

ISSN 0102-0269

Reflexão

Ano XXIX n^{os} 85/86

Revista Semestral da
Faculdade de Filosofia

O HOMEM, A FELICIDADE,
OS VALORES



PUC
CAMPINAS

PO:NTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Secretário: Fabiano Stein Coval

Conselho Editorial:

Arlindo Ferreira Gonçalves Junior, Constança Marcondes César, Fabiano Stein Coval, Germano Rigacci Junior, João Carlos Nogueira, Luiz Paulo Rouanet, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura

Colaboradores Efetivos:

Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçales Filho, João Batista de Almeida Júnior, João Francisco Regis de Moraes, José Antonio Trasferetti, Luiz Roberto Benedetti, Maria Letícia P. Jacobini, Newton Aquiles von Zuben, Samuel Mendonça

Correspondentes no Brasil:

Alberto Cupani (Florianópolis SC), Alberto Oliva (RJ - RJ), Alino Lorenzon (RJ -RJ), Ana Maria Moog (RJ RJ)), Antonio Joaquim Severino (SP - SP), Creusa Capalbo (RJ - RJ), Elena Garcia (RJ - RJ), Elyana Barbosa (Salvador BA), José Carlos de Paula Carvalho (SP - SP), Leonardo Prota (Londrina PR), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia MG), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife PE), Mário Guerreiro (RJ RJ), Marly Bulcão (RJ- RJ), Moacir Gadotti (SP SP), Miriam de Carvalho RJ RJ), Nelson Saldanha ((Recife PE), Olinto Pegorado (RJ RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre RS).

Correspondentes no Exterior:

Alain Guy (+)(França), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (+)(Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), G. Arqbatziz (Grécia), Giulia Pasola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), Joaquim Domingues (Portugal), José Esteves Pereira (Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Grécia), Mario Castellana (Itália), Mário Losano (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido ((Chile), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**FACULDADE DE FILOSOFIA
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 85/86
O HOMEM, A FELICIDADE, OS VALORES**

**CAMPINAS, SP
2004**

Reflexão/Faculdade de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 .-Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2004 foram publicados 86 fascículos em 29 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial	7
ARTIGOS	
Gabriel Lomba Santiago. A concepção de felicidade no pensamento de J.-J. Rousseau	11
Arlindo Ferreira Gonçalves Júnior. Teoria dos valores: convergências entre Scheler e Ortega	29
César Cardoso de Souza Neto. A pessoa e os valores, aspectos do pensamento de Max Scheler	41
José Carlos de Paula Carvalho. Deux études d'Anthropologie Philosophique	57
José Mario Angeli, Júlio César Campano Floriano, Juliana de Barros Cerezuela. Da metafísica do sujeito à ontologia concreta: uma leitura gramsciana	69
Mauro Cardoso Simões. A filosofia política de Éric Weil	79
RESENHAS	83

SOMMAIRE

Éditorial	9
ARTICLES	
Gabriel Lomba Santiago. La conception de bonheur dans la pensée de J.-J. Rousseau	11
Arlindo Ferreira Gonçalves Júnior. Théorie des valeurs: points d'accord entre Scheler et Ortega	29
César Cardoso de Souza Neto. La personne et les valeurs, des aspects de la pensée de Max Scheler	41
José Carlos de Paula Carvalho. Dois estudos de Antropologia Filosófica	57
José Mario Angeli, Júlio César Campano Floriano, Juliana de Barros Cerezueta. De la métaphysique du sujet à l'ontologie concrète: une lecture gramscienne	69
Mauro Cardoso Simões. La philosophie politique d'Éric Weil	79
COMPTES RENDUS	83

EDITORIAL

O HOMEM, A FELICIDADE, OS VALORES

Os temas sugeridos no título do presente número da Revista *Reflexão* estão, sem dúvida, intimamente implicados entre si, e podem mesmo ser considerados como reciprocamente incluídos. Nós só os destacamos para evidenciar a forma como os articulistas os abordam. Vamos encontrar as análises feitas tanto a partir de perspectivas mais específicas, como as abordagens sobre a felicidade, a subjetividade e a política, como a partir de perspectivas mais abrangentes, como as abordagens sobre a antropologia e os valores.

O primeiro artigo, por exemplo, aborda a noção de felicidade no pensamento de J.-J. Rousseau. Tema consagrado pelo pensamento ético em todos os tempos, a felicidade segundo o importante pensador francês é analisada com cuidado e clareza pelo Prof. Gabriel L. Santiago. Oferece-nos, neste sentido, precioso material para refletirmos sobre a tão desejada felicidade em um mundo que parece cada vez mais nos impedir de tê-la, na medida em que exige-se de assumir uma existência ética, norteada por fins e valores efetivamente humanos.

Com a mesma preocupação e semelhante proposta de reflexão moral, o artigo do Prof. Arlindo F. Gonçalves Jr., conhecedor que é do pensamento ibero-americano, nos oferece, também, um magnífico estudo comparativo sobre as teorias dos valores em Scheler e Ortega Y Gasset.

O mestre em ética pela PUC-Campinas, César Cardoso de Souza Neto, elabora uma bela abordagem da principal obra de Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke*, a partir da qual reflete sobre temas fundamentais como valor, pessoa e amor, além de considerar as influências fenomenológicas de Scheler.

Os dois estudos de antropologia filosófica do Prof. José Carlos de Paula Carvalho são uma valiosa contribuição a quem queira conhecer a filosofia religiosa russa e refletir sobre os problemas da educação, imaginação e religião em bases filosóficas.

O artigo de José Mario Angeli, Julio César Campano Floriano e Juliana de Barros Cerezuela analisa o impacto das mudanças históricas sobre o Eu como sujeito de conhecimento e, ao discutir a problemática ontológica do ser, a partir de uma leitura de Gramsci, os autores propõem uma superação da metafísica do sujeito para elaborar uma ontologia concreta.

Política, violência e razão, a partir da obra de E. Weil, são as questões abordadas pelo artigo do Prof. Mauro C. Simões que, pela análise do modo de refletir em E. Weil, propõe saídas políticas para a violência.

Fica o leitor convidado a seguir a trilha que estamos propondo na leitura do presente número da Revista *Reflexão*. Mas, se o material ora apresentado pode ser aglutinado em torno dos temas mencionados, desdobra-se em facetas diversificadas e referem-se a autores diversos. Sinta-se o leitor à vontade de optar por outros olhares que a riqueza do conteúdo possa inspirar.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

L'HOMME, LE BONHEUR, LES VALEURS

Les thèmes sugerés dans le titre de cet numéro de la revue *Reflexão* sont, sans doute, dans une corrélation intime, et ils peuvent même être considerés comme réciproquement impliqués. Nous les mettons en relief pour mettre en évidence la façon de les étudier choisie par chaque collaborateur. On voit trouver des analyses qui ont pour point de départ des perspectives très restreintes, tels que les études sur le bonheur, la subjectivité et le politique, et aussi des analyses dans des perspectives plus larges, tels que les études sur l'anthropologie et les valeurs.

Le premier article, par exemple, étudie la notion de bonheur chez J.-J. Rousseau. Le thème est célèbre dans la pensée éthique de tous les temps; le bonheur, d'après le penseur français, est étudié avec rigueur par le Prof. Gabriel L. Santiago. Il nous offre, dans ce sens, un support intéressant pour la réflexion sur le bonheur, dans un monde où il semble qui est de plus en plus difficile de l'atteindre, dans la mesure même où on ne peut trouver, dans ce monde, l'existence vraiment orientée par l'éthique, par des valeurs vraiment humains.

L'article du Prof. Arlindo F. Gonçalves Júnior, un connaisseur de la pensée ibéro-américaine, dans une perspective analogue, nous offre un magnifique étude comparé sur la théorie des valeurs chez Scheler et chez Ortega y Gasset.

Cezar Cardoso de Souza Neto, maître en philosophie (éthique) par la PUC-Campinas, étudie l'oeuvre de Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke*; il la prene pour point de départ par la réflexion au sujet de la valeur, la personne et l'amour, et il considere aussi les influences phénoménologiques de Scheler.

Les études d'anthropologie philosophique du Prof. José Carlos de Paula Carvalho sont une importante contribution pour la connaissance de la philosophie religieuse russe et pour la réflexion autour des problèmes de l'éducation, de l'imagination et de le religion, en des perspectives philosophiques.

L'article de José Mario Angeli, Julio César Campano Floriano e Juliana de Barros Cerezuela fait l'analyse de la repercussion des changements historiques sur le Moi, en tant que sujet connaissant. Les auteurs, prennant pour point de départ la lecture de l'oeuvre de Gramsci, étudient le problème ontologique de l'être et ils proposent de surmonter la métaphysique du sujet, en vue d'une ontologie concrète.

Polítique, violence, raison sont les questions étudiées dans l'article du Prof. Mauro C. Simões, ayant pour point de départ l'oeuvre d'Éric Weil. Il propose des solutions politiques au problème de la violence, en s'inspirant de E. Weil.

Le lecteur est invité à suivre le chemin qui nous lui proposons dans ce numéro de la revue *Reflexão*. Les articles sont réunis autour des thèmes signalés; mais ils peuvent se dédoubler en des différentes perspectives et auteurs. Le lecteur est invité aussi a choisir d'autres perspectives, qui puissent être sugerées par la richesse des articles présentés.

LA RÉDACTION

A CONCEPÇÃO DE FELICIDADE NO PENSAMENTO DE J.-J.ROUSSEAU

THE CONCEPTION DE BONHEUR DANS LA PENSÉE DE J.-J. ROUSSEAU

Gabriel Lomba SANTIAGO
Faculdade de Filosofia PUC-Campinas

RESUMO

A felicidade é um tema assumido no pensamento ocidental. A felicidade está no estado de natureza ou na sociedade civil para Rousseau? Pensar em felicidade já era uma realidade no pensamento inglês. Com Rousseau se destacam as relações entre natureza e sociedade, a moral fundada na liberdade primitiva onde brota a felicidade genuína do homem. Por natureza todo homem quer ser feliz e valoriza-se o sentimento sobre a razão. A felicidade envolve a relação entre indivíduo e sociedade.

Palavras-chave: felicidade, natureza, cultura, poder, sociedade, sentimento.

ABSTRACT

The happiness is a subject assumed in the occidental thought. The happiness is in the state of nature or the civil society for Rousseau? To think about happiness already was a reality in the English thought. With Rousseau detach the relations between nature and society, the moral established in the primitive freedom where the genuine happiness of the man sprouts. For nature all man wants to be happy and values the feeling on the reason. The happiness involves the relation between person and society.

Key-words: happiness, nature, culture, power, society, feeling.

INTRODUÇÃO

O pensamento moderno manifestou duas principais vertentes no século XVII: o **racionalismo**, que partindo de Descartes pretendeu reduzir todos o conhecimento científico a idéias claras sob a influencia da matemática, do outro lado o **empirismo** inglês que, desde F. Bacon, explicava que todas as coisas originam-se da experiência.

Essas duas linhas de pensamento basicamente concordavam quanto à origem do conhecimento num ponto comum: **a verdade é obra do homem**. Logo, o critério de legitimidade dos conhecimentos seria a **evidência** (inteligível ou sensível) e não a autoridade.

Assim, superava-se o sentido do mistério que dominava a visão medieval e, no lugar, coloca-

va-se a **noção de problema** a ser resolvido mediante metodologia adequada.

A confiança na ciência era uma característica do mundo moderno e de certa forma colidia com o espiritualismo na versão cristã católica. Na verdade, o iluminismo não era anti-religioso, era um “deísmo” que pretendia acomodar a religião às idéias novas que surgiam e conseqüentemente, em lugar do mistério aparecia a afirmação da **razão**.

Portanto, se na perspectiva do conhecimento era o fim da **ignorância**, no plano social e político significava o **fundamento para a liberdade entre os homens**.

Esse otimismo marcará o pensamento do século XVIII, ou seja, o **iluminismo**. Não era otimismo metafísico evidentemente, mas o otimismo proveniente do progresso da consciência que a humanidade teria de seus erros e acertos.

O século XVIII teve sua própria concepção de razão: valoriza o conhecimento sensível que é apreendido pelos sentidos e, no fundo racional. A razão é diferente do racionalismo do século XVII, ou seja, agora na ilustração a razão é uma faculdade que se desenvolve com a experiência, razão **operativa** que atua sobre **dados** e não das idéias inatas como Descartes.

A ilustração é representada na França pelos enciclopedistas. Assim na Inglaterra, Alemanha e França, a filosofia não significa apenas uma especulação ociosa mas um meio de alcançar o efetivo **domínio sobre a natureza**. Isso reflete um elemento básico do iluminismo: o antropocentrismo, ou seja, a razão se humaniza.

