é o nada no coração da realidade humana e traz em si o caráter de ser absoluta, doadora de sentido a todas as determinações exteriores do homem. Ser livre significa determinar-se a si mesmo; o querer e não o obter o que se quis. O êxito não importa, em absoluto, a liberdade.

O Êxito não importa absolutamente à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos procede de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de liberdade, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à faculdade de obter os fins escolhidos. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui significa apenas isto: autonomia de escolha ( SARTRE, 2002, p. 563)

A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de liberdade equivale à faculdade de obter fins escolhidos. O conceito filosófico e técnico significa autonomia de escolha ( SARTRE, 2002). A escolha pressupõe um começo de realização, diferenciando do sonho e do desejo. Sartre dá o exemplo do prisioneiro que é sempre livre, não para sair da prisão, mas para tentar escapar. Qualquer que seja sua posição, ele pode tentar sua evasão e descobrir o valor do seu projeto por um começo de ação.

Não podemos separar o escolher do fazer, a intenção do ato e o pensamento da linguagem que o exprime. Como nossa palavra revela

nossos pensamentos, nossos atos revelam nossas intenções, permitenos torná-las objetos, em vez de nos limitarmos a vivê-las, ou seja, a tomar delas uma consciência não-tética. Descartes já percebeu esta distinção entre liberdade de escolha e liberdade de obter.

O para-si é livre, mas não é o seu próprio fundamento, pois se ser livre significasse ser seu próprio fundamento significaria dizer que a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser. Haveria uma possibilidade de escolha, uma liberdade prêvia que escolhesse ser livre.

Somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade... Se a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser, seria necessário não somente que fosse possível o ser como não livre, mais ainda que fosse possível minha inexistência absoluta ( SARTRE, 2002, p. 597)

Para Sartre a liberdade não pode decidir acerca de sua existência pelo fim que posiciona. A liberdade é falta de ser com relação a um ser dado e não surgimento de um ser pleno. Se a liberdade é esse buraco no ser, esse nada de ser, pressupõe todo o ser para surgir no âmago do ser como buraco. A liberdade não é livre para não ser livre e não é livre para não existir. O fato de não poder não ser livre é a facticidade da liberdade e o fato de não poder não existir é a sua contingência. A liberdade é originalmente ligação com o dado, não sendo este a causa nem a condição necessária da liberdade ( SARTRE, 2002, p. 599)

O ato fundamental da liberdade é escolha do meu ser. "*É escolha de mim mesmo no mundo e ao mesmo tempo descoberta do mundo*" ( SARTRE, 2002, p. 569). Segundo Sartre, precisamos evitar a ilusão que transformaria a liberdade original em um posicionamento de motivos e móveis como objetos, e depois em uma decisão a partir desses motivos e móveis. Quando há motivos e móveis já há posicionamento de fins e, portanto, escolha. A escolha profunda identifica-se com a consciência que temos de nós mesmos. Esta consciência é não posicional, é nós-consciência, pois, não se distingue de nosso ser e, uma vez que nosso ser é nossa escolha original, a consciência de escolha é idêntica à consciência que temos de nós mesmos. É preciso ser consciente para escolher e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e mesma coisa ( SARTRE, 2002). A consciência é nadificação e somos sempre presentes na íntegra a nós mesmos.

A liberdade humana é escolha. Ser livre quer dizer escolher. A escolha manifesta que a realidade humana se constitui como um projeto no mundo.

Para a realidade humana, ser reduz-se a fazer e, uma vez que ela é ação, sua determinação à ação é ela mesma ação, o mundo revela-se segundo o fim escolhido e o dado não pode explicar a intenção, é preciso que esta por seu próprio surgimento realize uma ruptura com o dado e mesmo a consciência existindo a partir do dado, não significa que o dado a condicione. A realidade humana pode escolher-se como bem entenda, mas não pode não escolher e essa escolha é absurda, não por carecer de razão, mas porque não houve a possibilidade de não escolher. O projeto livre é fundamental, porque é meu ser ( SARTRE, 2002).

## 2.2 - Liberdade e Situação.

E as determinações que provêm de nossas situações históricas, de nossa classe social, ou de nossas condições físicas ou psíquicas? E os obstáculos que a realidade opõe a nossos projetos? De que modo afirmar a liberdade como escolha, se, na prática nem tudo se pode escolher? Para Sartre tudo isto não impede o exercício da liberdade porque sempre se é livre dentro de um estado de coisas e diante desse estado de coisas.

A argumentação sartreana tem como pano de fundo os argumentos do determinismo como doutrina oposta à liberdade. Sartre afirma que tais argumentos, também chamados de coeficientes de adversidades das coisas, não danificam a liberdade, *"porque é por nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade"* ( SARTRE, 2002, p. 593). Tudo o que existe fora do para-si se esclarece pelo fim que o para-si põe na sua relação com o mundo, isto é, o para-si se realiza como escolha. Sartre fala do comprometimento ao afirmar que só pode haver um para-si livre, enquanto comprometido em um mundo resistente ( SARTRE, 2002).

Se a liberdade é absoluta e a escolha é constante, como compreender situações da vida humana que parecem independentes de nossas escolhas? Circunstâncias diante das quais o homem apresenta sua impotência? Para Sartre, mesmo as coisas brutas que parecem limitar nossa ação, só se apresentam como limites à luz dos fins colocados pela própria liberdade. A realidade humana escolhe seus fins e a resistência do mundo faz com que a liberdade se anuncie. O para-si é livre por se comprometer em um mundo que lhe oferece resistências. É no enfrentamento destas resistências, engajados em uma situação na qual procuramos realizar nosso projeto, que a liberdade



se faz. A liberdade não é livre para não ser livre e não é livre para não existir. Sartre nos coloca diante da facticidade e da contingência da liberdade. Aquilo que é independente da escolha, é manifestação da facticidade: lugar, corpo, época histórica. A contingência da liberdade é não poder não existir. Em sua origem, a liberdade é relação com o dado.

Sartre reconhece que, sem o dado, não há liberdade; mas, ao mesmo tempo, recusa ser o dado um fator condicionante da liberdade. Como se estabelece a relação da liberdade com a facticidade e com a situação? Será o ser humano impotente diante do mundo factual, ou seja, da realidade que lhe é dada? Será a negação interna suficiente para explicar a questão da liberdade?

Diante da situação, nós elegemos nossa atitude, imprimindo-lhe um sentido a partir de nossos próprios fins.

“O importante, pois, é o que fazemos daquilo de que somos feitos, chame-se a isso situação, estrutura, natureza ou outra denominação qualquer: o importante é o nosso projeto livre de superar a facticidade e o dado pela ação” ( PERDIGÃO, 1995, p.104)

Sartre afirma que, se de um lado, a liberdade deriva do nada do para-si, do outro lado, é devido ao em-si bruto que ela surge como liberdade, de maneira que as resistências que o para-si encontra, permitem o surto da própria liberdade. Ela ultrapassa e nadifica o dado, mas, se este não consegue dirimir a liberdade, precisa reconhecer que há qualquer coisa como um condicionamento ontológico da liberdade ( SARTRE, 2002). A liberdade é como um buraco no ser, supondo todo o ser para poder surgir como um buraco. Ela é o nada que se instaura no seio do ser. Neste sentido, podemos dizer que é um menos ser que supõe o ser para subtrair-se a ele “*ela nadifica o ser que ela é e nadifica também o ser que ela não é e ao qual permanece originalmente relacionada*” ( BORNHEIM, 1984, p. 117)

Como entender esta relação ao dado, ou seja, este condicionamento ontológico do ato livre? Em primeiro lugar, não podemos considerar o dado como causa da liberdade, uma vez que a causalidade só se entende no plano do em-si e, tão pouco, sua razão, já que perde significado sem a liberdade e, uma vez que o para si é pura contingência, o dado não é causa necessária do ato livre e, se a liberdade é negação interna do dado, este não poderia ser matéria indispensável ao seu exercício, como se tratasse de uma relação entre matéria e forma, segundo a teoria aristotélica. Diz Sartre: “*O leitor compreendeu que esse dado não é outra*

*coisa senão o em-si nadificado pelo para-si que deve ser, do que o corpo como ponto de vista sobre o mundo, do que o passado como essência do que o para-si foi* ( SARTRE, 2002, p. 559). O ser envolve a liberdade e termina sendo o compromisso e a ameaça do ato livre.

O condicionamento ontológico da liberdade inaugura o terreno da situação. Esta se apresenta como um produto comum, um fenômeno ambíguo derivado da contingência da liberdade e da contingência do em-si. É pela situação que o em si se transforma em motivo. Toda a liberdade está em situação e não há situação sem liberdade. A situação é o modo como o para-si nadifica o em-si. As resistências e obstáculos encontrados pela realidade humana só adquirem sentido a partir da livre escolha que a realidade humana é. Embora a escolha lhe seja fundamental, a situação se estabelece sobre um fundo de facticidade. Sartre diz que a liberdade é a apreensão de minha facticidade (SARTRE, 2002).

A postura de Sartre conduz-nos, então, à facticidade da própria liberdade, pois o homem é condenado a ser livre, não sendo a liberdade livre de não ser livre. A situação é a contingência da liberdade. O dado da situação não é somente produto do em-si, mas é também produto do para-si.

Sartre analisa os significados das diversas maneiras de apresentação do dado, exemplos precisos da relação entre a liberdade e a situação – lugar, passado, arredores, próximo, morte – e o papel desempenhado na configuração da situação. Todos os exemplos destacam-se pela sua característica antropológica, uma vez que o mundo é significado pelo homem. As diversas manifestações da situação não limitam a liberdade. A liberdade é absoluta, mas na finitude do sujeito.

### **2.2.1- Manifestações da Situação**

O primeiro dos exemplos de situação diz respeito ao lugar, entendido por Sartre como sendo a totalidade dos objetos com os quais me relaciono. A primazia é do sujeito e, portanto, é a liberdade que constitui a facticidade do meu lugar. Ele é lugar somente porque o para-si o constitui como tal.

A análise desta questão é feita a partir de uma série de exemplos que levam a um mesmo resultado: tudo é compreendido a partir do poder nadificador do para-si. Eu ocupo um lugar determinado, mas

*“é minha liberdade que vem conferir-me o meu lugar , situando-me, definindo-o como tal; só posso ser rigorosamente limitado a esse ser ai, que sou, porque minha estrutura ontológica consiste em não ser o que se é e ser o que não se é”* ( SARTRE, 2002, p. 606).

Nascer é receber um lugar e este lugar é sempre uma relação anunciada entre algo que sou e algo que não sou, devendo comportar duas operações: escapar daquilo que sou e nadificá-lo, e escapar por negação interna aos istos no meio do mundo que não sou, e pelos quais anuncio a mim mesmo aquilo que sou.

A determinação da localização supõe uma transcendência e ocorre em relação a um fim, e é à luz deste fim que meu lugar adquire significação e minha condição é compreendida à luz do futuro. O fim ilumina uma situação porque pode ser compreendido como modificação projetada dessa situação. A liberdade é a apreensão de minha facticidade e o lugar é a facticidade de minha liberdade. É somente no ato pelo qual a liberdade descobriu a facticidade e captou-a como lugar que este lugar se manifesta como entrave aos meus desejos; é a própria liberdade que cria os obstáculos de que padecemos. Ela faz isto posicionando seu fim e fazendo aparecer nossa localização como resistência insuperável ou dificilmente superável aos nossos projetos. A liberdade existe como poder de nadificação e escolha. Ela está ligada à facticidade. Sem esta, a liberdade não teria nenhum sentido.