Rousseau é o homem desse tempo. O pensamento de Rousseau não parece apresentar o produto de uma especulação racional, mas o resultado de sua própria vida: um pensar talvez existencial. Embora ligado aos enciclopedistas deles se distancia, inclusive mantendo uma forte polêmica com Voltaire, contudo seus escritos desafiaram a filosofia social da sua época.

Ele manifesta uma oposição ao otimismo dos enciclopedistas no seu “Discursos sobre as ciências e as artes”(1750), no “Discurso sobre as origens da desigualdade entre os homens”(1758), enfatizando que o homem não conseguiu mais felicidade com a civilização moderna.

A partir disto, é preciso esclarecer, explicar, onde há elementos de **felicidade** que permitam tornar o **homem feliz**, na concepção de Rousseau. Estaria a felicidade, por acaso no “**estado de natureza**”? ou na sua “**sociabilidade moderna (sociedade civil)**”? Acredito que quem quer tornar uma sociedade mais justa, conforme Rousseau, estaria implícita, uma sociedade feliz. Será isso o que pretendo descobrir.

1. O PENSAMENTO DE ROUSSEAU E AS VÁRIAS CONCEPÇÕES HISTÓRICAS DE FELICIDADE

1.1. **O Pensamento de Rousseau.** Até certo ponto ele faz uma síntese romântica da vida comunitária na medida que está livre da propriedade privada e do egoísmo, daí porque no Contrato Social tenta conceber uma sociedade ideal que não seja determinada por interesses particulares, mas nem por isso devem ser afastados. Procura solucionar o conflito moderno entre a liberdade e a igualdade. Entender o pensamento de Rousseau, é compreender a sua personalidade, mas sem se deixar envolver pelos seus aspectos contraditórios que a constituem. Transparece o impulso para a purificação dos costumes, um freio para a razão, uma manifestação da alegria e a expressão do pessimismo. Através dele percebe-se que a verdade do próprio eu encontra-se na comunidade.

É um desafio para a filosofia política solucionar o conflito moderno entre **liberdade e igualdade**, onde está em jogo um interesse geral objetivo cuja expressão máxima é o interesse individual.

Sendo um pensador do século XVIII, Rousseau tinha em questão o pensar sobre a felicidade, questão proveniente dos séculos anteriores com os pensadores ingleses. Locke antecipa-se a Rousseau ao formular a teoria do Estado da natureza como condição da liberdade e igualdade com a afirmação da pessoa humana enquanto sujeito de todo o direito e portanto fonte e norma de toda lei.

Quem quiser estudar o pensamento de Rousseau pela **via sistemática**, pode frustrar-se, pois a diversidade de sua obra dificulta sobremaneira qualquer tentativa de organizar suas idéias. Apesar disso alguns **tópicos** se destacam de maneira explícita e constante: a) relações entre a **natureza**

e a **sociedade**; b) **moral** fundada na **liberdade** onde predomina o sentimento sobre a razão; c) a teoria da **bondade natural** do homem e a doutrina do **Contrato Social**.¹

O primeiro tópico está no discurso “Sobre as Ciências e as artes” e sobre “A Origem da Desigualdade”, ponto de partida para desdobrar e desenvolver a antítese entre a natureza do homem e os acréscimos da civilização, onde esta é responsável pela degeneração das exigências morais da natureza humana.

Rousseau considera que a vida do homem primitivo seria plenamente **feliz** porque sabe viver de acordo com suas necessidades vitais, tornando-se um homem auto-suficiente e sem angústias. Fica implícito nisto a “virtude natural do bom selvagem”, mas ele nunca pretendeu exaltar o “instinto selvagem” mas sim o significado humanista em relação ao homem civilizado, sem contudo pretender a destruição da sociedade.

O objetivo de Rousseau em relação à sociedade era eliminar os abusos causados pela perda da consciência, devido ao formalismo, mentiras convencionais, ostentação da inteligência e da cultura. Assim vale mais a aparência perante o outro do que a consciência de si mesmo. Daí a busca laboriosa da dignidade intelectual com liberdade por parte de Rousseau.

Outra característica inerente a Rousseau era o **sentimento**, com isso faz um corte com a tradição racionalista desde Sócrates até hoje, inclusive os próprios enciclopedistas. Com isto Rousseau quer dizer que o **intelecto** é a faculdade que conduz o homem para fora de si e o **sentimento**, a faculdade mais elevada, ou seja é o método para atingir a interioridade, com o qual o homem teria consciência da sua unidade e com a universalidade dos seres. Com essa colocação se faz a passagem do predomínio da atitude teórica para o plano da valorização moral.

É importante refletir aqui, a marca mais significativa de seu pensamento: reside nos caminhos práticos que permitiu mostrar para o homem

encontrar a felicidade, referente ao indivíduo (pedagogia do Emilio) quanto à sociedade (teorizações sobre o problema político que se acham em várias obras, entre elas o Contrato Social.

Partindo da idéia de que a civilização é responsável pela origem do mal, Rousseau propõe os devidos cuidados educacionais com a criança, a fim de que ele não se torne má. Passa aqui uma pedagogia, baseada na tese da bondade natural.

Os processos educativos e as relações sociais são desenvolvidos a partir do seguinte postulado: a liberdade como direito e como dever. A consciência da liberdade é a exigência ética fundamental, assim o que Rousseau reivindica é a consciência da **dignidade** do homem em geral, não do homem particularista. O indivíduo tem sentido sempre com seus semelhantes, ou seja, o eu individual deve ser ligado ao eu comum, a **vontade particular à vontade geral**. A realização disso termina num acordo comum: o Contrato Social.

Partindo do princípio de que o homem é naturalmente bom, ele é constantemente ameaçado por forças que o alienam de si, podendo transformá-lo em escravo. Com referência ao direito político, a concepção de Rousseau é claramente democrática na qual faz depender toda autoridade e toda soberania de sua vinculação com o povo em sua totalidade.²

Apesar de tudo, Rousseau jamais foi um liberal no sentido político do termo, pois os indivíduos que agissem de forma a ameaçar a sociedade deveriam ser punidos com a pena de morte. Também não acreditava na possibilidade da separação rígida entre indivíduo e Estado como queriam os teóricos liberais.

Finalmente Rousseau deixa claro que o desenvolvimento da vida moral do indivíduo só se dá com a efetiva participação no corpo inteiro da sociedade.

1.2. As várias concepções históricas de felicidade. Investigar o conceito de felicidade nos diz o filósofo Julian Marias (1989:58)³ “...não há

⁽¹⁾ Nota: nos artigos de áreas de filosofia e doutrina social, os enciclopedistas se posicionam contra os absolutismos e despotismos: “nenhum homem recebeu da natureza o direito de comandar os outros. A liberdade é um presente do céu e cada indivíduo da mesma espécie tem o direito de usufruí-la tanto quanto ele usufrui da razão...”.

⁽²⁾ Nota: vale acentuar aqui que para Rousseau a soberania é **indivisível e inalienável**. A lei como ato de vontade geral e expressão de soberania é fundamental, determinando o destino do Estado.

⁽³⁾ Julian Marias(1914 -) é filósofo espanhol, discípulo de Ortega y Gasset, de linha raciovitalista e neokantiana.

outro remédio senão **pensar** que é no final de contas o único método”, ou seja o homem faz tudo na tentativa de ser feliz, mas é preciso saber o que é a felicidade. O que se considera **felicidade** em uma sociedade determinada é o que parece desejável em princípio como veremos em Rousseau. Mas nem sempre isso é claro, pois a sociedade hoje joga enorme influencia no fator econômico e não parece ser isso a única felicidade possível.

Detenhamo-nos agora no significado histórico de **felicidade**. Do grego **eidemonia**; passa ao latim como **felicitas** e ao inglês no sentido **happiness**; é recebido no francês como **bonheur**; colocado em alemão como **Gluckseligkeit**; no espanhol como **felicidad**. O conceito aparece na Grécia antiga com Tales de Mileto (VI séc.AD) dizendo que feliz é “aquele que tem corpo sadio, forte, e uma alma bem formada” (Diog.L.I,37), ou seja, vale para a felicidade saúde, êxito e formação. Para Demócrito a felicidade é a medida do prazer e a proporção da vida” (Fra., 191, Diels) ou seja manter-se austero.

Para Platão a felicidade não consiste no prazer mas convive com a virtude pois “O felizes são felizes pela posse da virtude e da temperança...” Górgias (508 b), assim para Platão a virtude é a potência da alma para o cumprimento do dever. De qualquer forma no grego **felicidade** provém de duas palavras ou propriamente duas raízes que correspondem a uma atitude pessoal dos filósofos e que são **daímon** e **mákar** e daí se derivam diversas palavras. Diz J.Marias (id.:72) que “...não se pode tomar ao pé da letra e de modo absoluto a distinção entre daímon e mákar.

Platão utiliza preferencialmente as palavras **makários** (feliz). Aristóteles prefere a derivada de daímon como **eudaímon** (feliz) e eudaimonia (felicidade). A eudaimonia aristotélica é a mais comum para dizer **felicidade** onde implica em ter um bom eudaímon, ter sorte e prosperidade, conforme a **Ética a Nicomacos**, nos capítulos I e X. A felicidade para Aristóteles está em conexão com o bem. Palavras fundamentais para exprimir isto são arte (**tékné**), investigação (**methodos**), ação (**praxis**) e escolha (**proaíreses**), onde todas estas atividades humanas tendem a algum bem ligado à felicidade. Como Aristóteles busca o justo equilíbrio parece adequado dizer que a felicidade é

o desenvolvimento harmonioso das nossas tendências, contudo o significado de felicidade ainda encontra variantes significativas mas que não me deterei nisso agora.

No mundo do Império Romano, Felicidade corresponde, não exatamente às gregas. No latim é **felicitas** e **beatitudo**. Assim **felicitas** é o adjetivo **Felix** que quer dizer frutífero, fértil, fecundo. **Beatitudo**, provavelmente criação de Cícero, é posterior a **beatus**, indica cumular, encher, não deixar que nada falta e por derivação **fazer feliz**. Sêneca, sem dúvida é um grande representante desse período quando escreve **De vita beata** (Da vida feliz). Ele diz que “A vida feliz é a que é conforme a sua natureza”.

Vale agora uma apreciação sobre a felicidade no pensamento moderno, já dentro da perspectiva histórica de Rousseau.

O latim tinha sido até o pensamento moderno o lugar comum da cultura européia, e agora começaria a língua nacional, motivo de divergências no continente europeu.

A tendência à **quantificação** da felicidade aparece no utilitarismo. No **Novum Organum** (I,24) Francis Bacon escreve: “psissimae res sunt veritas”, isto é “são as mesmas coisas a verdade e a utilidade”. Bacon acha que a felicidade consiste em desejar e gozar, não é mera paz de espírito.

No final do século XVII, Locke(1632-1704) fala diretamente sobre a felicidade: “what it is moves desire? Happiness, and that alone” (O que é que move o desejo? A felicidade, e isso somente). Locke assinala que “a felicidade é uma combinação de ausência de dor e presença de prazer, e a medida disso é o que possa fazer alguém sentir-se contente” J.Marias (id.162). Parece que a mentalidade quantitativa domina máximos e mínimos.

John Stuart Mill (1806-1873), em seu livro **Utilitarism** escreve: “A doutrina que aceita como base da moral a utilidade ou o princípio da maior **felicidade**, sustenta que as ações são lícitas à medida que tendem a promover a felicidade e ilícitas à medida que tendem e ilícitas à medida que tendem a promover o contrário da felicidade. Por felicidade se entende o prazer e a ausência de dor; por infelicidade a dor e a privação do prazer”.

A tendência geral do pensamento utilitário aparece então com a forma binária: o agradável e

o desagradável, como também aparece a **experiência** (empirismo) e a **observação** que resulta no psicologismo. “O importante é a reação comparativa de muitos com a experiência e hábito de comparar” J.Marias (id.:165).

Portanto para que haja felicidade é preciso a combinação de tranqüilidade e excitação, afinal, são tendências compatíveis e altamente humanas. Para Mill então, o fundamento da retidão na conduta é a felicidade individual, a singularidade.

Por outro lado a felicidade tem como complemento: o **bem-estar** do francês bien-etre, do italiano benessere do inglês welfare. “Entende-se que estar bem em uma sociedade ou comunidade, e imediatamente se trata do bem-estar dela em seu conjunto ou em parte, por exemplo, uma classe; em todo caso, da vida coletiva” J. Marias (id.:72).

Dessa visão nos leva ao território do social e deste ao estatal, conforme o sentido hoje norte-americano o **welfare state**, ou seja, o “estado de bem estar” social.

Parece que o bem-estar tem na sua interioridade o aspecto de felicidade num sentido que pode ser individual e social Mas pode o bem-estar social conviver com a felicidade? O bem-estar representa algo de segurança social e individualmente algo de estático.

Como bem diz J.Marias (id.:177): “As formas estáticas e não históricas nem dramáticas não se podem identificar com a felicidade a não ser que não se use a imaginação. E esta é o mais próprio do homem...”. Parece que o bem-estar integraria melhor uma categoria social que garante certa perenidade econômica e disso resulta a segurança até monótona mas não seria a felicidade perfeita, esta tem outras conotações, pois “a felicidade não consiste simplesmente em estar bem e sim em estar **fazendo** algo que encha a vida, partindo de certo nível que cada época fixa para si mesma” (id.:184).

Se perguntarmos por exemplo, que países são mais felizes? São as estatísticas que dão certa credibilidade feliz pelo padrão de qualidade de vida à Suíça, Canadá ou Noruega, mas há povos que apesar de sua fraqueza econômica manifestam um estado de felicidade. Tribos indígenas em seu “habitat” natural revelam um largo sorriso de

felicidade, até que os brancos não lhes tomem suas terras.

Diante disso pode estender-se o sentido da felicidade coletiva na análise da sociedade. De qualquer maneira a definição de Nação feliz, Estado feliz, sociedade feliz não se poderia restringir aos limites puramente econômicos.

Talvez um elemento que influa no sentido “amortecedor” de felicidade coletiva seja a “função do já sabido”, J.Marias (id.:65), porque quando antecipadamente sabemos alguma coisa, a vida parece perder sentido, perdemos o jogo da aventura, do vir-a-ser, do futuro e isso enfraquece o sentido de felicidade, o atrativo que nos proporciona a felicidade.

Se hoje nos propomos a dizer que a felicidade existe porque temos energia elétrica para ler um livro, televisão para entretenimento, geladeira para preservar os alimentos, telefone para nos comunicar. Será realmente isso uma felicidade séculos atrás a humanidade não tinha essas comodidades? Ocorre que hoje a felicidade sem essas vantagens é um drama, pois ligamos bem-estar e felicidade. Logo uma vida feliz “é aquela que em sua unidade projetiva pode chamar-se assim” J.Marias (id.:193).

Outro tópico que aqui pode ser refletido é o **prazer** ligado à felicidade.

Se algo nos produz prazer, deduzimos que há afinidade entre prazer e nossa pretensão vital. Mas de que prazer se trata? Parece que o prazer é um ato psíquico intencional em vista da objetividade, ou seja, sinto prazer por algo. Talvez, certa dose de prazer é necessária como estímulo, ocasionando a impressão de preenchimento, de realização.

Por outra parte pode aparecer a suspeita face ao prazer como ilicitude. Quando predomina o espírito utilitário os prazeres são vistos com maus olhos, ou seja, a utilidade é o supremo critério do utilitarismo. É preciso saber a natureza objetiva do prazer pelo qual podemos denominá-la de ilícito, nisso indivíduos e culturas variam nas perspectivas.

Para Marias (id.:200-1) “Há coisas que dão grande prazer a certas pessoas e a outras nenhum, ou mesmo desgosto. Diz-se: ‘de gustibus nos est disputandum’, e dos prazeres naturalmente dir-se-ia o mesmo”. Enfim as preferências pessoais nem sempre coincidem com as oficiais.

A vida exige certa dose de prazer, sem a qual não funciona bem. A negação do prazer por si mesmo não tem valor, não se justifica. Desta maneira o prazer **relaciona-se com a felicidade humana**, a partir dos resultados alcançados, ou seja, não costuma o homem dar-se conta que seus prazeres tem uma inclinação que dá para a felicidade.

2. A UTOPIA DA FELICIDADE NOS ESCRITOS DE ROUSSEAU E OS COMENTÁRIOS

Rousseau tem como característica dos seus “*discursos*” fugir dos fatos em busca da universalidade das leis gerais. Suas regras transcendem a história e a dignidade da lei caracteriza sua ética e política, (cf. Ulhoa, 1997:23-24). E a história no “*segundo discurso*” é uma história ideal, conjuntural. Ao excluir a história da tradição racionalista cartesiana, propõe a dúvida na civilização e levanta o problema social.

No **Contrato Social**, e no **Emílio** os escritos possuem uma pedagogia, uma instrução ao público, nisso o que interessa a Rousseau é a legitimidade do poder, em outras palavras: é possível o poder legítimo na organização social? será no Contrato Social que Rousseau irá fundamentar a legitimidade do poder. No Contrato Social os homens são como são e as leis como podem ser. Assim diz o **Du Contrat Social**.

Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration legitime et sure, en prenant les hommes tels qu'ils son, et les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées. (Oeuvres, I, 518).

O modo como Rousseau percebe o “**estado de natureza**” torna paradoxal a sociedade civil e “se em Locke...encontramos aquele *appetitus societatis*,” (Ulhoa, id.: 53), em Rousseau, o homem

embora desprovido da sociabilidade natural, ele não é inimigo natural de seus semelhantes, e o “retorno à pureza da consciência é o dever fundamental de todo homem” (Pensadores, Rousseau, Introdução, 1978:XV).

Fazendo um apêndice a essa questão, hoje, os filósofos do direito, partidários do **direito natural** coincidem em fazer do Contrato Social a fonte do poder do governante, vendo nesse contrato de que o detentor do poder executivo não iria abusar do poder contra o povo.

Para os jusnaturalistas que admitiam a existência dos direitos naturais anteriores ao Estado, o direito estabelecido pelo Contrato Social não era mais que a positivização desse direito.

A justiça para Kelsen⁴ é como a **felicidade social**. Uma explicação quase lógica na medida que o sentido da **felicidade** não fosse tão complexo quanto a justiça.

Deve-se portanto buscar o **sentido da felicidade**, contudo a felicidade de alguns pode ser a infelicidade de outros, fazendo do termo felicidade uma aparência de subjetividade.

Kelsen admite que o conceito de **felicidade** deveria sofrer transformações para tornar-se uma categoria social: a **felicidade da justiça**, pois a felicidade individual deve transformar-se em satisfação das necessidades sociais.

Retomando Rousseau, necessário se faz uma pergunta: quais são para Rousseau os sentimentos adequados à natureza humana? Os sentimentos humanos são de dois tipos: a) relativos ao **indivíduo**, dor, morte, desejo de estar bem, isto é **dispersadores** e b) relativos à **espécie**, que unem os homens e que se resumem no amor ao bem para o impulso da consciência (cf. Ulhoa, id.:54-55).

Rousseau entende que não pode conciliar a imagem de um homem saindo da natureza livre e mergulhado numa situação confortável com a idéia de sociabilidade.

“Les hommes ne son point faits pour être entassés en foomilières, mais épars sur la terre qu'iles doivent cultiver. Plus ils se

⁽⁴⁾ Hans KELSSEN (1881-1973), é um representante da chamada Escola legal vienense. As teorias jurídicas de Kelsen ligam-se à rigorosa distinção kantiana entre o “ser” e o “dever ser”. A teoria pura do Direito de Kelsen é uma espécie de lógica ou uma “filosofia formal”. As noções relativas ao justo e a justiça se encontram fundamentadas na teoria pura do Direito. Para estudo específico leia-se o livro de Kelsen: **O que é justiça?** São Paulo, Martins Fontes, 1997.

rassemblent, plus ils se corrompent” (Oeuvres, Émile, I: 39).

Na liberdade primitiva e independente brota a **felicidade** genuína do homem e por natureza **todo homem quer ser feliz**, ou seja, na medida que nossas necessidades são satisfeitas, **somos felizes**. Esta situação do homem natural feliz, onde tudo lhe faz bem, sem necessidade do outro, Rousseau percebe que a vida livre das aglomerações abre um horizonte de maior liberdade ao homem:

“Non seulement nous voulons être heureux, nous voulons aussi le bonheur d’autrui, et quand ce bonheur ne coûte rien au notre, il l’augmente”. (Oeuvres, id.IV:200).

Assim para Rousseau não é necessária uma justificação racional para defender o agrupamento humano. Mas se o homem se basta a si mesmo e é **feliz** sem o outro porque manter a associação quando os fatores que o determinam deixam de existir?

Portanto a originalidade da noção do estado de natureza de Rousseau, torna difícil a explicação das razões da continuidade da vida social (Ulhoa, id:57).

Na verdade Rousseau é desses intelectuais que contestam valores e estruturas da sociedade monárquica (cf. Starobinski, 1991: 34), e põe em discussão a sociedade e a ordem social. A crítica social de Rousseau se fundamenta quando diz respeito à sociedade contrária à natureza, pois sendo negadora dela, não a suprimiu mas mantém com ela um conflito. “A cultura estabelecida nega a natureza, é essa a afirmação patética dos dois Discursos e do Emílio. As ‘falsas luzes’ da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros...” (Starobinski, id.:35).

Para Rousseau, a sociedade civilizada opondo-se sempre mais à natureza, obnubila as consciências, deixa a transparência original e aliena-se do homem. Vê-se que há um otimismo em relação à natureza humana e um pessimismo em relação à sociedade e “As regras políticas de

Rousseau são sempre ideais, no sentido de que não buscam origem nos fatos: não é do que se faz que se tira a norma, mas do que deve ser feito” (Ulhoa, id.:62).

Ao refletir sobre o homem em si, Rousseau quer demonstrar o sentido bom, natural e como tal o homem que se encontra **feliz**, transparente, não convencional, pois pela bondade natural, a desigualdade social estaria fora de contexto. Logo o mal é a vida social, ou seja, se o mal existe, não estará no homem (ao contrário do que dizia Santo Agostinho), mas na sociedade.

Rousseau evita alguma relação essencial entre a desigualdade moral ou política e a desigualdade natural. De fato, a primeira não tem origem na segunda. Portanto deve ser originária de uma espécie de convenção ou de consentimento entre os homens.

Como diz bem Ulhoa (id.:77), a tarefa de Rousseau “será então dupla: em primeiro lugar, cabe-lhe assinalar ‘no progresso das coisas’, o momento que ocorre tal convenção, em segundo lugar, explicar ‘por que encadeamento de prodígios’ é autorizada a desigualdade pelo consentimento dos homens”.

O “homem natural” em Rousseau não é ficção é símbolo por meio do qual Rousseau aborda a realidade que se esconde na densidade do homem da sociedade. Esse símbolo é dedução de uma reflexão que se esforça no sentido de que signos designem com clareza a “coisa-mesma-homem”.

Quando Starobinski dá o título à sua obra “J.-J.Rousseau: la transparence et l’obstacle”, expressa como ninguém **a síntese de todo escrito rousseuniano**, pois a **transparência** está no “homem natural”⁵, sem astúcia, sem rodeios e transparente. E o **obstáculo** é a sociedade que não deixa o homem transparecer, convencional, não se desvela, usa de artifícios, faz uma carapaça sobre si tornando as formas de vida carregada de manhas, vícios de um respeito suspeito. Vale então a grandeza do homem quando é livre, transparente e portanto deseja e sente-se feliz.

⁵ Às vezes Rousseau refere-se ao “homem selvagem”. Contudo Paul Arbousse-Bastide afirma: “Os selvagens, de acordo com Rousseau, só com grande inexatidão representam o estado de natureza(...). Rousseau, todavia, utilizar-se-á do exemplo dos selvagens neste seu discurso, mas somente a título de verificação de suas hipóteses; nunca a psicologia do homem primitivo serviu-lhe de ponto de apoio para uma indução científica” (In: Discurso, p.242, n.37).

Em (Ulhoa,72), encontramos a seguinte afirmação que reforça Starobinski: “os homens são bons por natureza, mas o espetáculo social nos revela que juntos, em sociedade, eles vivem num estado de guerra tipicamente hobbesiano. A desigualdade é um fato; e, apesar de Rousseau descartar os fatos, a desigualdade não é posta em discussão. Este é o primeiro paradoxo da obra: a questão proposta pela Academia de Dijon por legítima e inclusive aplaudida...”.

A questão da desigualdade, dada por Rousseau é oposta ao dado pela Academia de Dijon. Não é mais questão de saber se a desigualdade é permitida pela lei natural mas saber a **origem** da desigualdade entre os homens. “A fonte da desigualdade natural, conforme o próprio termo indica, é a natureza. Sendo isso obvio, não se investigará no segundo **Discurso** a origem da desigualdade natural, limitando-se a obra ao exame da origem da desigualdade moral ou política” (Ulhoa, 77).

De qualquer forma Rousseau afasta a possibilidade de alguma relação fundamental entre a desigualdade moral ou política e a desigualdade natural..

Transparece quer no estado de natureza há equilíbrio perfeito entre desejos e “esse estado que simboliza o **ideal rousseauiano de felicidade**, e Rousseau nos coloca na descrição dessa felicidade em presença de algo semelhante a ataraxia estóica” (Ulhoa, 82).

Para Rousseau, **ser feliz** é viver com as tendências e necessidades que a natureza marca no homem. Tal **felicidade** é adequada com a cosmovisão desenvolvida pela burguesia européia e auxilia na compreensão da preocupação de Rousseau em propor uma sociedade organizada mediante o contrato social, afim de que não haja dependência entre indivíduos e igualdade de todos na aceitação comum à lei.