O lugar é determinado pelo nascimento do indivíduo, independentemente de sua escolha. Sartre afirma que *“nascer é ocupar um lugar, ou melhor, recebê-lo”* ( SARTRE, 2002, p. 603) e, ao mesmo tempo, se responsabilizar por ele: *“ao nascer tomo um lugar, mas sou responsável pelo lugar que tomo”* ( SARTRE, 2002, p. 609). O lugar traz em si as marcas da contingência. Uma extensão ganha significado a partir do momento em que eu ocupo um lugar. Ao nascer, ocupamos um lugar e somos responsáveis por ele e por suas significações. Sem a realidade humana não haveria lugar. Este não é apenas uma extensão, mas uma relação em direção a um fim projetado. Sartre continua afirmando: *“o lugar em que estou é uma relação”* ( SARTRE, 2002, p. 603) A sua significação existe à luz do fim que o indivíduo projeta ser. A sua maior ou menor capacidade de adversidade está no projeto livre do sujeito. Por exemplo, alguém, que almeja seguir uma carreira diplomática e mora numa cidade do interior, pode sentir o seu lugar como impedimento à realização do seu projeto.

A determinação da localização supõe uma transcendência e ocorre em relação a um fim, à luz do qual o meu lugar adquire significação e é à luz do futuro que minha condição pode ser compreendida. O fim ilumina uma situação porque pode ser compreendido como modificação projetada dessa situação. A liberdade é a apreensão de minha facticidade e cria os obstáculos de que padeço; posicionando seu fim, faz aparecer a localização como resistência aos meus projetos (SARTRE, 2002)

O segundo exemplo analisado é o “meu passado” (SARTRE, 2002). As reflexões de Sartre sobre o passado estão dentro do âmbito da história, entendida como uma das situações que vêm ao encontro do para-si, à qual ele não pode escapar. Um dos elementos da compreensão da realidade humana é a temporalidade. Seria o passado um obstáculo à minha liberdade? Sou determinado por ele? Examinando a condição temporal do para-si, Sartre desenvolve seu pensamento, tomando como fio condutor a negação. Tal negação é colocada em movimento através do fim que o sujeito se propõe ao tomar em consideração o seu passado. É de minha liberdade atual que depende confirmar o sentido dessas antecipações, assumindo a responsabilidade por elas, ou seja, dando seguimento a elas, antecipando o mesmo porvir que elas antecipavam, ou, então, invalidá-las, simplesmente antecipando outro porvir. Sartre aplica ao passado a escolha que define a liberdade, isto é, o nosso próprio passado é também escolhido por nós. E é essa escolha que define o passado enquanto histórico.

O passado histórico é monumental e está em suspenso. Ele é criado a partir do presente, daquilo que se é, e do futuro, daquilo que não se é ainda. O presente é espera, quer em relação ao passado, quer em relação ao futuro.

Todos nós temos um passado que não é determinante dos nossos atos como o fenômeno anterior determina o fenômeno subsequente. O passado é o que é, aquilo que não podemos modificar por nenhum instante, “*eu sou o ser pelo qual o passado vem a si mesmo e ao mundo*” (SARTRE, 2002, p. 610). Não é possível me conceber sem o passado. A liberdade, sendo escolha, é mudança, definindo –se pelo fim que projeta ser. O futuro é o estado do que ainda não é aquilo que é e só pode ser concebido em profunda conexão com aquilo que é. Aquilo que é, é falta e só pode ser concebido em profunda conexão com o porvir. Aquilo que é, é o passado.

Segundo Sartre o passado é aquilo a partir do qual concebo e projeto um novo estado de coisas no futuro, então esse passado em si

mesmo é aquilo que é abandonado em seu lugar, aquilo que, por conseguinte, acha-se fora de toda perspectiva de mudança. Para que o futuro seja realizável é preciso que o passado seja irremediável, e se a liberdade é escolha de um fim em função de um passado, reciprocamente o passado só é aquilo que é em relação a um fim escolhido (SARTRE, 2002). No passado há um elemento imutável e um elemento variável – a significação do fato. A significação do passado acha-se estritamente dependente do meu projeto presente. Só eu posso decidir a cada momento o valor do passado. O projeto rumo aos objetivos preserva o passado e lhe confere sentido.

É o futuro que decide se o passado está vivo ou morto. O passado é originariamente projeto. As camadas de preteridade são organizadas pela unidade do meu projeto. O que caracteriza as sociedades humanas como históricas não é simplesmente o fato de terem um passado, mas o fato de assumirem o passado como monumento. *“A historização perpétua do para-si é a afirmação perpétua de sua liberdade”*(SARTRE, 2002, p. 616). O passado é parte integrante e condição necessária do meu projeto, ele se integra à situação quando o para-si, por sua escolha do futuro, confere à sua facticidade passada um valor, uma ordem hierárquica e uma premência a partir das quais essa facticidade motiva seus atos e suas condutas.

Num terceiro momento, Sartre analise os “meus arredores” (SARTRE, 2002) e pergunta se não seriam eles um obstáculo à minha liberdade. Por arredores Sartre entende não o lugar que ocupo, mas os utensílios que me circundam com seus coeficientes próprios de adversidade e utilidade (SARTRE, 2002) trata-se do mundo circundante que diz respeito aos objetos dos quais fazemos ou não os nossos utensílios. Em uma dada situação, as coisas que estão ao nosso redor podem ter uma função útil ou serem prejudiciais a nós. Sartre diz que a nossa liberdade de escolher não deve ser confundida com a nossa liberdade de obter. É o fazer do sujeito que confere às coisas o seu caráter de ser seu obstáculo ou utilidade para o próprio sujeito. Estes coeficientes não dependem unicamente do meu lugar, mas da potencialidade própria dos utensílios *“minha liberdade de escolher não deve ser confundida com minha liberdade de ter”*(SARTRE, 2002, p. 621).

Se as adversidades dos arredores forem ocasião de mudança do meu projeto, não está em jogo a minha liberdade? As mudanças nos arredores não podem provocar mudanças no projeto fundamental, o que serve para medir a importância dos mesmos e provocar a renúncia a um

projeto. A impossibilidade de prosseguir em certa direção deve ser livremente constituída. Mais uma vez Sartre diz que a presença do dado, longe de constituir um obstáculo à nossa liberdade é exigida pela existência da própria liberdade e ser livre é ser livre para mudar. Minha liberdade encerra a existência de arredores a modificar, obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar ( SARTRE, 2002). É a própria liberdade que os revela como obstáculos, mas, como sua livre escolha não pode mais do que interpretar o sentido do seu-ser, é necessário que estejam simplesmente aí, em bruto, para que haja liberdade. Ser livre é ser livre para fazer e para ser livre no mundo.

O projeto de uma liberdade, em geral, é uma escolha que subentende a previsão e a aceitação de resistências, quaisquer que sejam. Todo projeto de liberdade é um projeto em aberto, com possibilidades de modificações posteriores, não um projeto fechado.

A adversidade da qual as coisas servem de testemunha para mim é prefigurada por minha liberdade como uma de suas próprias condições e é em uma significação livremente projetada da adversidade em geral que tal ou qual complexo pode manifestar seu coeficiente individual de adversidade ( SARTRE, 2002, p. 624)

Sartre dá o exemplo da montanha íngreme que só se torna obstáculo à minha liberdade à luz dos fins que se procura alcançar, mas em si mesma não constitui um limite à liberdade. Sua condição de obstáculo ou adversidade surge em decorrência da própria liberdade. *“Sou absolutamente livre e responsável por minha situação. Mas também jamais sou livre, a não ser em situação”* ( SARTRE, 2002, p. 626).

É fato que eu pertenço a um mundo habitado. Seria o “meu próximo” ( SARTRE, 2002) um obstáculo à minha liberdade? O fato de estarmos em um mundo onde há também o outro implica levarmos em conta três categorias de realidade que constituem a minha situação concreta: os utensílios já significantes, a significação que descobro como já sendo minha e o outro como centro de referência, ao qual tais significações me remetem.

É inegável admitir o existir coletivo do homem. O outro também dá significado ao mundo. Eu me encontro comprometido em um mundo já significativo, que me refletem significações que não foram criadas por mim. O problema do “meu próximo” é entendido a partir da questão do significado. O falar indica a pertença do homem ao mundo e indica também que o

homem se encontra junto a outros homens. Sartre não separa a linguagem do para-si, segundo ele: “*é falando que faço a gramática; a liberdade é o único fundamento possível das leis da língua*” (SARTRE, 2002, p. 635). A linguagem é o instrumento pelo qual a liberdade confere ao dado a sua condição de ser esse dado. O para-si não é primeiro um homem, para ser si-mesmo depois; não se constitui como si-mesmo a partir de uma essência humana dada a priori; mas, muito pelo contrário, é em seu esforço para escolher-se como si-mesmo pessoal que o para-si mantém em existência certas características sociais e abstratas que fazem dele um homem: as conexões necessárias que acompanham os elementos da existência humana só aparecem sobre o fundamento de uma livre escolha; neste sentido, cada para-si é responsável, em seu ser, pela existência de uma espécie humana (SARTRE, 2002).

O para-si só pode escolher para além das situações das quais não é a origem. Ele surge em um mundo que é mundo para outros para-si e está em presença de sentidos que não vêm ao mundo por ele: é nesse mundo que ele deve ser livre. “*Ser livre não é escolher o mundo histórico onde surgimos – o que não teria sentido – mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja*” (SARTRE, 2002, p. 640).

Nenhum estado de técnicas é restritivo às possibilidades humanas. Quando o para-si se afirma frente a outro objeto, descobre, ao mesmo tempo, as técnicas. A partir daí, pode apropriar-se delas, interiorizando-as. Sucede que utilizando uma técnica, ele a transcende rumo a um fim e está sempre para além da técnica que utiliza. Pelo fato de ser interiorizada, a técnica, que era pura conduta significativa e coagulada de um outro objeto qualquer, perde seu caráter de técnica e se integra no livre transcender dos dados rumo ao fim.

Este caráter determinante do para-si implica de fato em um limite à liberdade de cada para-si individual. O outro que me é transcendente faz de mim um objeto seu, ou outro-objeto. É a liberdade que limita a própria liberdade, quer a liberdade do para-si, quer a liberdade do outro. Na relação com o outro, cada para-si experimenta uma alienação recíproca, na qual o outro faz de mim um em-si e também eu faço do outro um em-si. As raízes desta alienação estão no interior do para-si que escolhe, mas são manifestadas no dado externo da existência dos outros para-sis que, também eles, escolhem. A reflexão sartreana não admite qualquer limite à liberdade. Para ele, esse limite é externo e, por isto, não é nem obstáculo real nem efetivo limite. “*Os únicos limites que uma liberdade encontra, ela os encontra na liberdade*” (SARTRE, 2002, p. 644).

Sartre chama a morte de “*o inumano por excelência*” (SARTRE, 2002, p.651). Ela está incluída entre os absurdos que caracterizam a existência do para-si. Ela não é um limite à liberdade por não ser um projeto e nem pertencer ao para-si. Ela é totalmente estranha à realidade humana. Minha individualidade prescinde da morte para se constituir. Sartre nega ainda que a morte seja um possível escolhido entre tantos que são escolhidos pela realidade humana. A morte é uma supressão de meus possíveis.

O lugar, o passado, os arredores, o próximo, a morte, tudo se entende a partir do poder nadificador do para-si. Para Sartre, a liberdade continua sendo absoluta. A facticidade não determina o para-si.