Nesta concepção de felicidade, valoriza-se (independentemente da atitude iluminista) o **sentimento** sobre a razão e por conseguinte fundamentando-se o direito natural no sentimento.

Daí o sentimento de liberdade, igualdade, independência e justiça inscrito na estrutura pedagógica do Emílio. A concepção de felicidade em Rousseau consiste em não sofrer, ou seja, se traduz na ausência de necessidades naturais, por consequência uma felicidade de perfil negativo.

Fazendo aqui um apêndice paralelo à questão da felicidade em Rousseau, podemos dizer que o desejo é a energia que estimula a evolução humana. O que chamamos de **felicidade** é o estado criado pela satisfação de nossos desejos: ficamos felizes quando nossos desejos são realizados e infelizes quando não o são (cf. De la Mora, 1987:118-120).⁶ De la Mora, manifesta no seu escrito a realização pessoal que condiz com o aspecto positivo da felicidade que deve ser obtida com a tenacidade de cada um a fim de que mostre cabalmente que a igualdade não tem sentido na medida que não há pessoas esforçadas o suficiente para atingir a felicidade própria. Isto vai colidir com a visão rousseauiana.

Não é tão difícil ser feliz, se nossos desejos são poucos ou facilmente realizáveis. Quem nada deseja não tem como ser infeliz, já que não terá os desejos contrariados (cf. De la Mora, id.:118). Esse desejo de alcançar uma felicidade superior, que imaginamos que os outros possuam, não é, em si mesmo, necessariamente negativo. Pode ser até positivo: “Homo sapiens estaria ainda aguardando uma mutação genética que lhe permitisse sair da era paleolítica se os humanos fossem totalmente insensíveis à superioridade da felicidade, real ou imaginada dos outros” (cf. De la Mora, id.:118).

Enfim, o lema central desse autor é: “faz o que tens de fazer, e faze-o melhor do que qualquer outro (De la Mora, id.:121). Com isso mostrará como a desigualdade tem seus próprios caminhos diante da proposta igualitária entre os homens. Talvez a unidade dos diferentes se diferenciem pelos esforços, inteligência, vontade. Falta contudo, numa sociedade capitalista verificar qual é o papel do Estado como juiz afim de tornar a vida mais adequada e justa ao ser humano.

⁶ Gonzalo Fernandez de la Mora, espanhol é formado em Direito e Filosofia, além de outros livros, escreveu um livro com o título: “La Envidia Igualitária”, Planeta, Barcelona 1984. O prof. Eduardo Chaves, faz uma resenha sobre esse livro encima da edição inglesa do autor, resenha que também existe na revista Pro-Posições, nº4, Março, Faculdade de Educação, Unicamp, 1991. Esta obra é de grande importância para o estudo da justiça social, felicidade e a inveja.

Voltando ao tema sobre Rousseau, veremos que no **Primeiro Discurso** (Discurso sobre a Ciências e as Artes), Rousseau dá-se conta da decadência dos costumes, no **Segundo Discurso** (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade) narra a hipotética ou fictícia história da humanidade onde ele vê a **infelicidade** das sociedades humanas, em que “o homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros” (Contrato Social).

Apesar de seus escritos marcados pela decepção das sociedades, Rousseau escreve também obras de perfil construtivo até utópico visando a **felicidade como fim último da humanidade**.

O século XVIII era o século do romantismo, e iluminismo e o interesses pelo homem feliz era característica importante. De fato, “o mal encontra-se na história do homem e não na sua natureza. Podemos afirmar, sem temor que há um otimismo antropológico em Rousseau, pois se a **bondade** e a liberdade naturais do homem foram veladas pela história da sua civilização, estas podem surgir a qualquer momento se as circunstâncias o permitirem” (Whitaker, 1999:117).

Robert Derathé também nos propõe a felicidade em Rousseau a partir de uma perspectiva dialética no seu artigo “dialetique du bonheur chez J.-J. Rousseau” (1952), onde esta concepção de felicidade apresenta complexidades, afinal para Dérathe dois seres podem ser felizes: **Deus** e o **homem natural**.

Para Rousseau, a **felicidade** “seria apenas a que restaria ao indivíduo quando uma outra forma de felicidade, mais completa, se tornaria possível. Ou seja na falta de uma felicidade compartilhada, o indivíduo pode ainda contentar-se buscando dentro dele mesmo, no mais íntimo do seu ser, o puro e simples sentimento da existência” (Whitaker, id.118). Nas obras de Rousseau, aparece a felicidade ora compartilhada ora individual. A felicidade no plano coletivo vamos encontrar nas obras O Contrato Social, a Nova Heloisa e também no Discurso sobre Economia Política, no plano individual As Cartas Morais, Profissão de fé, Os Devaneios, material que será analisado especificamente na continuação desta análise sobre Rousseau e a concepção de felicidade pois será preciso explicar

em Rousseau outras formas de felicidade: a do homem natural, a felicidade do homem no estado civil e a felicidade do sábio.

3. A META DA FELICIDADE EM ROUSSEAU A PARTIR DO INDIVÍDUO DENTRO DA SOCIEDADE E DO ESTADO

Há na obra de Rousseau a vontade de conciliar numa síntese superior, idealismo e realismo, sensibilidade e razão, natureza e história, felicidade e virtude.

O ponto de partida de Rousseau foi uma crítica radical da civilização contemporânea e a situação do homem no mundo (cf. Grimsley, 1993:199). Ao contrário de considerar a cultura moderna como a ápice de um longo processo que havia levado a humanidade das trevas à luz, Rousseau via a humanidade como amostra da corrupção onde o desenvolvimento intelectual era acompanhado pela decadência moral.

O homem Rousseau, “...es plenamente consciente de las limitaciones y dificultades del ansia de perfección absoluta, a veces está tan plenamente cautivado por sua ideal que subestima las dificultades y piensa que ya se ha conseguido la perfección”. (Grimsley, 204). Por isso não bastava criticar os males existentes. O Emilio e o Contrato Social são provas eficientes na busca de esforços para encontrar soluções válidas para o homem e a sociedade em prol da felicidade.

Insistimos afirmando que Rousseau encarava a história como narrativa da decadência do homem e seu atual estado era consequência de sua degradação. A utilização da via metafísica e empírica não eram instrumentos aptos para entender o significado do ser humano. Ele mesmo não tinha um método filosófico no sentido específico do termo e “...no elaboró una argumentación compleja a partir de algunos presupuestos intelectuales claramente definidos. Su primera obra, lejos de ser um simple ejercicio filosófico, estaba inspirada por una súbita iluminación”. (id.:201).

A preocupação por um indivíduo melhor e uma sociedade mais justa é o objetivo de Rousseau, pois o indivíduo realizado terá superado as contradições que são o maior obstáculo à felicidade.

Assim, “será verdadeiramente feliz tan pronto como sea él mismo en su unidad esencial”. (id.:204). Desta maneira uma sociedade unificada como o indivíduo, combinará os princípios da liberdade e da ordem.

Somente se alcançará a unidade real por meio de um esforço da vontade levando em consideração que já a felicidade, segundo ele, também implica em livre e espontânea manifestação dos sentimentos inatos do homem.

De fato, a verdadeira felicidade se obterá quando a atividade da vontade dê espaço à experiência da inocência, a simplicidade, por enquanto os homens aceitam a justiça e a virtude como fundamento da existência social.

Rousseau não nega a necessidade de princípios morais, se bem que às vezes gosta de ir além das limitações da condição humana (cf. id.: 207). A sua filosofia é otimista, pois afirmando como dissemos que a corrupção do homem é originária da sociedade e não da natureza humana, desejava que a razão atuasse em harmonia com a sensibilidade e com as demais faculdades humanas, desenvolvendo naturalmente a personalidade.

Na tentativa de recuperar a pureza ou a simplicidade perdida, Rousseau ajuda a explicar sua influência de revitalização de uma época exausta das formas intelectualistas da ilustração. No desejo de chegar à unidade da absoluta plenitude, lhe faltava o animo de si mesmo em relação com seus críticos.

Para ele na explicação da essência do homem, o **eu** se identifica de certa forma de **presente eterno**, excluindo a passagem do tempo, logo em lugar do tempo, seria a duração visto que é um tipo de experiência totalizante, abandonando características efêmeras do tempo cotidiano (cf. Grimsley, : 193). Rousseau se inspirou desde o começo em seu coração e encontrou a verdade filosófica no mais íntimo do ser, um estado prévio à busca da **felicidade**, não obstante apresente um fio de pessimismo no Discurso sobre a Origem das Desigualdades entre os Homens.

De fato na medida que se conhece a natureza dos humanos e seu processo histórico, pode-se compreender o mal e a miséria entre os homens. No

Segundo Discurso, Rousseau examina a origem desse mal que está na raiz da desigualdade. Seria difícil conhecer o homem sem conhecer a sociedade que o produziu e esta sociedade no desenvolvimento cultural e intelectual, permitiu vícios, degeneração de costumes, ao mesmo tempo aumentou a responsabilidade sobre aquilo que criou em decorrência de sua liberdade.

Depois de comentar a personalidade humana e sua inserção na sociedade, voltemos ao tema da felicidade. Admitimos que é qualidade natural de todo o ser humano sua tendência à felicidade, mas os obstáculos podem estar na ignorância, nos meios necessários para atingi-la. De fato diz Rousseau :

“J’appris par ma propre experience que la source du vrai bonheur est en nous e qu’il ne depend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux”. (Rousseau, Devaneios, Deuxième Promenade).

Rousseau reafirma que a própria experiência da felicidade está em nós e portanto devemos buscá-la na própria vivência pessoal e não nas formas ou normas externas ou abstratas.

Há duas afirmações positivas de felicidade no **Emílio II** de Rousseau. A primeira nos diz:

“...quilconque fait ce qu’il veut est heureux, s’il se suffit a lui-meme, c’est le cas de l’homme vivant dan l’état de nature. Quiconque fait ce qu’il veut n’est pas heureux, si ses besoins passent ses forces: c’est le cas de l’enfant dans le mesme état. Les enfants non jouissent même dans l’état de nature que d’une liberté imparfaite, semblable à celle dont jouissant les hommes dans l’état civil. Chacun de nous, ne pouvant plus se passer des autres redevient à ce égard faible et miserable. Nous étions faits por être hommes; les lois et la société non ont replongés dans l’enfance”. (Oeuvres, Émile II:59).

Percebe-se que a felicidade é fruto de equilíbrio entre o poder e o desejo, ou ainda, entre necessidades e a tensão dialética com a sociedade.

A segunda afirmativa sobre a felicidade é colocada por Rousseau na seguinte forma: *“C’est donc dans la disproportion de nos désirs et de*

nos facultés que consiste notre misère. Un être sensible dont les facultés égalariaient les désirs serait un être absolument heureux". (*Oeuvres, Émile II, 56*). Logo a felicidade não consiste em diminuir nossos desejos, mas colocar nossos desejos proporcionalmente às nossas faculdades, daí o equilíbrio entre o poder e o desejo. A felicidade é ser livre, num equilíbrio entre suas forças e suas necessidades.

Rousseau também deixa claro e nós enfatizamos ainda mais que o homem não é totalmente independente das coisas e dos homens. Seremos felizes ligando-nos às leis naturais e não o seremos se nos aproximarmos da vontade e da opinião dos outros. Não devemos nos ater exclusivamente ao fato de que o homem natural e não o homem civilizado é o verdadeiro homem. Existem afirmações de Rousseau que "o homem civilizado pode criar condições para gozar de uma felicidade mais vantajosa do que aquela do homem natural". (Whitaker, 1996:36).⁷

Derathé, em sua análise sobre o Contrato Social de Rousseau, pontua também certa liberdade dos civilizados diante do homem natural através das leis.

"C'est donc par la soumission aux lois que les citoyens sont libres et indépendants les uns des autres, comme l'étaient les hommes vivant dans l'état de nature. Cependant après le pact l'homme ne retrouve pas seulement sous forme de liberté civile l'équivalente de son indépendance naturelle, il faut en outre mettre à l'actif de l'état civil la justice, la moralité et la vertu". (Derathé, 1995:244).

No estado de natureza, as vontades particulares não são motivo para entrar em conflito. O pacto social é uma convenção destinada a substituir "às relações particulares de homem à homem", a relação do cidadão à lei. Para que a lei seja salva dentro do estado civil, é preciso que cada associado destine a sua força de conduta à vontade geral (cf. Derathé, 1995:242). Aliás este é um desejo central de Rousseau, que os bens particulares estejam dispostos aos bem comum, utopia difícil de passar no meio capitalista.

Sabemos que para Rousseau o homem selvagem como não tinha plena consciência também não havia plena felicidade. Da mesma o homem civilizado determinando-se pelas leis não tinha a felicidade que desejava. Nossos males são provenientes das nossas paixões e estas tem sua origem social como colocava Rousseau, logo, como seria possível destruir as sociedades?