### **3. Considerações finais: A angústia e a solidão da liberdade.**

Os caminhos da liberdade são os caminhos da aniquilação, da contingência e da solidão absolutas, da completa gratuidade, do absurdo das paixões inúteis condenados ao fracasso. A liberdade absoluta implica numa total responsabilidade e acarreta uma angústia ilimitada em dois sentidos: uma temporal e outra ética, decorrentes do fato do para-si sendo livre não tendo como precaver contra a permanente possibilidade de ter de fazer nova escolha de sua maneira de ser.

Na angústia ética advém a certeza de que os valores morais têm como único fundamento possível a nossa capacidade de criá-los. A vida é uma permanente escolha e, a cada escolha, escolhemos a nós mesmos, definimos a nós mesmos, por nós mesmos. Temos que optar por um valor a cada momento. A angústia surge por sabermos que não temos a quem recorrer para orientar nossos valores. A liberdade que sou é o único fundamento a que posso me apegar. Somos inteiramente responsáveis pelos nossos atos e pela significação do mundo ao qual atribuímos valores. A responsabilidade é absoluta. O homem torna-se um ser totalmente sem desculpas e o único responsável pela sua existência. Sejam quais forem os coeficientes de adversidade, ele será sempre responsável pela forma escolhida para enfrentar tais adversidades. Radicalizando a questão da responsabilidade, estabelece o homem como responsável não só por ele, mas pela humanidade inteira. (SARTRE, 1987).

Sartre desenvolveu o seu conceito nuclear, a saber, o conceito de liberdade fazendo, inicialmente, uma descrição ontológica da



liberdade entendida como autonomia de escolha, passando para uma análise da liberdade situacional, e termina refletindo sobre a relação da liberdade com a responsabilidade e com a angústia ética. A concepção sartreana da liberdade modifica-se. Ela é radical, absoluta e ambígua. Está diretamente ligada com as escolhas feitas pelo homem em uma autonomia radical. Sendo o princípio fundamental do existencialismo a precedência da existência sobre a essência, não há um núcleo do sujeito pré-estabelecido, estando o homem lançado no mundo num contínuo processo de existir, processo esse determinado pela liberdade.

## **Bibliografia**

BORNHEIM, G. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1984.

HOBSBAWM, E. **A Era dos Extremos: O Breve Século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVY, Bernard-Henri. **O Século de Sartre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MESZAROS, I. **A Obra de Sartre: Busca da Liberdade**. São Paulo: Ensaio, 1991.

PERDIGÃO, P. **Existência e Liberdade: uma Introdução à Filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um Humanismo; a Imaginação; Questão de Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1987 ( Col. Os Pensadores ).

SILVA, F.L. **Ética e Literatura em Sartre**. Ensaios Introdutórios. São Paulo: UNESP, 2003.

**Recebido em 12/10/2006**

# SUBLIMAÇÃO E CRIATIVIDADE\*

Sabrina Helena Ferigato<sup>1</sup>

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo, realizar um estudo a respeito da temática da sublimação, conceito psicanalítico abordado por Freud em muitos momentos de sua obra. Para isso, utilizaremos os conceitos elaborados pelo próprio Freud, assim como os de outros autores que realizam suas elaborações à luz da Psicanálise. Posteriormente, buscaremos relacionar a sublimação com a categoria da criatividade e os processos criativos, tentando identificar suas semelhanças, diferenças e possíveis reflexões.

**Palavras-chave:** sublimação, psicanálise, criatividade, processos criativos.

## ABSTRACT

The primary focus of this paper is to study the concept of sublimation, psychoanalytical concept examined by Freud in many passages of his work. For that, we will use the concepts elaborated by Freud himself, as also other authors which develop his reflections

---

<sup>(\*)</sup> Artigo produzido como trabalho de conclusão para a disciplina *Filosofia, Cultura e Psicanálise*, ministrada pelo prof. Dr. Germano Rigacci Junior no curso de Mestrado em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas).

<sup>(1)</sup> Terapeuta Ocupacional (PUC-Campinas), com Aprimoramento em Saúde Mental (UNICAMP) e Mestre em Filosofia Social (PUC-Campinas).

at the light of Psychoanalysis. Later, we will try to relate sublimation with the category of creativity and creative processes, searching to identify its similarities, differences and possible reflections.

**Key-words:** sublimation, Psychoanalysis, creativity, creative processes.

No transcorrer do desenvolvimento dos estudos Freudianos e da teoria psicanalítica, nos deparamos constantemente com a presença do conceito de *sublimação* nos mais diferentes temas trabalhados por Freud, como os mecanismos de defesa, o desenvolvimento da humanidade etc... Em *O mal-estar na civilização*, por exemplo, a sublimação é tida como uma técnica utilizada pelos seres humanos, para afastar o sofrimento causado em decorrência do processo civilizatório<sup>2</sup>, um mecanismo de defesa.

Para isso, a sublimação se constituiria por meio do

emprego dos deslocamentos da libido que nosso aparelho mental possibilita através dos qual sua função ganha flexibilidade. A tarefa aqui reside em reorientar os objetivos instintivos de maneira que eludam a frustração do mundo externo... como resultado, obtem-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual (FREUD, 1997, p.28).

Desta forma, a sublimação pode ser entendida como um dos destinos da pulsão, que não pode ser totalmente satisfeita por conta da imposição do princípio de realidade.

Partindo desta teoria, Hornstein define a sublimação como “um movimento libidinal, que se desloca até objetos e finalidades valorizadas narcisicamente” (HORNSTEIN, 1900, p.23). Ou seja, a

---

<sup>(2)</sup> Nesta obra, Freud explica que o princípio de realidade é inerente ao desenvolvimento da civilização, porém, ele trás consigo a restrição e muitas vezes a inibição de nossas pulsões inconscientes e da possibilidade de satisfação dos nossos desejos sexuais; isto acontece em decorrência da economia da libido para o investimento em atividades culturais e socialmente úteis características do mundo civilizado.

Estas restrições, associado ao sentimento de culpa, ocasionado pela frustração das pulsões agressivas não satisfeitas e transmitidas para o superego, causariam o sofrimento, o mal estar da civilização.

sublimação como um processo de transformação da economia psíquica, onde a libido é posta a serviço de atividades não sexuais, no qual nossos valores sociais entram em jogo – os elementos repressivos são transformados em atividades socialmente úteis, como por exemplo, a Arte e a Ciência e a trabalho.

Marcuse (1984) acrescenta que as atividades sublimatórias com maior desenvolvimento, como a filosofia, a literatura e a arte, que ainda expressam os temores e as esperanças da humanidade, situam-se contra o princípio de realidade predominante. Além disso, para o autor, ao alimentar o desenvolvimento progressivo da civilização, a sublimação, utiliza, de maneira transformada as pulsões de morte e seus derivativos (como a agressividade, por exemplo). Nesta transformação, possibilitada pela sublimação, a pulsão de morte é posta a serviço de Eros, para o benefício da humanidade. Ou seja, encontramos aí uma possibilidade de “criar relações humanas altamente civilizadas, sem estar sujeito à organização repressiva que a civilização impôs aos instintos” (MARCUSE, 1984, p.174).

Este fenômeno, Marcuse (1984) denomina “auto-sublimação”, que pressupõe o progresso histórico para além das repressões do princípio de realidade, permitindo, pois, a regressão instintiva, diferendo-se da sublimação como dada anteriormente.

Assim, Marcuse (1984), realiza a distinção entre a sublimação repressiva e a sublimação não repressiva, sendo a primeira, aquela que reproduz e determina a cultura, e a segunda aquela que se manifesta em contradição com a esfera de utilidade social, indo contra os valores estabelecidos de produtividade e desempenho introjetados na “massa” social.

Neste sentido, a sublimação não é sempre a negação de um desejo, mas também pode ser pautada por um ideal, que é singular e subjetivo. “Aqui, a sexualidade não é desviada, nem impedida de atingir seu objetivo, pelo contrário, ao atingi-lo, transcende-o em favor de outros, buscando uma gratificação mais plena, o impulso biológico converte-se num impulso cultural” (MARCUSE, 1984, p.179), levando o sujeito a um desenvolvimento superior.

Como podemos perceber, a conceituação de sublimação é muito complexa, passível de diferentes interpretações e considerações que deixam insatisfeitos analistas e estudiosos do tema. Não obstante a isso, muitos têm procurado complementar sua teoria e aprofundá-la, e

outros, como aponta Hornstein (1990), têm proposto desvincular-se da sublimação a partir das categorias da reparação ou da criatividade. Neste momento esta última é que nos interessa.

Mas será que, de fato, os processos criativos são antagonistas à sublimação ou será que ambos expressam as mesmas características, porém, à luz de referenciais teóricos diferenciados entre si?

Para tentar entender estas questões, apresentaremos a conceituação de criatividade anunciada pela artista plástica Fayga Ostrower (1987).

Segundo a autora, o potencial criador é um fenômeno inerente ao ser humano, que está fortemente relacionado a seus valores e contextos culturais. A realização deste potencial é uma necessidade fundamentalmente humana. Ou seja, movido por necessidades concretas, o potencial criador surge na história como um fator de realização e constante transformação, afetando o mundo físico, a condição humana e os contextos culturais. O potencial criador seria a criatividade enquanto necessidade interior, e podendo realizar esse potencial, o sujeito se realiza.

“A criatividade é a essencialidade do humano no homem. Ao exercer seu potencial criativo, trabalhando, criando, em todos os âmbitos do seu fazer, o homem configura sua vida e lhe dá sentido” (OSTROWER, 1987, p.166).

Para a autora, os processos criativos representam tentativas de estruturação, de experimentação e controle. Processos produtivos onde o homem se descobre, onde ele próprio se articula à medida que passa a identificar-se com algo exterior a ele. Configurando, dominando, transformando uma realidade, também o homem vem a se ordenar internamente recriando suas potencialidades essenciais.

Até aqui, podemos perceber muitas semelhanças entre as teorias apresentadas à respeito da sublimação e da criatividade.

Muitas questões citadas ao longo do texto podem servir tanto a uma categoria como a outra. Por exemplo, quando falamos em um fenômeno que é intrínseco e necessário ao ser humano, que favorece a minimização do sofrimento por seu potencial transformador, tanto do indivíduo quanto do contexto cultural em que ele está inserido e que ao mesmo tempo, é um fenômeno que funciona como uma tentativa de estruturação que pode se espelhar na arte, na Ciência etc, nestes casos,

podemos estar nos referindo tanto a sublimação quanto aos processos criativos. No entanto, estas semelhanças ainda não são suficientes para expressar-los como sinônimos.

Para aprimorar esta reflexão, tentaremos elucidar alguns aspectos importantes presentes na conceituação teórica de ambos os fenômenos para, posteriormente, tirarmos nossas próprias conclusões.

Iniciaremos com a discussão a respeito da sublimação e da criatividade em relação ao contexto sócio-cultural, ou seja, as dimensões individual e coletiva desses fenômenos.

Em *Eros e civilização*, Marcuse (1984) aponta que a sublimação não possui apenas um conteúdo psíquico, mas também um conteúdo social. Neste sentido, o organismo torna-se sujeito-objeto de desempenhos socialmente úteis, que realizariam o refinamento cultural da sexualidade. Esta proposição garantiria o desenvolvimento da civilização.

Também para Hornstein, na sublimação, a pulsão é trabalhada pela cultura. "A sublimação implica uma participação transindividual, que contribui em alguma medida para o patrimônio cultural" (HORNSTEIN, 1990, p.27).

No entanto, como ele próprio evidencia, em sua obra *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud inclui a categoria do valor como indissociável da vida psíquica. Daí em diante, a sublimação somente poderá ser definida, pautada em uma história pessoal e pela significação que toma este sujeito, esta atividade, que pode estar em concordância ou não com os valores admitidos no campo cultural. "Daí que, embora a idéia de uma valorização sócio-cultural dos objetos para os quais aponta a pulsão sublimada não esteja totalmente ausente nas muitas definições de sublimação, esta não pode ser especificada se não a partir de uma história individual e não somente a partir dos ideais coletivos" (HORNSTEIN, 1990, p. 90).

Já para a categoria da criatividade, a dimensão coletiva está sempre presente e lhe é essencial, pois, de acordo com Ostrower (1987), embora o processo criativo seja um fenômeno executado pelo indivíduo, o contexto cultural representa o campo dentro do qual estão os recursos, os conhecimentos, as propostas e as avaliações que guiarão os processos criativos, assim, as possíveis criações humanas tendem a

vir necessariamente ao encontro das necessidades sociais e aspirações culturais.

Para a autora, a dimensão individual do processo criativo, que não se separa de sua dimensão sócio-cultural, está na essência da criação, na nossa capacidade de comunicarmos por meio de formas e ordenações onde estão objetivados conteúdos subjetivos.

Assim, podemos concluir que a criatividade parte de um pressuposto que envolve necessariamente o contexto sócio-cultural do criador, já a sublimação, como conceituada por Freud, esta dimensão coletiva e cultural é fortemente incorporada, porém, não é condição absolutamente necessária para que os processos sublimatórios ocorram (este conceito pode nos remeter a auto-sublimação anteriormente apresentada por Marcuse). Seus processos se valem mais das aspirações individuais inconscientes do que da valorização cultural, embora esta seja um componente muitas vezes presente.

Talvez, esteja aí a explicação do por que em alguns momentos na explanação teórica de Ostrower (1987), o processo criativo é também considerado processo produtivo, o que caracteriza fundamentalmente as atividades valorizadas na cultura ocidental – com valor de uso - predominante na contemporaneidade. A partir deste ponto de vista, os processos criativos, como apresentados pela autora, estariam próximos do conceito de sublimação repressiva, que determina e é determinado pela cultura.

Por outro lado, dentro das próprias teorias da criatividade, principalmente no âmbito filosófico, também podemos encontrar características da sublimação não repressiva.

Em *A Filosofia da praxis*, Vazquez<sup>3</sup> (1990), apresenta a teoria de que, a práxis não se confunde com a prática estritamente utilitária e voltada para resultados imediatos, o que implicaria a eliminação do aspecto humano, subjetivo, em face do objeto; de outra forma, a práxis seria, a ação consciente do homem sobre a matéria e a criação. No entanto, existiriam níveis diferentes da práxis, diferenciados de acordo com o grau de consciência do sujeito ativo no processo prático e conforme o grau de criação ou humanização da matéria transformada, o que seria evidenciado no produto de sua atividade prática.

---

(3) Autor que, apoiado na teoria marxista elabora uma concepção dialética da história e da sociedade, que une a compreensão teórica à ação real, com vistas à transformação da realidade social a partir da práxis.

Assim, distinguimos a práxis reiterativa ou imitativa e a práxis criadora. A práxis reiterativa, de acordo com Vazquez (1990), se apresenta em conformidade com uma lei previamente traçada cultural ou socialmente, diferentemente da práxis criadora, que é fundamentalmente determinada pela unidade, imprevisibilidade e irrepetibilidade, carregada de conteúdos subjetivos singulares, que independem dos conceitos pré-determinados, como nas obras de arte, por exemplo.

Podemos assim, relacionar a práxis criadora à noção de sublimação não repressiva. "O processo sublimatório permite ao sujeito auto-investir-se e reinvestir a realidade; há um esforço por representar o irrepresentável. Diferencia-se das atividades chamadas adaptativas, por sua dimensão *transgressiva* e pelo *compromisso subjetivo*" (HORNSTEIN, 1990, p.90).

No entanto, é importante salientar que, para Vazquez (1990), há uma supervalorização da consciência no processo de criação em detrimento do inconsciente, uma vez que esse processo é concebido, mais como um objeto de transformação social, do que como objeto de interpretação.

"Erram, neste sentido, as estéticas psicológicas que fazem da obra de arte mera expressão de idéias, o que reduz esse processo de formação a um processo interior, em virtude do qual, se dá forma a um fator psíquico, deixando de lado sua objetivação exterior, sua materialização" (VAZQUEZ, 1990, p.255).

Este conceito assemelha-se à teoria psicanalítica estendida por Marcuse (1984), que vê também na psicanálise, um instrumento de transformação social, e não apenas de mobilização individual. Porém, ao contrário de Vazquez, ele inclui o inconsciente como instância determinante nesse processo.

Quando Marcuse (1984) propõe uma forma de sublimação não repressiva, que ao invés de minimizar os efeitos do princípio de realidade, os superam, mais uma vez encontramos semelhanças com o conceito de criatividade, quando Ostrower (1987) apresenta a finalidade máxima da criação:

Criar, não representa um esvaziamento pessoal, nem uma substituição imaginativa da realidade; criar representa uma intensificação do viver, um vivenciar-se no fazer, e em vez de substituir a realidade, é a realidade, uma realidade que adquire dimensões novas pelo fato de



nos articularmos, em nós e perante nós mesmos em níveis de consciência mais elevados e mais complexos. (OSTROWER, 1987, p. 97).

Em outro momento, Ostrower (1987) demonstra que a criatividade implica em uma força crescente, que se reabastece, nos próprios processos através dos quais se realiza; ela chama de 'tensão psíquica', essa necessidade de renovação constante do potencial criador.

Ao tentarmos relacionar esta característica da criatividade com a sublimação teorizada na psicanálise, o conceito de 'tensão psíquica' (necessidade de renovação constante do potencial criador) parece-nos próximo da idéia da satisfação do desejo a qual a sublimação se destina; um desejo que é da ordem do inconsciente, da ordem da falta – também nunca realizável; somente satisfeito momentaneamente – com necessidade de renovação constante.

Inclusive na literatura, a obra de arte, exemplo clássico do processo criativo, é entendida como a objetivação do subjetivo, a expressão daquilo que não pode articular-se na linguagem – e não é isso o desejo?

“A sublimação parte da falta, e com a ajuda dessa falta, constrói o que é a sua obra, que é sempre a reprodução dessa falta. Isto implica uma repetição dentro deste ato. De fato, somente reelaborando a falta, de uma forma indefinidamente repetida, se alcança o limite que dá a obra inteira, sua real medida” (LACAN, 1966 apud HORNSTEIN, 1990, p. 91).

Até aqui, podemos verificar que existem muitas semelhanças entre criatividade e sublimação. Para atingirmos um grau mais ampliado de compreensão, realizamos a comparação entre estes dois fenômenos a partir de diferentes referenciais.

Num primeiro momento, pudemos estudar a influência da cultura na constituição do conceito tanto da sublimação quanto da criatividade. Verificamos que a dimensão social e a dimensão coletiva oferecida a estas duas categorias são diferenciadas de acordo com cada autor. No geral, no que diz respeito à influência sócio-cultural, a criatividade se diferencia da sublimação não repressiva, proposta por Marcuse (1984), porém se assemelha à proposta de sublimação repressiva.

Ao avaliar a sublimação não repressiva, verificamos que também pode haver semelhanças com a categoria da criatividade nos termos da práxis criadora introduzida por Vazquez (1990), principalmente em seu caráter de transgredir as leis previamente traçadas, provocando desvios ao estado de conformidade. Porém, na práxis criadora há uma supervalorização da consciência em detrimento do inconsciente, como se este último permanecesse inativo nos processos de mudança ocasionados pela criação, ao contrário do pensamento de Marcuse (1984).

Por fim, buscamos relacionar a noção de 'tensão psíquica' presente nos processos criativos propostos por Ostrower (1987) ao conceito de desejo, intrínseco ao mecanismo sublimatório, sendo em ambos os casos, presente a idéia de renovação constante (tanto do potencial criador como do desejo) e impossibilidade de uma realização total.

A descrição realizada até então, demonstra a apresentação da sublimação construída basicamente em torno do referencial psicanalítico, que nos reporta basicamente à crença da existência do inconsciente, como instância que domina a maior parte de nossas ações, que seriam guiadas por pulsões latentes, ou seja, das quais não temos controle. Estas ações, quando sublimadas, visariam, por um lado, o desenvolvimento da civilização e por outro a minimização dos efeitos de sofrimento ocasionados pelo princípio de realidade para ou mesmo sua superação deste princípio.

Já a construção da teoria da criatividade é pautada pelo viés da arte e da dialética construída em torno do referencial materialista histórico, que basicamente, aposta na possibilidade da ação criadora enquanto catalisadora dos processos de transformação social e realização pessoal.

Com isso, podemos concluir que sublimação e processos criativos são fenômenos históricos, cotidianos, vivenciados por todos nós, porém muito complexos.

Poderíamos aqui arriscar a realização de uma simulação de conclusão final: "A sublimação é... já a criatividade é diferente, pois é...". No entanto esta não é uma questão tão simples.

Pensarmos estes fenômenos em sua realização prática, a partir de sua ação concreta e seus produtos, nos faz percebê-los como sinônimos. Porém quando procuramos refletir quais mecanismos estas atividades utilizam para se efetivarem, o que as fundamentam ou a que

servem, nos deparamos com diversas teorias que buscam explicá-las de acordo com suas diferentes concepções de homem, de mundo e de fazer humano.

Por isso, por envolver necessariamente, aspectos da vida humana que não possuem verdades pré-estabelecidas ou valores positivistas capazes de se bastarem por si mesmos ou conclusões finais, uma discussão em torno da sublimação e criatividade será sempre uma discussão ético-política, que envolve diversos valores, diferentes referenciais teóricos, contextos históricos e vivências.

E, embora tenhamos chegado ao entendimento de que a categoria filosófica da criatividade e a conceituação psicanalítica da sublimação podem tratar-se do mesmo mecanismo intrínseco ao homem, porém transformado em conhecimento a partir de racionalizações e elaborações teóricas de diferentes saberes, seja lá qual for o nome que essa potência adquira, trata-se de um potente instrumento transformador pessoal e social, que por razões contingências, a sociedade contemporânea tem tornado cada vez menos evidente nas relações cotidianas.

## **Bibliografia**

FERIGATO, Sabrina Helena. **A criatividade e os processos criativos sob a perspectiva da Terapia Ocupacional**. 2003. 89p. (Trabalho monográfico de conclusão de curso). - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na Civilização**. trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Imago: Rio de Janeiro, 1997.

HORNEISTEIN, Luis. **Cura psicanalítica e Sublimação**. trad. Francisco Settineri e Ricardo Sanguinetti. Artes Médicas: Porto Alegre, 1990.

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

OSTROWER, Fayga. **Criatividade e Processos de Criação**. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. trad. de Luiz Fernando Cardoso. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

**Recebido em 27/08/2006.**

# EXTERNALISMO SEM DOGMAS<sup>1</sup>

Waldomiro José SILVA FILHO  
Universidade Federal da Bahia<sup>2</sup>  
waldojsf@ufba.br

## RESUMO

Este ensaio aborda o “externismo fraco” de Donald Davidson, segundo o qual a existência de um mundo independente de nós, a autoridade da *primeira pessoa*, a perspectiva da *terceira pessoa* e o caráter social da linguagem, no contexto intersubjetivo da *interpretação* e da *conversa comum*, *devem se combinar e não se excluir*. O seu argumento central é que a crítica davidsoniana ao ceticismo global e ao empirismo pode ser re-examinada à luz do pirronismo.