Se a sociedade trouxe o mal, só ela pode trazer o remédio: o uso da razão. Evidentemente não se trataria do uso da razão corrompida pelos filósofos, mas da boa utilidade dessa faculdade. Já que o homem vive em sociedade deve, pela mediação da razão, recuperar os bens que o selvagem gozava unicamente pelos instintos que eram a felicidade a paz e a liberdade (cf. Whitaker, id.:40).

Na sociedade onde os homens estão em estreito contato entre si, a desigualdade de ordem física, se não estiver submetida a certo controle, fará uma diferenciação desastrosa entre os fortes e os fracos. A maioria dos homens serão vítimas indefesas de uma minoria escassa porém poderosa (cf. Grimsley, :125-126). Realmente a crítica de Rousseau à sociedade, deve levar em conta os meios necessários de eliminar a desigualdade.

Rousseau diz no Contrato Social, I.6. que "cada um de nós entrega sua pessoa e todo o seu poder à suprema direção da vontade geral; como um corpo, recebemos a cada membro como parte indivisível da totalidade". Esta seria uma condição indispensável para a sobrevivência de uma comunidade política válida, embora sua expressão real é limitada onde se pretende definir o direito mas do que a realidade (cf. Grimsley, : id.126).

Proteger o Estado frente a usurpação do poder por indivíduos ou grupos determinados, era uma das preocupações da filosofia política de Rousseau, pois a tentativa de criar laços indissolúveis entre o indivíduo e a sociedade se deve em grande parte à desconfiança dos poderosos que todo momento tratam de manipular a sociedade em benefício próprio (cf. id.127).

A originalidade em Rousseau não está na análise dos mecanismos que gerenciam o governo, mas está nas atitudes políticas e sua relação com a

⁷ Esta fonte é um texto de dissertação de mestrado da autora defendido em 14/11/96 na USP.

sociedade em seu conjunto. Percebe a influencia da paixão e dos sentimentos sobre a lealdade política e com isso se explica até certo ponto a marca do pessimismo político, pois no Emilio IV diz: “o espírito universal das leis de todos os países favorece sempre o mais forte, frente ao mais fraco, ao que possui bens diante do que nada possui; este inconveniente é inevitável e sem exceção”. A pior nação diz Rousseau no Contrato Social III, é a existência delas, levando necessariamente os cidadãos a submeter-se, em lugar de confiar na sua própria força. É no coração dos homens que se encontra a origem das leis.

Vale lembrar aqui as diferenças e aproximações existentes entre Rousseau e Locke sobre o conceito de liberdade. Ambos “creem que la sociedad política surge por acto voluntario de sus participantes, y que el contrato establecido libremente por mutuo acuerdo es su único fundamento legitimo. La sociedad no es únicamente consecuencia de un estado anterior, ni puede ser creada por la fuerza; se origina en una decisión deliberada. Por esta razón, tanto Locke como Rousseau insisten en la idea tradicional de un contrato social establecido entre iguales y no entre gobernantes y súbditos. El concepto de sociedad política es inseparable del hecho de que los hombres son, en frase de Locke, “libres por naturaleza” (Grimsley: 148).

Vamos encontrar ainda que:

“Rousseau est d'accord avec Locke sur l'origine et la fin du pouvoir civil. Locke affirme à mainte reprise – c'est même là le leit-motiv de son Traité – que les hommes n'ont renoncé à leur liberté naturelle et formé des sociétés civiles qu'a seule fin d'assurer la preservation de leurs vies, de leurs libertés et de leurs biens”. (Derathe, id.:115).

A concepção da **democracia** de Rousseau é distinta do modelo de Locke: em Rousseau é a imposição compulsória da **vontade geral**, enquanto a de Locke é a proteção e a preservação da **liberdade individual**. Para Rousseau o indivíduo não tem direito algum de se desviar da vontade geral, o que reduz significativamente a liberdade pessoal.

No estado de natureza, Locke concorda que os homens não somente são livres e iguais, mas

também estão ligados a determinados direitos, vida, saúde, liberdade, com a obrigação moral de que ninguém deve prejudicar a quem quer que seja no exercício desses direitos. Em Locke a liberdade é essencialmente a “liberdade das coações externas” onde prescreve uma sociedade que trate a todos como iguais, respeitando a inviolabilidade de seus direitos privados.

Para Rousseau a função da sociedade política é mais criativa, visto que o homem só chega a ser verdadeiramente racional e moral através de sua participação na sociedade. O homem longe de ser racional e social no estado de natureza, é essencialmente um ser de instintos, sem sentido moral ou sentimento social, mas quando participa da sociedade adquire uma concepção moral e o conhecimento do que é justo e injusto (cf. Grimsley:149).

Para Starobinski, a interpretação de Engels une o Contrato ao segundo Discurso, passando pela idéia de revolução. Kant e mais próximo Cassirer consideraram o pensamento de Rousseau coerente. Nele encontram a mesma dialética e para chegar a reconciliação dos termos opostos, atribuem uma importância fundamental à **educação**. O momento final é o mesmo, reconciliando natureza e cultura numa sociedade que redescobre a natureza e supera as injustiças da civilização (cf. Starobinski, 1991:42). E recupera-se a totalidade social, investindo no imperativo da **virtude**.

Rousseau detesta que o poder político e a cultura tenham fins discordantes. Percebe com nitidez a tendência à unidade, de uma comunicação reconquistada, de um despertar de confiança. Assim nada do que os homens pensaram seria proscrito, tudo seria retomado na **felicidade** de uma vida reconciliada (cf. id.:44).

A segunda parte dos Discursos sobre a Desigualdade tem como objetivo central mostrar como se produziu a desigualdade entre os homens e portanto o alheamento da felicidade. O homem não passou repentinamente do estado de natureza à vida civil, é um largo processo. Provavelmente algum fenômeno físico distanciou o homem da natureza visto que Rousseau não crê fielmente que os homens abandonaram espontaneamente essa posição primitiva que lhes proporcionara **felicidade e paz**.

Rousseau enfatiza a idéia da capacidade humana de aperfeiçoamento e este pode ser causa de desgraça ou de **felicidade**, tendo em vista que o homem sobrepuja os animais como também pode estar abaixo deles.

Na medida que o homem se superou e aperfeiçoou, também precisou de uma linguagem que é um dos atributos essencial do humano na sua comunicação. Rousseau aceita a sugestão de Condillac, no sentido de que a linguagem pressupõe reflexão e imaginação. Independentemente de qual seja a verdade sobre a origem da linguagem, Rousseau admite que a íntima relação entre os homens conduziu à atitudes morais rudimentares. Alcançou-se desta forma uma etapa importante na história humana: diferenciação das famílias e uma certa forma de propriedade (cf. Grimsley, id.: 50-51). Desta maneira o homem alterou seu modo de pensar e seu lado emocional, ao tomar consciência dos outros e de si mesmo.

Rousseau quer o homem feliz em sua natureza. Diante de uma sociedade má quer expressar radicalmente o bem que ela ignora. Esse desejo não é irracional, ele quer dar à sua voz solitária o sentido do desafio negador; opondo-se coincide com os valores universais de natureza, verdade e virtude (cf. Starobinski, : 52).

Mesmo diante das incertezas da razão discursiva, Rousseau é racionalista pela via intuitiva, ou seja, optando pela via do imediato, a certeza imediata pertencerá à razão e ao sentimento alternadamente.

Rousseau é um pensador nos adverte do reino da alienação que torna os homens estranhos entre si. Torna-se defensor da transparência perdida na periferia de uma sociedade que obscureceu a natureza original do homem e bloqueou a comunicação das consciências porque vivia, talvez, a utopia da transparência total e a retomada imediata da comunicação entre os homens que aspiravam a seres justos (cf.: id.ib.53). Quer retomar a felicidade perdida no horizonte da natureza mesmo à custa de ganhar inimigos.

Rousseau no desejo de retomar a comunicação das formas mais humanas, valoriza a festa campestre, quer de certa forma, o retorno à inocência perdida. As festas das vindimas por exemplo, são

para Rousseau o momento da improvisação, porque são alegres e as atitudes são um dever entre seus pares, a satisfação da convivência, onde cada ator é também espectador, diz ele “Lembro-me de ter ficado impressionado em minha infância com um espetáculo bastante simples, e do qual no entanto a impressão ficou-me para sempre, apesar do tempo da diversidade dos objetos” (Lettre à d’Alembert, Paris, Granier-Flamarion 1967:248).

A festa de um povo oferece a si mesmo a representação de sua **felicidade**, pois a animação da festa coletiva realiza a transparência que Rousseau almejava. “O que o Contrato Social estipula no plano da **vontade** e do **ter**, a festa realiza no plano do olhar e do ser: cada um é ‘alienado’ no olhar dos outros, e cada um é restituído a si mesmo por um reconhecimento Universal” (Starobinski, : 107). Enfim, a alegria pública é uma expressão da vontade geral.

Nota-se que na obra o Contrato Social, Rousseau abre lugar para uma boa legislação, sem isso é impossível uma ação política legítima. O povo é pressionado pela sobrevivência e iluminado pela consciência deve abrir caminho para um novo pacto social. Desta maneira, “...a possibilidade do projeto rousseauiano está enraizado numa crença e numa esperança: nos momentos de crise aguda, em que o gênero humano corre o risco de perecer, o instinto de sobrevivência fala mais alto que os interesses particulares e a razão humana é estimulada a descobrir novas alternativas de vida social. Na crença que Rousseau tem no instinto de sobrevivência, ou seja, na natureza humana, repousa a esperança na possibilidade de mudança; e de sua crença na racionalidade humana advém sua convicção acerca da legitimidade dessa mudança possível” (Ulhoa, op.cit.147). Na situação de crise aguda, produz necessariamente a mudança, conduzindo a sociedade à uma nova fase.

Rousseau escreveu numa fase em que ruía uma nova ordem social e surgia outra. Ele situava-se então num espaço político novo, de um novo pacto social e procurava incidências de sucesso na nova ordem. Logo a figura do legislador torna-se presente em seus escritos marcando a natureza de um pensamento político que questiona a tradição (cf. Ulhoa, id.148).

Essa nova ordem social é instaurada pelos princípios que governavam o processo de tomada do poder político pela burguesia. A liberdade, a igualdade, o individualismo, seriam os princípios teóricos do Estado burguês (cf. Ulhoa, ib.149). Há um esforço pedagógico em tudo isso no Contrato Social:

“O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhes, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-lo da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo”.

Seria esta, também, a felicidade que Rousseau estaria procurando, onde a igualdade se manifesta com amplitude? Ele deseja que a igualdade se realize como força coletiva, e “...está pronto a aceitar um mundo onde existe apenas uma pseudo-igualdade social, com a condição de que seja possível, algumas vezes, fazer de modo que todos se sintam iguais. Tudo se passa como se a essência da igualdade consistisse no sentimento de ser igual” (Starobinski,:110).

Logo sua **concepção de felicidade**, está na expansão do **eu**, ligado às origens do homem em seu estado de natureza. Passa por ele uma forma **ideal e existencial de felicidade**, conforme o Emilio IV: “o povo se mostra tal como é...as pessoas da sociedade se disfarçam”.

Rousseau experimenta a **felicidade** no caráter mágico da ação festiva: alegria contagiante, a comunicação das consciências, as paixões fluem. E “o júbilo do coletivo será o ato de autonomia das consciências que inventam **gratuitamente a felicidade** de comunicar-se umas com as outras” (Starobinski,:114). E a infelicidade do seu estado social está precisamente na divagação dos meios, na procura intensa de novas satisfações.

Para alcançar a **felicidade**, re-descobre-se o equilíbrio do homem natural, supera-se o supérfluo, afasta-se o mal-estar da civilização, sem eliminar suas vantagens. E como consta na Nouvelle Heloise, parte V, carta II, “...ninguém inveja o de um outro; ninguém acredita poder aumentar sua fortuna senão pelo aumento do bem comum; os próprios senhores avaliaram sua felicidade unicamente por aquelas pessoas que os cercam”.

4. A FELICIDADE CONCEBIDA A PARTIR DA REALIDADE SOLIDÁRIA E DA RESPONSABILIDADE ENTRE OS HOMENS

A **felicidade humana** pode ser efêmera no plano pessoal ou coletivo. No plano pessoal exige a volta do sentimento primordial, que era espontânea. No plano coletivo exige distintas condições, além do conhecimento da natureza e dos entes morais; é a felicidade imaginada, altruísta. Quando isto não for alcançável, só valerá o plano pessoal, interior, existencial⁸.