**Palavras-chave:** Davidson, externalismo, interpretação, Pirronismo, triangulação.

---

<sup>(1)</sup> A primeira versão deste texto foi apresentada em maio de 2005 durante o **IV Colóquio de Epistemologia** da Universidade São Judas Tadeu: “Ação, Crença e Conhecimento”. Na oportunidade, as críticas e sugestões que Plínio Smith, Paulo Faria, Roberto Horário de Sá Pereira, Hilan Bensusan, Livia Guimarães, Eduardo Barrio e Oswaldo Porchat fizeram àquele texto foram especialmente generosas e estimulantes. A segunda versão foi apresentada no **X Colóquio Ibero-americano de Filosofia** em outubro do mesmo ano. Os comentários e críticas de Samuel Cabanchik, Federico Penelas, Pablo Quintanilla e Plínio Smith me fazem crer que a idéia é razoável que poderia ser melhor desenvolvida. Apesar de algumas modificações, foi mantido o tom oral da exposição.

<sup>(2)</sup> Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH). Estrada de São Lázaro, 147, CEP 40.000-000.

## ABSTRACT

This essay examines the “thin externalism” of Donald Davidson, according whom the existence of a world which is independent of us, the authority of *first person*, the perspective of *third person* and the social character of language, in the intersubjective context of *interpretation* and *common talk*, all must combine together and not be exclusive. The main argument is that the Davidsonian criticism to global scepticism and empiricism should be reexamined at the light of Pirronism.

**Key-words:** Davidson, Externalism, interpretation, Pirronism, triangulation.

Uma parcela importante da atividade filosófica está dedicada a uma reflexão sobre a relação entre a *mente humana* e o *mundo*. Para tanto, muito trabalho árduo e sofisticado foi empreendido no sentido de estabelecer contornos mais precisos sobre o que é exatamente a “natureza humana” (se é que existe tal coisa), sobre o que é (ou se é possível) o conhecimento e sobre o que caracteriza a ação humana. No mais das vezes, os filósofos nos oferecem um vocabulário excepcional que surpreende e freqüentemente contraria nossas expectativas e vocabulários comuns. (Quando falo “nossas expectativas e vocabulários comuns” estou falando da vida do homem comum que não filosofa ou que não está, neste momento, filosofando.) Um dos exemplos mais eloqüentes disso está no fato de que alguns filósofos, principalmente depois de Descartes, partindo de uma reflexão sobre percepção e sobre representações mentais, tenham formulado uma suspeita razoável sobre a possibilidade do conhecimento do mundo externo e de outras mentes e, em algumas vezes, até mesmo sobre o conhecimento da própria mente, uma suspeita que pode levá-los (os filósofos) – e em muitos casos de fato tem levado – a uma dúvida radical e irreparável. Prefiro chamar essa “dúvida radical e irreparável” de “ceticismo epistemológico” ou de “ceticismo global” para não confundi-lo com o ceticismo antigo e o pirronismo. Mais adiante tentarei explicar esta minha precaução.

Nos nossos dias, o externalismo é uma das posições intelectuais que estão em franco desacordo com essas idéias e vocabulários, tanto no que concerne ao *internalismo* e *introspeccionismo*

sobre o conteúdo intencional que levam inadvertidamente à consideração de que nossos pensamentos seguem a lógica de uma linguagem privada e dissociada do mundo quanto, também, em relação ao *ceticismo* a propósito do mundo externo. Quando falo de “externismo” estou compreendo uma certa concepção filosófica segundo a qual o significado das nossas palavras e frases e o conteúdo de nossos estados mentais intencionais<sup>3</sup> estão relacionados com o mundo externo. Isto significa que o que é pensado, o que é objeto da experiência e o que é objeto da fala depende, ao menos em parte, do mundo exterior à mente do sujeito ou, ainda, é *causado* pelo mundo exterior. Ou seja, os estados mentais não poderiam existir, tal como o descrevemos comumente, caso o sujeito não exista num mundo exterior; as *atitudes proposicionais* (crenças, desejos, intenções, pensamentos) não poderiam ser corretamente caracterizadas e individualizadas sem os objetos e o mundo no qual a pessoa está situada temporal e espacialmente. Esta concepção se tornou uma espécie de ortodoxia em Filosofia da Mente e da Linguagem, mesmo que existam importantes divergências entre os externistas a propósito de temas cruciais, como o conhecimento da própria mente<sup>4</sup>.

Neste ensaio sugeri uma interpretação do argumento externalista de Donald Davidson e da sua crítica ao ceticismo epistemológico. Devo reconhecer que este é um assunto que já foi exaustivamente discutido. Não pretendo aqui reconstituir todas ou mesmo as principais peças do debate em torno deste assunto, não explorarei a farta e rica literatura que ele tem gerado nem pretendo oferecer uma interpretação original e inédita; meu único intuito é destacar um ponto, a saber, a importância, para a argumentação davidsoniana, das idéias de *fala comum* e de *diálogo*. “Fala comum” será tomada aqui num sentido não-técnico, como um acontecimento cotidiano no qual homens

---

(3) Alguns dos nossos estados mentais, como crenças e desejos, são estados mentais intencionais e têm “conteúdo proposicional” – fazemos referência a esses estados mentais usando expressões oracionais e por isso podemos falar do conteúdo semântico ou do significado de uma crença ou de um desejo. Outros estados e eventos mentais, diversamente, como dores, cócegas e sensações em geral, não têm conteúdo proposicional.

(4) Mesmo que nos detenhamos apenas nas teses externistas sobre o conteúdo mental, o externalismo não se constitui numa doutrina unitária. Ao contrário, sob o nome externismo se acomodam posições diversas e divergentes que vão do relativismo semântico de Kripke, ao realismo interno de Putnam e ao anti-individualismo de Burge (cf. FARKAS, 2003, p. 187). Sobre as polêmicas entre os externistas, principalmente sobre o conhecimento da própria mente, ver Ludlow & Martin (1998) e Wright, Smith & Macdonald (1998).

e mulheres conversam, usando a linguagem ordinária, sobre objetos, episódios, sentimentos, desejos, etc. Aquilo que chamo de “diálogo” se referirá a um tipo específico de conversa no qual há uma disputa sincera (e um desacordo sincero) sobre versões, opiniões, valores entre no mínimo duas pessoas. Sugerirei que nessa idéia de “fala comum” encontraremos a solução de Davidson para enfrentar o desafio cético<sup>5</sup>; sugerirei também que na idéia de “diálogo” podemos perceber a sua compreensão da tarefa específica da filosofia.

Não tenho propriamente um argumento no sentido forte do termo nem me sinto seguro sobre a consistência desta interpretação. Porém, sinto-me inclinado a pensar assim.

1. Devemos notar, para início de conversa, que o tema do ceticismo passou a ser uma preocupação para Davidson apenas a partir da década de 80 do século passado, sendo que, daí, em muitas ocasiões tenha desempenhado um papel central na sua argumentação. Neste sentido, Davidson está plenamente sintonizado com os temas da epistemologia analítica da segunda metade do século XX, para a qual o ceticismo aparece “como um adversário a ser combatido, como um fantasma a ser exorcizado” e que evitá-lo seria “uma tarefa necessária da filosofia contemporânea” (SMITH, 2005a, p. 128).

Na minha opinião, porém, a interpretação mais comum que se faz dos elementos que constituem a crítica davidsoniana ao ceticismo – tanto entre aqueles que concordam quanto entre aqueles que discordam dele – freqüentemente é exagerada. O esquema geral da argumentação de Davidson é bastante conhecido:

- a) uma pessoa que possua um conjunto de crenças tem, do ponto de partida, uma razão para supor que elas não são e não podem vir a ser em sua maior parte errôneas,
- b) nossa linguagem incorpora e depende de uma visão majoritariamente correta de como são as coisas e

---

<sup>5</sup> Em oportunidades diferentes, Eduardo Barrio e Federico Penelas me perguntaram sobre como compreendo a importância do “argumento do intérprete onisciente (*omniscient interpreter*)”. Davidson abandonou explicitamente este argumento, mas, de fato, seria importante compreender as razões que levaram, primeiro, a Davidson construir este argumento e, depois, abandoná-lo. Desenvolvo uma análise deste argumento no ensaio, ainda inédito “O Narrador Onisciente”.

- c) se o externismo é aceitável a questão do conhecimento está fora de questão e o ceticismo é falso.

Não é incomum que diante deste esquema se formulem duas posições críticas diametralmente opostas: há quem perceba que aqui se “oculta” um *argumento transcendental* onde se demonstra que a epistemologia pode ser fundamentada e o ceticismo, refutado; e há quem, ao contrário, acuse inconsistências e afirme que Davidson ou fracassa, deixando o ceticismo intocado (cf. LUDWIG, 1992, pp. 317-39; SMITH, 2005b, pp. 159-80; BRIDGES, 2005) ou acaba caindo numa forma de idealismo envergonhado.

De fato, principalmente depois da retomada dos temas epistemológicos kantianos pela filosofia analítica, estabeleceu-se uma íntima relação entre a “refutação do ceticismo” e uma “argumentação transcendental”<sup>6</sup>. Como têm assinalado vários comentadores e críticos, sob muitos aspectos, a argumentação davidsoniana se assemelha à argumentação kantiana (cf. MAKER, 1991, pp. 345-60; CUTROFELLO, 1999, pp. 333-41; CARPENTER, 2002, pp. 219-37) já que ele estaria oferecendo “condições necessárias” e *a priori* para o pensamento, bloqueando o argumento cético: é claro que não se trataria mais de recurso à mística de um sujeito não-histórico e transcendental, mas, de qualquer modo, tudo faria crer que “o trabalho de Davidson em filosofia da linguagem apresenta um argumento transcendental (...) sobre a possibilidade da comunicação” (CARPENTER, 2002, p. 219). Mesmo diante da relutância de Davidson, alguns dos seus textos parecem sugerir isso. Em “The Conditions of Thought” ele se pergunta: “Quais são as *condições necessárias* para a existência do pensamento e assim, em particular, para a existência de pessoas com pensamentos? [grifos meus]”, para logo em seguida responder: “Acredito que *não poderia haver* pensamentos numa mente se não houvesse outras criaturas pensantes com as quais tal mente compartilhasse um mundo material.” (DAVIDSON, 1989, p. 193). Há também a famosa passagem de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” que afirma: “a crença é *em*

---

<sup>6</sup> Um dos marcos dessa revitalização do interesse pelos temas epistemológicos kantianos se encontra principalmente a partir de Peter Strawson (1959 e 1966). Sobre o lugar da retomada da investigação sobre “argumentos transcendentais”, ver Robert Stern (1999 e 2000) e Isabel Cabrera (1999).



*sua natureza* verídica [grifos meus]”. Mas não é exatamente esse assunto de que me interessa aqui.

Barry Stroud sugeriu que há um dilema na argumentação de Davidson contra o ceticismo: ou a cadeia do seu argumento segue uma “leitura forte” da idéia de que “a crença é em sua natureza verídica” e demonstra, ao modo transcendental que há operações necessárias e apriorísticas do pensamento ou segue uma “leitura fraca” – o que seria recomendável, segundo Stroud –, recolhendo-se à modéstia de que, ao final, não pode afirmar peremptoriamente que o ceticismo é falso. Stroud pergunta:

“A exposição de Davidson acerca da ineficácia do ceticismo filosófico é, em sentido muito genérico, kantiana. O resultado, se corretamente alcançado, seria filosoficamente tranquilizador. Eu quero perguntar até onde ele vai, ou até onde ele deve ir, em uma direção kantiana para que sua estratégia anticética obtenha sucesso. O que exatamente pode ser estabelecido na linha de Davidson sobre a invulnerabilidade de nosso conhecimento do mundo? Existe um preço idealista a pagar para qualquer invulnerabilidade que possa ser assegurada dessa maneira?” (STROUD, 2000, p. 178)

No fundo, o desafio lançado a Davidson é o seguinte: será que quando ele afirma que o fato de que temos crenças implica que tais crenças, em sua maioria, não podem ser falsas *quer dizer* que nós *sabemos* ou temos uma demonstração racional e lógica de que, *de fato*, todas as coisas em que acreditamos são verdadeiras? Ou o que ele queria dizer era *apenas* que há uma *certa suposição* de que *deveríamos considerar* que nossas crenças *poderiam ser* verdadeiras, mas que isso não é uma verdade lógica?