Encontra-se detalhadamente nos “*Reveries*”, a condição **essencial da felicidade**: o sentimento de existência, onde ela só se alcançará por um esforço metodológico para afastar-se da sorte e das opiniões. A exaltação do sentimento de existência é uma situação singular em que colocar o homem no isolamento da natureza onde a sabedoria se apresenta como uma filosofia do momento presente (cf. Whitaker, 96:42). A felicidade é uma filosofia e uma arte cujos princípios será a base da doutrina da filosofia desenvolvida no escrito *Profissão de Fé*.

Para Rousseau não basta viver na graça da transparência:

⁽⁸⁾ Robert Derathé escreveu um artigo importante a respeito da felicidade: “*La dialectique du Bonheur chez Jean-Jacques Rousseau*”, Revue de Theologie e Philosophie, 1952.

“...é preciso ainda dizer sua própria transparência, dela convencer os outros. Uma atividade torna-se necessária, para aquele que tem sede de ser reconhecido: essa atividade é linguagem, palavra infatigável; é preciso explicitar nas ‘palavras da tribo’, o que a ingenuidade dos sinais manifestara de maneira pura, mas inutilmente. Já que a evidência espontânea do coração não é suficiente, a missão será de conferir-lhe uma acréscimo de evidência. Por mais que o coração já fosse transparente para os outros, desvelá-lo a todos os olhares, impor-lhes uma verdade que não souberam encontrar por si mesmos” (Starobinski, 1991:189).

Ora, a **felicidade humana** possui essa transparência que atravessa o homem desde seu estado de natureza até o estado mais elevado de consciência que experimenta a vida convive livremente com os outros:

“A paz, a união, a igualdade são inimigos das sutilezas políticas. Os homens corretos e simples são difíceis de enganar, devido à sua simplicidade. Não os impressionam de modo algum as astúcias e os pretextos rebuscados, nem chegam mesmo bastantes sutis para serem tolos. Quando se vêem entre os povos mais felizes do mundo, grupos de camponeses regulamentarem os negócios do Estado sob um carvalho e se conduzirem sempre sabiamente, pode se deixar de desprezar os rebuscamentos das outras nações, que com tanta arte e mistério se tornam ilustres e miseráveis” (Do Contrato Social, IV, I. Oeuvres: 563).

Paz, união, igualdade não tem os meandros da complexidade política, por isso Rousseau recorre ao homem transparente, que fala a verdade e vive com muita simplicidade no seu cotidiano existencial.

Em outras obras, Rousseau tem uma análise crítica, e é difícil deixar de reconhecer que ele não tenha tentado uma superação daquilo que contestava, pois ao mesmo tempo em que critica a sociedade, a racionalidade e a miséria humana, ele nos oferece modelos de sociedade autêntica, de racionalidade e de felicidade possível (cf. Whitaker, ib.:73).

No escrito *Profissão de Fé*, um sacerdote procura levar ao jovem a sua filosofia e arte de ser feliz. Nos escritos *Devaneios*, Rousseau persegue uma felicidade que é um modo de sentir. Para ele os conhecimentos acumulados pelo séculos das luzes era insuficiente para garantir a **felicidade humana** (cf. Whitaker, ib.:73). Ou seja, os conhecimentos e a civilidade nem sempre contribuíram para tornar mais eficaz a felicidade entre os homens.

Rousseau achava que os filósofos pretendiam mostrar o que é ser **feliz**, contudo, suas exposições abstratas confundiam o povo e para ele não se deve governar as pessoas com abstrações. Ele desejava falar mais ao coração, pois não seriam os argumentos abstratos que deveriam convencer, mas testemunhos que tocassem o interior da consciência.

Nas cartas morais e no *Emílio*, Rousseau definia a consciência como uma dupla “relação consigo mesmo e com os outros. Por um lado a relação de Rousseau com seus semelhantes deixou de ser uma verdadeira comunicação e um confronto estéril. Do outro lado, o sentimento de existência constitui uma **felicidade** plena e suficiente. Rousseau não espera mais nada dos outros, desde então a consciência deixa de viver a norma da dupla relação. O **eu** abandona os seus êxtases igualando-se à **totalidade imaginária do mundo** (cf. Starobinski, ib.:266-7).

Rousseau faz uma espécie de auto-análise e existencial, muito bem colocado por Starobinski: o **eu** se abandona a seus êxtases, nos quais se iguala à totalidade imaginária do mundo. Essa plenitude **feliz** não reconcilia o mundo dividido. O horizonte está fechado pelos obstáculos insuperáveis. Ligada ao sentimento de existência, a consciência prova o prazer de sua unicidade. A consciência de Rousseau se proporciona alternativamente dentre dois mundos em que a relação ativa não tem nenhum sentido: um porque está dividido, o outro porque é perfeito de imediato (Cf. id.:267). E essa presença imediata para si é presença para uma natureza universal.

Os pontos extremos da pobreza e da riqueza se confundem na coincidência dos opostos e deixam de ser discerníveis. Precisamente do **eu** e da natureza divinizada que Hegel contesta: Rousseau experimenta essa **felicidade** retirando-se do mundo, subtraindo-se à reflexão (cf. id.:269), e mais ainda,

“...sente a necessidade de justificar-se por isso: a **felicidade** que lhe é dada na solidão não pode ser proposta como um exemplo universal. Essa felicidade é proibida para os homens que vivem segundo a ordem, e Rousseau só tem direito a usufruí-la porque foi lançado numa situação de exceção...” (Starobinski, 269-70).

Esse distanciamento de Rousseau era uma atitude da perplexidade do homem perante as injustiças, o momento de reflexão diante dos seus críticos, a filosofia da existência que está no seu cotidiano e busca como consequência a alegria de **ser feliz** pessoalmente. Os seus escritos manifestam esta aproximação ao cotidiano com as festas populares, a fala popular, a utopia da volta à natureza e a admissão da arte de viver em sociedade.

Por outro lado, a principal questão neste século é tentar saber as chances de ser felizes em sociedade ou particularmente. O escrito *L'idée du Bonheur au XVIII siècle*, de R. Mauzi examinou essa perspectiva. Rousseau pensa na **felicidade** e a concebe segundo o seu século, a sua perspectiva universal e existencial (cf. Whitaker, : 108). E a mostra também num ângulo especial:

“*Une Maison isolée au penchant d'un vallon fut notre asile et c'est là que dans l'espace de quatre ou cinq ans j'ai joui d'un siècle de vie et d'un bonheur pur et plein que couvre de son charme tout ce que mon sort présent a d'affreux (Oeuvres, Les Revêries du Promeneur Solitaire, 10:543).*”

Em Rousseau a **felicidade** envolve a relação indivíduo e sociedade não havendo conflito entre **felicidade individual e social** quando ligados pela existência do contrato social onde o individual e o coletivo não são mais concebidos como separados. Envolve também a relação entre a **felicidade e o prazer**. Se o prazer é importante para a felicidade como já vimos em alguns filósofos, com Rousseau não significa isso, visto que os prazeres são transitórios, descontínuos, logo o prazer é um

sentimento agradável e a **felicidade é um estado** (cf. Whitaker, :110). Como diz Rousseau:

“*Où est l'homme heureux, s'il existe? le sait? Le bonheur n'est pas le plaisir; il ne consiste pas dans une modification passagère de l'ame, mais dans un sentiment permanent et tout intérieur dont nul ne peut juger que celui l'éprouve; nul ne peut donc décider avec certitude qu'un autre est ni par conséquent établir les signes certains du bonheur des individus*” (*Du Contrat Social. Oeuvres: 581*).

Assim a felicidade não é o prazer nem a mudança transitória do homem, antes, é o sentimento permanente, interior, que nega o tempo e os sentimentos. Ao lado disso há também a relação entre **felicidade** e **razão**. A razão encontra o assentimento da consciência e a arte de ser **feliz**.⁹

A **felicidade** também tem relação com a **virtude** como já refletimos anteriormente: a forma de felicidade que designa uma atitude social, mais que uma satisfação individualizada. Aqui a virtude liga-se a uma procura altruísta de felicidade, um desprendimento em benefício dos outros, sem ter qualquer sentido sobrenatural, mas antes é para o bem público (cf. Whitaker, 118).

Ao longo desta reflexão podemos deduzir que Rousseau tem uma atitude pessimista da perspectiva do homem em sociedade e uma atitude otimista quando na sua individualidade e interioridade identifica-se com a natureza. As suas obras entrelaçam a crítica, a liberdade, a racionalidade, a natureza, o idealismo, na tentativa de oferecer ao homem o caminho da felicidade, torná-lo menos sofrido, mais esperançoso, mais solidário com os outros mediante uma filosofia de vida que vai da essência interior e alcança a sociedade.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Rousseau.

ROUSSEAU, J.-J.: **Oeuvres Completes**, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1971.

⁽⁹⁾ R. Mauzi anota que Rousseau distingue duas funções da razão: a que descobre as **verdades essenciais** e a que articula proposições e discursos tentando justificar alguma coisa.

_____. **Do contrato social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre as ciências e as artes. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** S.Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores)

2. Obras de Comentadores e Outras.

BURGELIN, P. **La Philosophie de l'Existence de J.-J.Rousseau.** Paris, PUF, 1952.

DÉRATHÉ, Robert. **J.-J.Rousseau et la science politique de son temps,** Paris, Vrin, 1974.

DE LA MORA, Gonzalez Fernandez: **Egalitarian Envy: The Political Foundations of Social Justice,** New York, Paragon House Publishers, 1987.

GRIMSLEY, Ronal. **La Filosofia de Rousseau.** Madrid, Alianza Editorial, 1993.

MARIAS, Julian: **A Felicidade Humana,** S.Paulo, Duas Cidades, 1989.

MAUZI, R.: **L'idée du Bonheur au XVIIIe. Siècle.** Paris, Bibliotheque Armand Collin 1969.

STAROBINSKI, Jean: **J.-J. Rousseau: A Transparência e o Obstáculo,** S.Paulo, Companhia das Letras, 1991.

ULHOA, Joel Pimentel: **Rousseau e a Utopia da Soberania Popular,** Goiânia, Ed. UFG, 1996.

VERNES, P.M. **La ville, la fête, la démocratie.** Paris, Payot, 1978.

WHITAKER, T. Assumpção. **O Tema da felicidade em J.-J.Rousseau,** in: Cadernos de Ética e Filosofia Política, n.1. S.Paulo, 1999, pp- 115-122.

_____. **O Tema da Felicidade em J.-Jacques Rousseau.** Dissertação de Mestrado, USP, 14/11/1996.

TEORIA DOS VALORES: CONVERGÊNCIAS ENTRE SCHELER E ORTEGA

THÉORIE DES VALEURS: POINTS D'ACCORD ENTRE SCHELER ET ORTEGA

Arlindo F. GONÇALVES JR.¹
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

O presente artigo trata de apresentar as principais características da Filosofia dos Valores em Max Scheler e em Ortega y Gasset, a fim de destacar seus elementos comuns. Ambos abordam a axiologia em um plano vital e histórico, e concebem os valores de modo objetivo; bem como, se nota um paralelo quanto à crítica ao formalismo e ao psicologismo.

Palavras-chave: Max Scheler, Ortega y Gasset, axiologia, ética material, teoria dos valores.

ABSTRACT

This paper treats to present the main characteristics of the Philosophy of the Values in Max Scheler and Ortega y Gasset, in order to detach its common elements. Both approach the axiology in a vital and historical plan, and conceive the values in objective way; as well as we find a parallel related to the critical to the formalism and the psychologism.

Key-words: Max Scheler, Ortega y Gasset, axiology, material ethics, theory of the values.

INTRODUÇÃO

Das antinomias geradas pela discussão moral, a que se refere ao seu fundamento na consciência e sua conseqüente concepção de valores, é sem dúvida a mais presente na filosofia contemporânea. As heranças do empirismo e do racionalismo não foram suficientes para que, isoladamente, pudessem interpretar o sujeito moral

em uma dimensão totalizadora. Na tentativa de consubstanciar as tendências anteriores, os pensamentos de Max Scheler, bem como, de Ortega y Gasset - ainda que de forma menos pretensiosa - nos assinalam uma compreensão sobre ética e axiologia capaz de integrar vida, sentimento e razão.

A ética scheleriana está associada a uma continuidade do pensamento moral kantiano no que se refere ao fundamento do a priori, mas

⁽¹⁾ E-mail: arlindo@puc-campinas.edu.br

identificando o formal com o racional através de uma axiologia e um apriorismo emotivo. A apreensão dos valores se daria pela *lógica do coração*, na experiência mesma da vida emocional. Os valores são dados enquanto qualidades independentes e imutáveis, escalonados em uma hierarquia que vão desde os sensoriais aos valores religiosos. Na fundamentação de sua ética axiológica Max Scheler sustenta como lastro de sua teoria o indivíduo na sua dimensão vital e histórica.