Mas Davidson acha que este dilema – transcendentalismo ou modéstia – está mal colocado, pois este é apenas mais um modo de apontar para a impossibilidade de decidir sobre a falsidade do ceticismo global. Eu penso – e posso estar enganado sobre isso – que para compreender corretamente a perspectiva da Davidson poderíamos abordar o tema do ceticismo por um outro ângulo. Por isso, sempre tenho lembrado aos meus colegas uma passagem no início de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” onde Davidson, com indisfarçável ironia, escreve:

“... pode ser que alguém, ainda tendo crenças verdadeiras e boas razões para tê-las, não aprecie a relevância das razões para as crenças. A melhor forma de conceber a uma pessoa semelhante seria considerá-la como alguém que tem conhecimento sem saber que o tem: este sujeito pensa de si mesmo que é um cético. Em uma palavra, é um filósofo.” (DAVIDSON, 2001a, p. 137)

Eu pergunto: por que essa pessoa, mesmo sendo um filósofo, poderia imaginar que nossas crenças não têm razões ou, mais ainda, que é possível que todas as nossas crenças tenham um certo conteúdo e, a despeito disso, o mundo seja completamente diferente e que não o conhecemos? Não estou falando aqui do fato corriqueiro quando uma pessoa reconhece que se enganou a propósito do resultado de um jogo de futebol (alguém pode ter pensado que o Brasil venceu a Argentina por três a zero na Copa das Confederações em 2005, mas depois *reconhece* que a vitória foi de apenas três a um), mas alguém também, depois de ter assistido uma palestra, pode se dar conta de que interpretara incorretamente os parágrafos 201 e 202 das *Investigações Filosóficas*, ou ainda, uma pessoa pode dizer que não sabe o que o futuro lhe reserva. Mas não é esse o problema. Eu estou perguntando por que alguém teria razões para *não ter razões* sempre, para afirmar, com segurança, sobretudo com sinceridade, sem ser cínico ou patético, que não conhece em todos os casos, inclusive agora.

Mas vejam só, essas perguntas, assim como eu as introduzo aqui, orientam-se, por uma imagem muito apressada do ceticismo e do cético. Oswaldo Porchat, numa posição muito próxima da de Robert Fogelin, já disse que a filosofia moderna e contemporânea costuma recorrer a “*caricatas figurações*” da filosofia cética: “cada filósofo fabrica seu inimigo cético particular e atribui-lhe esdrúxulas doutrinas, *ad doc* forjadas de modo que melhor sejam refutadas” (PORCHAT, 2001, p. 10).

Por isso, nessa altura, se interpõe a importância de fazer uma breve correção histórica. Há uma diferença entre a maneira pela qual um cético moderno, pós-cartesiano, duvida e a maneira pela qual um cético antigo investiga (cf. SMITH, 2004). O primeiro, centrado na subjetividade, busca suspender o juízo sobre todos os domínios do conhecimento ao mesmo tempo, e suspeita, que a idéia de conhecimento expressa um estado cognitivo muito especial, mas *impossível* (cf. UNGER, 1975, p.

272). Como sugere Fogelin, quando os epistemólogos contemporâneos se referem ao cético o que se tem em mente é, com raras exceções, o *cético cartesiano* (cf. FOGELIN, 2000, p. 43 e 2004, p. 161), ou seja, aquele que concebe argumentos baseados em cenários céticos semelhantes aos da “Primeira Meditação” de Descartes. Há uma tese controvertida e que envolve uma acirrada disputa entre especialistas no pensamento grego antigo sobre uma leitura “rústica” (que concebe que o cético antigo, chamado pirrônico, renunciava a todas as crenças e pretende ser um homem que vive completamente sem crenças) e uma leitura “urbana” (que considera que o pirronismo dirige sua crítica apenas à filosofia e à busca de um fundamento teórico para o conhecimento e ação humanas); sou levado a aceitar que os céticos são, ao final, “urbanos”<sup>7</sup>. Segundo Fogelin e Porchat, para o cético pirrônico, uma posição que afirme que o conhecimento é impossível é apenas uma forma de dogmatismo às avessas (cf. *Idem*, 2004, p. 163). Para Porchat:

“... o cético não pode extrair de sua experiência das suspensões de juízo que inexoravelmente se lhe vão impondo ao longo de suas investigações qualquer tese geral sobre a impossibilidade do conhecimento ou a impossibilidade de obter-se a verdade. Uma tal tese, necessariamente transcendendo o âmbito de suas experiências, configuraria claramente um posicionamento dogmático sobre a natureza do conhecimento ou da verdade. Uma tal postura epistemológica negativista, Sexto Empírico a atribui aos filósofos Acadêmicos e expressamente a rejeita.” (PORCHAT, 1996, p. 107)

Porchat defende que o cético pirrônico é aquele que procura revelar a natureza eminentemente retórica do discurso filosófico e que recusa a pretensão de possuir a perspectiva de Deus ou de um ponto de vista super-humano sobre o mundo (cf. *idem*, 2001, p. 13).

Mas porque o pirrônico não está satisfeito com o ceticismo global e negativo? Ele não está satisfeito com essa “face negativa do ceticismo” pelo mesmo motivo que não está satisfeito com o trabalho dos filósofos em geral: tudo isso ainda lhe parece excessivamente preso à metafísica e, sobretudo, contraria as expectativas da vida comum (cf. MATES, 1996, p. 17-30) e extrapola a experiência.

---

<sup>7</sup>) Para compreender esse debate ver M. Burnyeat & M. Frede (1998) e Luiz A. A. Eva (2005).

2. Qual a relação de Davidson com tudo isso? Ele não esteve, de fato, envolvido numa cruzada contra o ceticismo? A questão não era apenas saber se ele tinha ou não um argumento definitivo a favor da verdade das nossas crenças e que condena a dúvida cética? A mim parece que o problema *pode* ter contornos mais sutis.

Para Davidson, é perfeitamente razoável dizer que *em determinados casos* não é possível desvencilhar-se de objeções céticas. A experiência comum é suficientemente eloqüente para mostrar que podemos estar errados sobre o mundo e que, às vezes, corremos o risco de estar errados muito mais do que seria seguro para nossa sobrevivência: não é necessário construirmos “cenários cartesianos”, conceber cérebros num vaso e cientistas loucos para provar isso. Se pensamos no nosso dia-a-dia, é claro que podemos – e frequentemente o fazemos – sustentar uma opinião estúpida, ignorante ou equivocada sobre as outras pessoas, sobre o mundo ou sobre nós mesmos. Mas o que significaria estar “massivamente errado”? Alguém que diz “procurar pela fonte da juventude” estaria “massivamente errado”? Alguém que, diante de uma miragem, diz ver um lago, estaria “massivamente errado”? Mas será que essas pessoas cometeriam esses erros se não soubesse o que é uma fonte e o que é a juventude? “Vemos uma miragem no deserto e pensamos ver um lago, mas nosso erro depende, para seu conteúdo, de nosso rotineiro estar certo quando pensamos que vemos um lago” (DAVIDSON, 1999, p. 164).

Uma vez, respondendo a seus críticos, Davidson escreveu: “Um número de filósofos... tem apontado que eu não apresentei um argumento contra o ceticismo.” E completa: “É claro que não” (*Idem*, 2001d, p. 288). O que Davidson tem a dizer contra o argüidor cético – que, como vimos, só pode ser um filósofo – é que:

“... se temos dúvidas, temos pensamentos, e se temos pensamentos segue-se disso que conhecemos que há outras pessoas com mentes e que há um entorno que compartilhamos com elas. Garantido que temos dúvidas (ou crenças), e o subseqüente argumento, segue-se que o ceticismo é falso. Mas o cético parte com dúvidas, então (dado o argumento) o cético não está em posição para levantar a questão.” (*Ibid.*, p. 288)

Davidson reconhece que isto não é exatamente um argumento, muito menos um argumento que contenha elementos transcendentais. Principalmente porque algumas das principais considerações contra

este tipo de cético são *apenas* empíricas e, conseqüentemente, não são transcendentais e invulneráveis, ou seja, podem ser falsas e não há nada que as proteja, em todos os casos. O fato de que alguém tenha uma certa dúvida (por exemplo, sobre um evento do passado ou sobre a capital de um distante país) ou que procure um caminho para eliminar esta dúvida (conversando com outras pessoas, consultando livros) ou, ainda, que pessoas disputem opiniões ou teorias em conflitos – tudo isso é expresso em frases que, por definição, *podem* ser falsas.

Além disso, realmente, *não é uma verdade lógica* que eu ou outra pessoa conhece algo, assim como *não é uma verdade lógica* que eu e outras pessoas existam (cf. *Idem*, 1999, p. 163). O problema é que a afirmação de que nós conhecemos, segundo Davidson, envolve explicações que, no mais das vezes, parte do fato de que nós existimos, que temos pensamentos, que somos criaturas com certas características e que o mundo é de determinadas maneiras, como, por exemplo, que agora eu falo e vocês me compreendem ou ao menos se esforçam para interpretar minhas palavras.

Agora, se dizemos que não temos nenhuma razão para acreditar que o mundo é como nós pensamos que ele é ou que nossas crenças são todas falsas, colocamo-nos numa posição na qual não podemos dizer que conhecemos em qualquer dos casos. Então sobre o que estamos falando? Por que estamos conversando, concordando, discordando, corrigindo, criticando, pedindo, prometendo? Ora, se *não temos razões* para dizer que conhecemos o mundo, parece inútil sustentar que conhecemos alguma coisa e assim, ao final, o ceticismo global está certo e não podemos prosseguir a conversa já que não há como decidir se estamos certos ou errados sobre qualquer coisa – não só sobre o mundo exterior, mas também sobre qualquer outro assunto, inclusive questões filosóficas.

3. É claro que se aceitamos o quadro de referências instalado a partir da *Primeira Meditação* de Descartes, se aceitamos os elevadíssimos critérios estabelecidos por ele para distinguir as crenças que tomamos por verdadeiras que são conhecimento, podemos concluir que é impossível saber se nossas crenças de fato são verdadeiras. Mas Davidson sugere que devemos abandonar a epistemologia no estilo cartesiano, uma epistemologia que é dependente de uma certa

*concepção da mente* e do *conhecimento* que é, ao mesmo tempo, *subjetivista*, pois supõe que o mundo de cada pessoa é construído a partir de um material disponível à sua consciência, e *individualista*, já que reporta à experiência singular, isolada e irreproduzível de um indivíduo.

Tal epistemologia pressupõe uma ontologia de objetos “epistemicamente básicos” que seriam a base do conhecimento empírico e operariam como “intermediários epistêmicos” que estão *entre* nossas mentes auto-conscientes e o resto do mundo, atuando como *mensageiros* dos quais dependemos para receber notícias do mundo lá fora. Tais objetos mentais *estariam diante da mente*, mas conectados apenas indiretamente, quando muito, com o mundo exterior (cf. DAVIDSON, 2001c, p. 2). E mesmo assim, somente tais intermediários poderiam ser conhecimentos com certeza (cf. *Idem*, 2001d, p. 285).