Partindo de uma realidade radical, a *vida humana*, o projeto ético orteguiano assinala a autenticidade como *ethos* de realização ao atender à vocação pessoal e a fidelidade ao destino inalienável. O ideal de adesão ao programa vital é assim compreendido como critério estimativo que fundamenta as escolhas e consolida uma axiologia que se traduz como tentativa de superação entre o formalismo e o psicologismo.

Este artigo tem como escopo recuperar os principais conceitos relacionados à teoria dos valores em Scheler, na sua obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores*²; bem como, através das obras *Que são os valores?* e *Introdução à uma estimativa*, compreender a axiologia na perspectiva orteguiana, para podermos identificar o paralelismo dentre os autores.

MAX SCHELER A E TEORIA DOS VALORES

Scheler busca uma continuidade do pensamento moral kantiano no sentido de atestar o fundamento apriorístico, porém, tentando corrigir sua identificação com o formal e o racional através de uma ética material dos valores e um apriorismo emotivo. Ao refutar as teses das éticas materiais anteriores de bens e fins, Kant estaria associando, erroneamente, a noção de fim ao de valor. Segundo Scheler, os bens são “coisas” valiosas. Atenta para a distinção entre bens e valor, no sentido em que aqueles têm validade indutiva e empírica e estão sujeitos à ação da história e da natureza, logo, impossibilitados de constituírem-se em princípios universais. Bem como, não se podem conceber os fins de uma ação moral separadamente aos valores

a serem realizados. Caberá à ética axiológica scheleriana, portanto, apresentar a independência entre os valores em relação aos bens e aos fins.

Scheler define os termos *bens* e *fins* de um modo particular. Por *bens*, compreendem-se objetos que dispõem da presença de valor. Por *fins*, compreende-se todo conteúdo - do pensar, do perceber, do representar - que está dado a se realizar. Estes estão fundados nos objetivos que, por sua vez, não são representativos e pertencem a ordem do querer. Os objetivos caracterizam-se, então, como *tendência a algo*, e têm os valores enquanto fundamento. Neste sentido, os valores, que não podem ser extraídos dos fins e tampouco ter conteúdos representativos, se encontram incluídos nos objetivos. Assim, o conceito de *bom* ou *mal*, é anterior a toda experiência.

Os valores, enquanto qualidade independente - a priori - dos bens, se relacionam tanto aos objetos do mundo quanto às nossas reações frente a eles. Esta independência os designa como imutáveis e absolutos, como afirma Frondizi³: “não estão condicionados por nenhum fato, qualquer que seja sua natureza, histórica, social, biológica ou puramente individual”. Deste modo Scheler se mostra contrário às formas de subjetivismos axiológicos que relativizam os valores, bem como as doutrinas que os compreendem como imperativos. Para superar tais teses lança mão do conceito de intencionalidade do pensamento fenomenológico. O perceber sentimental - abertura à captação do valor - enquanto fato psíquico, tende a um objeto irreduzível à vivência. Assim, a supressão do perceber sentimental não equivale à extinção do ser do valor.

Recusando as formas de intelectualismo - em particular as de Platão e Kant - que se baseiam na estrita divisão do espírito em razão e sensibilidade, Scheler adverte para um terceiro modo - a *ordem do coração*, já descrita por Pascal - ao qual seria a via de acesso à captação dos valores. Estes se apresentam inacessíveis à razão por constituírem-se como objetos emocionais, logo sua apreensão só é possível por um meio que se ajuste a eles, ou seja, através de um *perceber sentimental*. Analisando o conceito de *vida emocional*, Scheler

⁽²⁾ Na edição argentina aqui trabalhada a obra recebe o seguinte título: *Ética - nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.

⁽³⁾ FRONDIZI, R. **Que son los valores?** México: F.C.E., 1958, p. 98.

distingue entre *estado sentimental sensível* e *sentimento intencional*. O primeiro, relacionado à vivência mesma do estado, é desprovido de intencionalidade e refere-se de modo não imediato ao seu objeto. Já o segundo, por sua vez, tem referência imediata - onde se revelam os valores -, ou seja, refere-se à captação do estado.

Os valores apresentam-se ordenados hierarquicamente, segundo Scheler. Tal hierarquia é a priori e escalonada por meio do ato de *preferência* - base dos juízos axiológicos. Distintamente do ato de *eleger*, que se dá entre ações, exige conteúdos de fins e supõe o conhecimento da superioridade do valor, o preferir se refere a bens e valores, sendo estes de modo apriorístico. Assim, é no ato de *preferir* - intuitivamente ou consciente, acompanhado de reflexão - que se dá a superioridade de um valor. Apesar deste ato determinar a superioridade de um valor sobre o outro, Scheler desenvolve ainda cinco critérios para determinar a hierarquia axiológica: durabilidade, divisibilidade, fundação, profundidade da satisfação e relatividade. A *durabilidade* do valor, contrário ao fugaz e passageiro, não se refere aos bens, mas naquilo que manifesta o eterno. O critério da *divisibilidade* aponta para o fato de que quanto maiores os valores menos fracionados se apresentam. A *fundação* designa que se um valor se apóia em outro é menor que ele, assim os valores são mais altos por fundarem previamente outros. A *profundidade da satisfação* estabelece que quanto mais alto o valor, mais profunda a satisfação, sendo que por satisfação entende-se como uma vivência de cumprimento de um valor; e por profundidade a independência do perceber sentimental entre os valores. Sobre o critério de relatividade se faz necessário notar que os valores não são relativos, mas sim o conhecimento que temos deles; mais alto é um valor quanto menos relativo o seja.

Dos cinco critérios mencionados juntamente com dado da *preferência* teremos uma sucessão hierárquica dos valores que se estabelecem da seguinte maneira, em ordem crescente: valores sensoriais (alegria-tristeza, prazer-dor); valores da civilização (útil-danoso); valores (nobre-vulgar);

valores culturais ou espirituais - estéticos (belo-feio), ético-jurídicos (justo-injusto), especulativos (verdadeiro-falso); valores religiosos (sagrado-profano).

Um ato específico de vivência é o ressentimento. Toma a significação da expressão francesa - *ressentiment* - que indica dois elementos em sua etimologia: a repetição de uma vivência que suprassume as emoções que a envolvem e o dado da qualidade desta emoção ser de ordem hostil. Ao iniciar sua análise do termo, resgata textos da *Genealogia da Moral* onde Nietzsche apresenta o ressentimento como fonte dos juízos morais de valor na civilização ocidental determinado pela moral cristã. Neste primeiro momento atenta à estrutura da vivência do ressentimento, que se baseia em alguns movimentos internos e afecções como: a vingança, o ódio, maldade, inveja, cobiça e a malícia. O sentimento e impulso à vingança - base primeira para o ressentimento - traz duas especificidades: uma retração de duração determinada e a consciência de um sentimento de impotência. Neste sentido, o ato de vingança não se realiza imediatamente como impulso a uma reação contrária, mas se dá como reflexão.

Ao fundamentar sua axiologia em bases formais Scheler parte de uma interpretação kantiana. Kant considera que toda ética material seja eudaimonista em contrapartida à ética formal que, uma vez racional, afastaria a inconsistência e os erros da vida emocional como determinante. Para Scheler⁴ tal compreensão tem suas raízes nas noções insuficientes que Kant teria sobre a vida emocional, os valores e a relação entre ambos. Mesmo com a ausência de estudos específicos acerca do tema pode-se extrair a identificação entre o fato de algo possuir valor e o correlativo estado de prazer do sujeito ao atribuir tal valor, o que Kant considera como uma lei natural, ou seja, o homem tende ao prazer espontaneamente. Resultado desta lei é a impossibilidade de separar a tendência do próprio prazer do prazer alheio, o que Scheler, por sua vez, abordará no sentido de classificar como prazer ou desprazer *sensíveis*, cuja essência: “é o não poder ser ressentido, pressentido e consentido [...] mas que unicamente

⁽⁴⁾ SCHELER, M. **Ética**: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1956. p.7.

pode ser dado à percepção afetiva como sentimento atual e próprio⁵. Deste modo não há sensação dos sentimentos sensíveis alheios, mas somente uma “ressonância do sentimento respectivo (ou seja) não uma *simpatia sensível*, mas, em resumo, um contágio pelos sentimentos sensíveis⁶. O que em primeira instância Scheler irá defender - partindo da precária formulação kantiana de que não é possível o a priori em uma ética baseada em vivências emocionais - é o caráter objetivo do valor, o qual não só pode ser o fundamento de uma relação, mas somar-se à relação mesma, e o fundamento estaria na categoria valorativa de um *perceber sentimental de algo*. Para refutar a idéia de que o ser valioso de algo representa uma *relação* dos objetos com as vivências de prazer ou desprazer apresenta as seguintes teses:

Em primeiro lugar os valores, diz Scheler: “podem constituir o fundamento de uma relação, mas não são relações (logo) as vivências de valor, ou seja, o ato de viver um valor, não são tão pouco vivências de relações⁷. Neste sentido a plenitude do valor das coisas não está na relação vivificada, pois nossos estados sentimentais tendem a ocultar as qualidades valiosas das coisas. Um dos paradigmas desta incapacidade de vivificar o valor das está na imagem do *egoísta*, pois reduz-se ao “valor que a relação vivida dos valores das coisas ou dos valores próprios têm para ele⁸”.

Em segundo lugar - contrário á idéia de que os valores são capacidades existentes nas coisas para produzir prazer e atrair a ação humana - Scheler argumenta que: “o homem tende *sobretudo* aos bens, mas não ao prazer que há nos bens⁹”.

Há uma intrínseca relação, portanto, entre o valor, a percepção sentimental do valor e o estado sentimental. Sendo que os valores nos objetos são anteriores à experiência dos estados sentimentais - já efetuados - que produzem tais objetos. Há de se notar que Scheler não considera o valor e nem tão pouco os bens operantes por si mesmos, mas,

“os valores como valores e os bens como bens [...] são operantes na *vivência* ou como motivos [...] *atraem e repugnam*”¹⁰. A *vivência* (de prazer ou desprazer) opera segundo uma *ordenação* constante, permanente e interindividual - que é a própria essência do valor - provocando estados sentimentais ao mesmo tempo atuais e recorrentes.

Scheler aponta para o que chama de *prejuízo*, o fato da cisão entre as noções de razão e sensibilidade marcar as fronteiras do modo de pensar desde a antiguidade. As conseqüências partem do modo de compreender toda a vida emocional unicamente no âmbito da sensibilidade, e, portanto, relegada ao plano do relativo. Incluso a ética foi demarcada a partir desta divisão tornando-se, por um lado absoluta, racional e apriorística; e por outro, empírica e emocional. Alguns dos poucos autores que se colocaram contra este *prejuízo* foram Santo Agostinho e Blas Pascal. É neste último autor que encontramos a expressão *ordre du coeur* ou *logique du coeur*, entendendo que o coração teria uma determinada espécie de razão na qual exprime “uma legalidade eterna e absoluta do sentir, amar e odiar; tão absoluta como a da lógica pura, mas irreduzível às leis do intelecto¹¹”. Refere-se a um tipo de experiência que deflagra uma ordem eterna entre os seus objetos (inacessíveis à razão) que correspondem aos valores e sua ordem hierárquica, como aponta e defende Scheler:

A ordem e as leis desta experiência encontram-se determinadas com tanta evidência e precisão como as da lógica matemática; ou seja, que há conexões e oposições evidentes entre os valores e posturas valorativas, e os atos de preferência estruturados sobre aqueles, em virtude dos quais é possível e necessária uma verdadeira fundamentação das decisões morais e suas leis¹².

Scheler porém faz uma distinção entre o sentir (ou perceber sentimental) dos outros estados sentimentais. Enquanto aquele é intencional e

⁽⁵⁾ Ibid., p. 8-9.

⁽⁶⁾ Ibid., p. 9.

⁽⁷⁾ SCHELER, Op. Cit., p. 11

⁽⁸⁾ Ibid., p. 12.

⁽⁹⁾ Ibid., p. 13.

⁽¹⁰⁾ Ibid., p. 16.

⁽¹¹⁾ SCHELER, Op. Cit., p. 25.

⁽¹²⁾ Ibid., p. 26.

pertencem às funções de apreensão de conteúdos e de fenômenos, estes pertencem somente aos conteúdos e fenômenos. Sendo que há um perceber sentimental intencional primário, ou seja, surge na simultaneidade com o sentimento (aquele ao que se dirige o perceber sentimental). A percepção sentimental está associada a um movimento do sentir no qual algo chega a sua aparição, não está, segundo Scheler:

unida exteriormente a um objeto de maneira imediata ou por intermédio de uma representação (que se enlaça com o sentimento fortuito e mecanicamente ou através de uma pura relação do pensamento), mas que o sentimento se dirige, primariamente, a uma classe própria de objetos, a saber: os valores¹³.