Para ele, é somente no interior desta concepção que há lugar para perguntas sinceras do tipo: Como nossas crenças, enquanto eventos mentais e internos, se conectam com o mundo, com as outras mentes e com nossas próprias mente? E daí outras perguntas também sinceras se tornam pertinentes, como: conhecemos o mundo externo? sabemos da existência de outras mentes? conheço meus próprios estados mentais privados?

Quando Davidson fala de externalismo está se referindo a uma mudança no modo como a crença e o pensamento, assim como outras atitudes proposicionais, devem ser entendidos: não são estados privados e “internos” cuja conexão com o mundo pode sempre ser duvidada, mas também não são estados que estão totalmente “fora da cabeça” e que dependam da composição química e física das espécies naturais. Por isso, ele se afasta da oposição mente e mundo e sugere uma abordagem que chama de “triangulação”. A idéia de triangulação foi introduzida em 1982 no final do ensaio “Rational Animals” como uma metáfora que caracterizaria o conceito de verdade objetiva. Ali ele diz que o conceito de crença é o conceito de um estado do organismo que pode ser verdadeiro ou falso, correto ou incorreto e que uma criatura, para ser concebida como racional, deve dominar a diferença entre o que é acreditado e o que é o caso – este contraste é fundamental para a natureza da crença. Mas o que poderia mostrar a diferença entre o acreditado e o que é o

caso? Davidson diz, para espanto de qualquer leitor desavisado: "Eu confesso que não sei como mostrar isso. (...) não tenho idéia de como alguém pode chegar ao conceito de verdade objetiva". Ele só pode dizer que "(é) claro que a comunicação lingüística é suficiente" (DAVIDSON, 2001b, p. 105), para mais adiante apresentar sua metáfora:

"Nosso conhecimento da objetividade é a conseqüência de (...) uma forma de triangulação, uma que requer duas criaturas. Cada uma interage com um objeto, mas o que dá a cada um o conceito do modo como as coisas são objetivamente é a linha de base formada entre as criaturas pela linguagem. O fato de que eles compartilham um conceito de verdade somente dá sentido à afirmação de que eles têm crenças, que eles são capazes de designar os objetos num lugar no espaço público." (*Ibid.*)

A triangulação é o contexto onde o erro e o acerto são concebíveis (cf. *Idem*, 2001e, p. 143). Por isso, a crença e o pensamento, para serem o que são, devem ser vistos, *de partida*, como conectados com o mundo através da estrutura tripartite que abrange o crente, o intérprete e o mundo. Numa famosa passagem, Davidson diz que: "... não podemos em geral identificar primeiro crenças e significados e logo perguntar por suas causas. A *causalidade* [grifo meu] desempenha um papel indispensável na determinação do conteúdo do que dizemos e cremos" (*Idem*, 2001a, p. 150). A individualização das crenças e pensamentos, mas também dos significados, conceitos e outros estados mentais, só pode ser concebida a partir de conexões causais sistemáticas na triangulação entre o indivíduo, o outro falante com quem ele interage e objetos ou eventos no mundo.

Mas não se trata apenas de deslocar a questão da causa na relação Sujeito-Objeto para a causa comum no contexto intersubjetivo<sup>8</sup>. Trata-se, outrossim, de considerar que nossas crenças, principalmente aquelas que são as mais básicas sobre o mundo *emergem* em parte da nossa existência causalmente enraizada no mundo (propiciada pelos nossos sentidos), mas também da nossa própria familiaridade com o caráter deste enraizamento causal. Por isso, a ligação causal-perceptual tem, para Davidson pelo menos três eixos e não apenas dois: um que

<sup>(8)</sup> Sobre esse ponto há um comentário mais preciso de Plínio Smith (2005a, p. 173seg.).

me liga com o meu interlocutor; outro que me liga com o evento ou entidade que é o objeto da minha crença ou atitude; e outro que liga meu interlocutor com aquele mesmo evento ou entidade. Mas tal triangulação é um evento também empírico que ocorre exclusivamente numa situação: quando duas, no mínimo duas, pessoas conversam. Como escreve Jeff Malpas, "... a triangulação, então, depende do modo pelo qual o intérprete, o interlocutor e a entidade ou evento aparecem juntos dentro de uma circunstância ambiental particular, posto que a triangulação é em si uma questão de articulação e integração dos elementos apareçam juntos deste modo." Desta maneira, o holismo que caracteriza a crença e que está evidente na integração que ocorre *na* e *através da* triangulação, é sempre e simplesmente operativo em relação a envolvimentos e localizações específicas<sup>9</sup>.

Esse partilhar de interações causais não é determinado pelo mundo em si mesmo (como sugeriria um *externismo metafísico*) ou pelas normas da comunidade lingüística (como quereria um *externismo social*). A triangulação emerge já na situação inicial do aprendizado da linguagem. O aprendizado que confere significado às frases mais básicas envolve necessariamente, então, três elementos: o "professor" (que pode ser uma comunidade de falantes sem intenções pedagógicas), o "aprendiz" (que pode estar começando uma primeira linguagem ou conscientemente tentando decifrar outra) e um mundo compartilhado. Sem o mundo externo compartilhado por meio da ostensão, não há nenhum modo através do qual o aprendiz possa descobrir como a fala se conecta com o mundo. Sem um "professor", nada daria conteúdo à idéia que há uma diferença entre compreender as coisas corretamente e compreender as coisas indevidamente. Somente aqueles que assim compartilham um mundo comum podem se comunicar; apenas aqueles que se comunicam podem ter o conceito de um mundo objetivo, intersubjetivo (cf. DAVIDSON, 1994a, p. 234).

A idéia de mundo objetivo e de verdade objetiva pode soar como um realismo metafísico. Mas o sentido de objetividade em Davidson é muito simples, mesmo vulgar: nossas atitudes proposicionais são

---

<sup>(9)</sup> Malpas argumentou que os elementos "psicológicos", "intencionais" e "racionalis" são, desde o início, constituídos "topograficamente" em função de uma localização ativa e corporificada, em função da estrutura de um *topos* ou lugar (cf. MALPAS, 1999, *passim*).



objetivas não porque foram formadas à luz de alguma prova empírica (*evidence*), mas porque são verdadeiras ou falsas na conversa com os outros.

Uma crença, assim como outras atitudes proposicionais, não pode ser entendida, em nenhum dos sentidos possíveis, como um estado que se apresenta separado do mundo e que, posteriormente, necessita ser reconectada com aquele mundo. É com nossas crenças que descrevemos, apontamos, avaliamos, explicamos o mundo: a possibilidade da verdade e da falsidade da crença depende precisamente da *conexão* da crença com o mundo, já que tal conexão é necessária para a crença ter conteúdo (e sem conteúdo não há garantias que ela possa estar errada nem, muito menos, que é uma crença) (cf. MALPAS, 2005, p. 59).

4. Ora, o que torna, aos olhos de Davidson, o ceticismo global falso não é o fato de que ele contraria um certo estado real de coisas ou um preceito da ciência ou porque a epistemologia pode ser bem fundamentada transcendentemente, mas porque simplesmente contraria as expectativas da *conversa comum entre homens e mulheres*. Um tal esforço, tanto positivo quanto negativo, de construir uma imagem da totalidade das nossas crenças, para afirmar tanto que todas são ou podem ser verdadeira ou que todas são ou podem ser falsas, assumindo uma posição superior à posição que nos encontramos *empiricamente...* isto é sem sentido para a vida comum. Não podemos construir uma teoria filosófica ou dispor de um conceito de verdade e conhecimento imune à dúvida cética que prove que as nossas crenças são verdadeiras; mas também não podemos dispor de uma teoria filosófica que prove o contrário sem cair numa contradição performativa.

Algo que é trivial na conversa entre mulheres e homens é o problema central da epistemologia: *o interesse pela compreensão e esclarecimento mútuos na linguagem* a propósito do que ocorre no mundo.

Sou levado a crer que o externismo de Davidson é um tipo de "realismo cotidiano", como sugere Jeff Malpas, que não é o mesmo realismo de estilo metafísico associado com a velha disputa realismo/anti-realismo, mas, em lugar disso, "ele consiste na idéia de que o ponto de partida para a filosofia, e para o qual a filosofia deve fazer

justiça, é o nosso envolvimento ordinário, cotidiano com o mundo" (*Ibid.*, 2005, p. 51). O realismo davidsoniano "não renuncia ao mundo", mas abandona a idéia que o mundo é qualquer coisa além do que é dado *no* e *através do* nosso envolvimento contínuo e cotidiano com as coisas ou que as nossas crenças podem estar baseadas em alguma outra coisa que não seja o envolvimento cotidiano. Não é apenas um erro procurar mais do que isto, mas acontece também que nada mais é necessário. Para Davidson, isto é suficiente para explicar que nós temos conhecimento do mundo; isto porém não explica *como conhecemos que conhecemos* as coisas – uma exigência da epistemologia pós-cartesiana. Dizer que nós só conhecemos realmente as coisas se nós *conhecemos como conhecemos* soa algo como uma "garantia" de que estamos certos, algo que não podemos razoavelmente esperar encontrar.

Muitos filósofos pensam a filosofia no jogo entre aparência e realidade. Alguns filósofos inclusive pensam que são capazes de estabelecer os contornos precisos desta distinção e estabelecer o que é a realidade e qual conjunto de crenças não podem ser postas sob suspeita ou, ao contrário, que afirmam que não dispomos de tais crenças ou que as que dispomos não estão de acordo ao mundo. Outros dizem que não é necessário estabelecer esta distinção; que ela exige uma capacidade que está além da condição humana. Eu acredito que Davidson se situa nesse segundo grupo. Em Davidson, a filosofia envolve algo próximo às seguintes palavras de Marcia Cavell:

"A filosofia começa apenas no lugar que ela pode, *aqui*, no meio das coisas, com bons pensadores cujos pensamentos tomam o tempo e o mundo como garantido... O conhecimento não está ancorado verticalmente e, por causa disto, nenhuma parte particular dele pode ser dado como uma garantia para a vida toda. Ele é sustentado num lugar pelas várias contingências que ele toma como garantido, como são a mente de cada um e sua existência como um eu." (CAVELL, 1993, p. 41)

5. Por fim, duas breves observações finais. A primeira é que essa idéia de *envolvimento com o mundo* e de *realismo cotidiano* não quer dizer que a noção de *vida comum* seja uma noção desprovida de problemas teóricos (filosóficos) e práticos. Qualquer pessoa experimenta dificuldades para compreender, enfrentar e resolver desafios do mundo

comum (que pode ir desde a escolha do ônibus que lhe levará ao trabalho, até a compreensão da sua condição humana, da alegria, da dor, da doença e da morte). Quantos de nós, sinceramente, sentem-se confusos, titubeantes, aflitos ou simplesmente *não compreendem*? Certa época, quando pousei no Aeroporto de Congonhas (em São Paulo, Brasil), ajudei a uma senhora de mais ou menos 60 anos a carregar uma de suas malas que, aos *prantos*, dizia: “Eu não compreendo...”, soluçou e disse logo depois, “... não compreendo as pessoas”, calou-se e voltou a chorar – e eu não iria lhe perguntar se ela era cética ou dogmática, idealista ou realista. Mas também do ponto de vista filosófico, a vida comum e a explicação da ação tem uma complicação que não pode ser lançada para debaixo do tapete e, de fato, não tem sido.

A segunda consideração é óbvia: Davidson não é pirroniano. Ele não sugere nem a *suspensão de juízo* nem a *ataraxia* (às vezes sou tentado a dizer que ele pratica a suspensão de juízo quando fala de verdade como um primitivo semântico, mas sei que isso é um exagero). Ele se encontra, na tradição filosófica, muito mais próximo de Platão, digo Sócrates, do que de Sexto Empírico<sup>10</sup>. Em várias passagens ele deixa claro a proximidade entre sua concepção de análise filosófica com o método elêntico. E é curioso que os comentadores raramente discutam essa filiação de Davidson a uma certa leitura da dialética platônica (e lembremos que ele não só dedicou sua tese doutoral ao *Filebo* de Platão, como escreveu vários artigos, nos seus últimos anos sobre diálogo e dialética).

Para Davidson, a análise filosófica da interpretação e da linguagem *não é uma doutrina filosófica*, mas uma atitude adotada por filósofos em diferentes épocas e situações; ela reflete a tentativa de encontrar razões para as teses em disputa sobre uma dúvida moral decisiva e epistemológico fundante. Tanto no trabalho socrático quanto na *interpretação radical* somos persuadidos a abandonar, para benefício da investigação filosófica, a idéia comumente aceita segundo a qual a linguagem é uma regra ou convenção plenamente compartilhada entre falante e ouvinte. No diálogo davidsoniano-socrático no qual os interlocutores tentam se entender mutuamente, a *suposição de que estão*

<sup>(10)</sup> Tratei rapidamente deste assunto no ensaio “Davidson, Sócrates e os instrumentos da Filosofia” (SILVA FILHO, 2002).

usando palavras com os mesmos significados necessita de investigação e esclarecimento. No mais das vezes, reconhece-se que as palavras não guardam o mesmo valor semântico entre os interlocutores. O que exigirá que o significado próprio da palavra seja revelado no processo de pergunta e resposta. Davidson insiste que na dialética é a fala o componente central e o ofício do filósofo se caracteriza por um certo modo de participar e conduzir o diálogo. Davidson diz: *Sócrates estava certo: escrever não é o bastante. Se queremos nos aproximar da sabedoria mais sólida, devemos falar e, é claro, ouvir* (cf. DAVIDSON, 1994b, p. 432).

O objeto do diálogo é precisamente esse desacordo semântico que, no fundo, exprime um desacordo metafísico e moral insustentável. Na disputa elêtica, os interlocutores podem partir de uma afirmação e no movimento do diálogo um dos falantes ser persuadido a usar a palavra que desencadeou o dissenso numa aceção que não estava presente no início da conversa.

Devo lembrar que nada disso está em desacordo com o pirronismo, pois é assim que Porchat se expressa:

“... os céticos reconhecemos que o diálogo, a discussão e a argumentação freqüentemente levam a que mudemos nossos pontos de vista, a que eventualmente adotemos os dos nossos interlocutores aos quais antes nos opúnhamos, ou a que, ao contrário, nossos interlocutores sejam às vezes por nós persuadidos e abandonem seus antigos pontos de vista, passando a compartilhar os nossos.” (PORCHAT, 1996, p. 140)

O diálogo assim concebido com a presença do filósofo estará embaralhando nossas palavras e remodelando nossos conceitos familiares, principalmente aqueles que representam nossos valores e crenças mais fundamentais. Dificilmente palavras como “conhecimento”, “virtude”, “santidade”, “honestidade”, “verdade” e “pessoa”, sobreviveram incólumes sem serem afetadas pelas mudanças efetuadas na nossa linguagem durante a discussão. Essa mudança fará uma grande diferença no modo como compreendemos e vivemos juntos. Davidson lembra Vlastos e diz que *alguém que, como Sócrates, pratica o método dialético aceita “o peso da liberdade que é inerente a toda comunicação significativa”* (DAVIDSON, 1994b, p. 436). Por isso, quando perguntado o que era filosofia, respondeu: “Para mim, filosofar é tentar manter a mente aberta” (DAVIDSON & MARCHETTI, 2001, p. 3).

## Bibliografia

- BRIDGES, J. Davidson's Transcendental Externalism, in: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2005, forthcoming.
- BURNYEAT, M. e FREDE, M. **The Original Sceptics: A Controversy**. Indianapolis, Cambridge : Hackett, 1998.
- CABRERA, I. (comp.). **Argumentos Transcendentales**. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1999.
- CARPENTER, A. Davidson's Transcendental Arguments, in: Malpas (ed.), **From Kant to Davidson: philosophy and the idea of the transcendental**. London : Routledge, 2002, pp. 219-237.
- CAVELL, M. **The Psychoanalytic Mind**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- CUTROFELLO, A. The Transcendental Pretensions of the Principle of Charity, in: Lewis E. Hahn (ed.) **The Philosophy of Donald Davidson**. Chicago, La Salle : Open Court, 1999, pp. 333-341.
- DAVIDSON, D. The Conditions of Thought, in: J. BRANDL e W. L. GOMBOCZ (eds.), **The Mind of Donald Davidson**. Amsterdam, Atlanta : Rodopi – Grazer Philosophischen Studien, 1989, pp. 193-200.
- DAVIDSON, D. Davidson, Donald, in: S. GUTTENPLAN (ed.), **A Companion to the Philosophy of Mind**. Oxford : Blackwell, 1994a, pp. 231-236.
- DAVIDSON, D. Dialectic and Dialogue, in: G. PREYER *et al.*, eds., **Language, Mind, and Epistemology**. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1994b, pp. 429-437.
- DAVIDSON, D. Reply to Barry Stroud in: L. E. HAHN (ed.) **The Philosophy of Donald Davidson**. Chicago/La Salle : Open Court, 1999, pp. 162-165.
- DAVIDSON, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in: **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford : Clarendons Press, 2001a, pp. 137-153.
- DAVIDSON, D. Rational Animals, in: **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford : Clarendons Press, 2001b, pp. 95-105.
- DAVIDSON, D. Externalism, in: P. KOTAKO, P. PAGIN, e G. SEGAL (eds.), **Interpreting Davidson**. Stanford : CSLI Publications, 2001c, pp. 1-16.

DAVIDSON, D. Comments on Karlovy Vary Papers, in: P. KOTAKO, P. PAGIN, e G. SEGAL (eds.), **Interpreting Davidson**. Stanford : CSLI Publications, 2001d, pp. 285-307.

DAVIDSON, D. What Thought Requires, in: **Problems of Rationality**. Oxford : Clarendon Press, 2001e, pp. 135-149.

DAVIDSON, D. & MARCHETTI, G. An Interview with Donald Davidson, in: *Philosophy Now*, n. 32 (2001), pp. 1-8.

DUTRA, L. H. A. Ceticismo, in: **Oposições Filosóficas**. Florianópolis, Editora UFSC, 2005, pp. 7-20.

EVA, L. A. A. O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo), in: W. J. SILVA FILHO (org.), **O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia**. Ijuí : Editora Unijuí, 2005, pp. 45-86.

FARKAS, K. V. What is Externalism?, in: **Philosophical Studies**, n. 112 (2003), pp. 187-208.

FOGELIN, R. J. Contextualism and Externalism: Trading in One Form of Skepticism for Another, in: **Philosophical Issues**, n. 10 (2000), pp. 43-57.

FOGELIN, R. J. The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!, in: W. SINNOTT-ARMSTRONG (ed.). **Pyrrhonian Skepticism**. Oxford, New York : Oxford University Press, 2004, pp. 161-173.

KOTAKO, P., PAGIN, P. e SEGAL, G. (eds.) **Externalism and Self-knowledge**. Stanford : CSLI Publications, 1998.

LUDWIG, K. Skepticism and Interpretation, in: **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LII, n. 2 (1992), pp. 317-39.

MAKER, W. Davidson's Transcendental Arguments in: **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 51, Issue 2 (1991, Jun.), pp. 345-60;

MALPAS, J. **Place and Experience: A Philosophical Topography**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

MALPAS, J. Não renunciar ao mundo, trad. C. Bacelar, in: P. J. SMITH e W. J. SILVA FILHO (orgs.), **Significado, Interpretação, verdade: Davidson e a Filosofia**. São Paulo : Loyola, 2005, pp. 51-65.

MATES, B. The Skeptic Way, in: SEXTUS EMPIRICUS, **The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outline of Pyrrhonism**. New York, Oxford : Oxford University Press, 1996, pp. 4-85.

PORCHAT, O. O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos, in: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Série 3, Vol. 6 (1996), pp. 97-157.

PORCHAT, O. Ainda é preciso ser cético, in: **Discurso**, v. 32 (2001), p. 9-30.

SILVA FILHO, W. J. Davidson, Sócrates e os instrumentos da Filosofia, in: Davidson, D. **Ensaios sobre a Verdade**. São Paulo : UNIMARCO Editora, 2002, pp. 149-163.

SMITH, P. J. Davidson, externalismo e ceticismo, in: W. J. SILVA FILHO (org.). **O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005a, pp. 159-80.

SMITH, P. J. Davidson para além do ceticismo, in: P. SMITH e W. J. SILVA FILHO (orgs.), **Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2005b, pp. 127-154.

STERN, R. (ed.) **Transcendental Arguments**. Oxford : Clarendon Press, 1999.

STERN, R. **Transcendental Arguments and Scepticism**: Answering the question of justification. Oxford : Clarendon Press, 2000.

STRAWSON, P. F. **Individuals**: An essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959.

STRAWSON, P. F. **The Bounds of Sense**: An essay on Kant's Critique of Pure Reason. London : Methuen, 1996.

STRIKER, G. Historical Reflections on classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism, in: W. SINNOTT-ARMSTRONG (ed.). **Pyrrhonian Skepticism**. Oxford, New York : Oxford University Press, 2004, pp. 13-24.

STROUD, B. Radical Interpretation and Philosophical Scepticism, in: **Understanding Human Knowledge**. Oxford : Oxford University Press, 2000, pp. 177-202.

UNGER, P. **Ignorance**: A Case for Scepticism. Oxford : Clarendon Press, 1975.

WRIGHT, C., SMITH, B. C. e MACDONALD, C. (eds.) **Knowing our own Minds**. Oxford : Clarendon Press, 1998.

Recebido em 25/08/2006.

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA PHRÓNESIS

- A Revista Phrónesis publica artigos e resenhas sobre Ética.
- 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 cm e o espaço entre linhas deve ser 1,5.
- O título deve vir centralizado e o nome do autor à direita, com indicação da instituição a que pertence.
- Os artigos devem conter um resumo e um abstract (necessariamente em inglês) e pelo menos três palavras chaves.
- As notas devem ser feitas no rodapé.
- A bibliografia completa deve constar no final. Sobrenome (caixa alta), nome, título em itálico, nome do tradutor, quando pertinente, cidade, editora e ano de publicação.
- Os artigos devem ser remetidos em disquete e cópia impressa para: Revista Phrónesis.
- Programa de Pós - Graduação Stricto Sansu 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: 3756-7352/3756-7659.
- Informações podem ser obtidas através do endereço eletrônico: [posfilosofia@puc-campinas.edu.br](mailto:posfilosofia@puc-campinas.edu.br).



TOQUE FINAL - Editoração Eletrônica  
R. Mário Mazzottini, 411 - J. Estoril - Tel. (19) 3276-0298 / 91116834  
ff.toquefinal@terra.com.br

Impresso por: HORTOGRÁFICA EDITORA LTDA-EPP  
R. José de Anchieta, 11 - Jd. Amanda I  
CEP 13188-020 - Hortolândia/SP  
contato@hortograph.com.br