Ao abordar os princípios de relatividade e subjetividade dos valores Scheler recusa por um lado, a tese de um ontologismo absoluto, em que há objetos inapreensíveis por qualquer consciência; mas também recusa a doutrina da subjetividade, quando compreendida sobre o lastro da concepção de um *eu transcendental* ou uma *consciência geral*, ou quando à luz de uma perspectiva em que os valores são frutos de uma organização humana. Quanto mais nos distanciamos da esfera espiritual mais os valores serão dados como signos das coisas, bem como é o risco que se tem ao ocultar-se no convencionalismo da sociedade. O subjetivismo está, em certo modo, atrelado ao homem histórico e suas necessidades e não a uma categoria a priori do sujeito em si, como mostra:

O elemento *subjetivo*, contínuo empobrecedor da percepção dos bens e valores efetivos - o humano, 'demasiado humano', em nossa conduta -, reside precisamente em que não são dados desse modo, 'em primeiro lugar' *diferenças de valor* como os valores, e inclusive simples diferenças de símbolo para as diferenças de valores nos são dadas também *como* valores mesmos [...] mas esta estrutura vivencial dos valores, na verdade, não representa uma lei natural do espírito humano, mas o pecado acumulado, do homem histórico¹⁴.

Sobre a relatividade dos valores com respeito ao homem, Scheler se mostra, por conseguinte contrário à chamada *ética humana*. Assim como Kant, considera que a *humanidade* seja apenas um objeto dentre outros, e não um sujeito necessário que teria unicamente para si a capacidade de apreensão de valores. Assim como também não crê poder definir a humanidade como "*princípio* das estimativas morais, no sentido de que o bom e o mal é o que fomenta ou impede a *tendência de evolução* radicada naquela como gênero"¹⁵.

Para compreendermos a *ontologia* de sua filosofia moral e axiológica se faz necessário aportar nos argumentos preliminares de sua famosa obra *Formalismo na ética e a ética material dos valores*. No prólogo da primeira edição alemã (Berlim, setembro de 1916), Scheler, aponta que sua intenção não é passar análise as formas concretas da vida, mas ao contrário versar unicamente sobre as idéias a priori das essências, ou seja, uma fundamentação estritamente científica e positiva da ética filosófica, partindo de elementos primários como objetos. A crítica à doutrina ética kantiana irá ser o objetivo secundário de sua obra, à qual será submetida nos pontos de insuficiência na intenção de extrair-lhe conteúdos objetivos verdadeiros. A ética de Kant figura, para Scheler, como a mais bem acabada dentre os modernos, não na forma de concepção do mundo ou consciência religiosa, mas sim, na forma do conhecimento mais estrito e científico que cabe à ética filosófica, porém crê na determinação étnica e histórica que orientou sua formulação na razão pura de validade universal, portanto, merece ser repensada nas suas bases essenciais.

Na segunda edição (1921), o autor apresenta no prólogo alguns esclarecimentos sobre três pontos centrais: do efeito científico exercido pela obra; do lugar ocupado no contexto dos seus trabalhos; e da relação da obra com seu tempo.

Em primeiro lugar encontram-se a repercussão entre autores que se dedicaram à análise e crítica do livro como: E. Cohn, Messer, N. Hartmann, Kerler, O. Kulpe; autores que Scheler

⁽¹³⁾ Ibid., p. 29.

⁽¹⁴⁾ SCHELER, Op. Cit., p. 41.

⁽¹⁵⁾ Ibid., p. 43.

considerou como contribuintes para a popularização de sua obra: E. Spranger, A. Messer, H. Driesch, D. von Hildebrand, E. Stein, Lossky e L. Volkelt; e ainda aqueles que - sob declarada influência ou não - apresentaram obras na linha por ele abordada: A. Meinong e Moore. Bem como acredita que a hierarquia objetiva material dos valores foi reconhecida como evi-dente por vários investigadores naquele período.

Em segundo lugar, a obra ocupa o ponto central entre seus trabalhos não só por abordar aspectos essenciais de partida em seu pensamento filosófico, mas sobretudo pela fundamentação da ética. Acentua que a sustentação de sua teoria está em um rigoroso objetivismo axiológico e um absolutismo ético, o que o leva a auto denominar seu ponto de vista como *intuitivismo emocional e apriorismo material*. Reconhece que sua postura vem ao encontro da necessidade de superação das teorias tradicionais do relativismo e subjetivismo éticos, assim como dos deontologismos estéreis e desvinculados com o concreto.

O personalismo ético, centrado na pessoa individual, é o que indica ser para Scheler efetivamente uma das bases de seu pensamento. Com a teoria da *corresponsabilidade* primitiva, relativa ao princípio de solidariedade afasta a possível interpretação de *individualismo* que poderia ser gerado a partir das noções de *bem individual e objetivamente válido* e da *decisão moral individual de cada pessoa*. Segundo esta teoria cada pessoa buscaria a salvação moral do *todo* que constitui o *reino das pessoas*. Tal princípio tem um fundamento metafísico (o que será rechaçado posteriormente) ao evocar uma constituição espiritual do universo (mesmo que recriado na esfera pessoal), como aponta:

O princípio mais importante e essencial que esta obra pretendeu fundamentar e transmitir com a maior integridade é que o sentido e o valor finais de todo este universo se mede, em última instância, exclusivamente pelo puro ser (não pela rendição) e pela bondade mais perfeita que seja possível, dentro da rica plenitude, na mais pura beleza e na harmonia mais íntima das pessoas, nas que se concentram e

potencializam as vezes todas as energias do cosmos¹⁶.

Na terceira edição (1926) Scheler inicia o prólogo voltando ao tema da metafísica - tema este que declara ter desenvolvido no intervalo das duas edições de *Formalismo na Ética*. Sustenta que sua noção de metafísica é variação e ampliação de sua filosofia da *natureza* e de sua *antropologia*, descartando, com isso, a correlação com o espiritual.

Em relação aos trabalhos realizados por Scheler desde o período de 1921 até a edição de 1926, complementários a esta obra teremos: “O saber e a cultura” e “As formas do saber e a sociedade”. Das repercussões que sua obra exerceu desde aquele período, diz o autor estarem resumidas em quatro domínios distintos: Axiologia, Ética, Sociologia e Psicologia e Pedagogia. Aponta como autores que se fundamentaram na ética material dos valores para suas investigações: Hartmann, Th. Litt, Ortega y Gasset, Yasuma Takada, A. Grünbaum, Paul Schilder, H.C. Rümke, Kurt Schneider e G. Kerschesteiner.

A problemática da fundamentação na obra de Scheler tem seu lastro e determinação na contingência histórica e assinala a superação entre as antinomias geradas seja pela posição essencialista pura ou pela realista. Faz-se notar a partir de contribuições críticas no decorrer da história da filosofia, a fragilidade dos modelos que operam nas *extremidades*. A tendência atual mostra a necessidade da compreensão ética estar fundamentada pelas estruturas formais e ao mesmo tempo estar em ressonância com a particularidade da contingência, onde está o homem concreto. Deste modo, devemos revalorizar a tradição scheleriana pelo seu ímpeto de integrar as potencialidades do humano se junto à sua circunstância.

A TEORIA DOS VALORES SEGUNDO ORTEGA Y GASSET

Considerado pelo próprio Max Scheler¹⁷ como uma contribuição de “ampla adesão” às suas teorias sociológicas e axiológicas, o artigo intitulado *¿Qué son los valores?* de Ortega y Gasset – inicialmente publicado na *Revista de Occidente*, ano I,

⁽¹⁶⁾ SCHELER, Op. Cit., p. 15.

⁽¹⁷⁾ Cf. Prólogo à terceira edição alemã. In: SCHELER, Op. Cit., p. 26.

número 4, 1923 – é um dos textos mais significativos em sua obra quanto a sua postura em relação aos valores, o que merece uma retomada mais detalhada.

O estudo aprofundado sobre a noção dos *valores*, bem como o seu emprego difundido em diversas áreas do conhecimento, ganhou notoriedade no início do século XX, sobretudo como necessidade frente a uma realidade histórica de manifestas transformações. A problemática, mesmo que pareça inerente a filosofia desde seus primórdios, sofre uma negligência quanto a não se tomar como uma classe particular. Mostras anteriores de sua compreensão, tendiam a reduzi-los ao âmbito econômico, como fora primeiramente esboçado por Adam Smith, Hutchenson e Saftesbury, e em uma perspectiva científica por Herbart, Beneke e Lotze¹⁸. De modo mais formal, o uso do termo valor ocorre nas obras de problemática ética de Kant, porém ainda sem um tratamento específico sobre sua definição. Tal insuficiência na elaboração conceitual também ocorre em Nietzsche, que mesmo tendo articulado a expressão em vários predicados (estético, vital, político, cultural), todavia não toma o valor como categoria independente de estudo para verificar seus fundamentos.

Mesmo que aparentemente o conceito de valor não tenha ocupado o primeiro plano em discussões anteriores não significa que sua presença não tenha ocorrido. Por vezes submetida a outros fenômenos, ou oculta em determinados problemas, o fato é que se mostra fundida e aludida em várias idéias. A principal, que encobre sua existência, é a própria idéia do Bem. Durante séculos, diz Ortega y Gasset:

a idéia do bom foi a que aproximou mais o pensamento à idéia do valioso. Mas [...], o Bem não é senão, o substrato do valor, ou uma classe de valores, uma espécie do gênero valor. Ocorre que quando não se possui a verdadeira idéia genérica a espécie se converte em um falso gênero, do qual conhecemos só a nota específica¹⁹.

Do mesmo modo, é presente a consciência do valor através da percepção da qualidade entitativa dos objetos. O que marca uma condição valorativa

no ato próprio do conhecimento, ao se apresentar exatamente no substrato da relação cognoscível. Ao perceber os objetos o fazemos estabelecendo uma trama de relações que conduz a interpelá-lo dentro de uma estrutura organizada. Esta interpelação é levada pela preferência, estimativa, ou pelos seus contrários, o que se pode dizer que valoramos. Nesse ato valorativo reconhecemos os objetos integrados em uma hierarquia, em uma ordenação unitária, basta saber – e esse é o desafio da própria axiologia – em que esta se fundamenta. Se há, portanto, um mundo ordenado hierarquicamente, podemos falar em um mundo dos valores mesmo que interligado ao mundo do ser. Notamos esta relação não só nas palavras cujo significado nos remete de imediato a uma estipulação de valor, mas também às que exprimem uma realidade.

Para uma aproximação à questão primordial – o que são os valores? – Ortega y Gasset alude a duas possibilidades de compreensão através de sua via negativa: os valores não são as coisas agradáveis; os valores não são as coisas desejadas ou desejáveis.

Deve-se a Alois Meinong, em 1894, com sua obra *Investigações psicológicas para uma teoria do valor*, a primeira tentativa de elaborar, de forma contundente, uma teoria que definisse o valor bem como seu modo de captação. Esta primeira argumentação indica uma imediata e superficial compreensão do ato valorativo, simplesmente tomando-o subjetivamente, como consequência do agrado que nos oferece. Este é um argumento a que tenderíamos sem esforço – o de que as coisas não são por elas mesmas valiosas e, portanto, atribuições do sujeito. Para Ortega y Gasset esse argumento é característico do homem moderno em particular do contemporâneo, “se trata de uma predisposição inata”, diz ele, que diferem dos antigos que pensavam os objetos como distintos dos sujeitos e a possibilidade do contrário – das idéias serem consequências subjetivas e culturais – só adveio como suspeita, como constructo. Já no homem moderno, segundo Ortega y Gasset, “[...] esta suspeita é normal e espontânea; não necessita de razões especiais para chegar a ela: a encontra

⁽¹⁸⁾ ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. vol. VI, p. 315. Cf. nota.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 317.

originariamente formando o estrato mais fundo de seu espírito. Somos, em efeito, subjetivistas natos”²⁰. Esta tendência de equacionar o aspecto objetivo como projeção subjetiva é característica do homem mediano – representado sobretudo nas correntes positivistas.

O equívoco positivista quanto ao subjetivismo dos valores está na negligência dos próprios fenômenos que, contraditoriamente, eleva como fonte segura e positiva de conhecimento enquanto fatos. O fenômeno, dentro desta perspectiva é desconsiderado enquanto valioso, tal é a crítica feita por Ortega y Gasset ao assinalar que: “é o fato, o positivo, que no momento de valorar algo como bom não vemos a bondade projetada sobre o objeto por nosso sentimento de agrado, mas ao contrário, como vindo, como se impondo a nós desde o objeto”²¹.

Em uma outra direção à resposta sobre a natureza dos valores está Ehrenfels, porém ainda em uma perspectiva subjetivista. Se para Meinong o valor reside no resultado da relação de agrado com o objeto, para Ehrenfels as coisas são valiosas pelo fato de as desejarmos, ou seja, é nosso desejo a fonte de sua realidade como valor. Ambas posições tendem a priorizar os aspectos psicológicos do ato valorativo, como emanções do sentimento e apetência. Ficam os valores sujeitos a intensidade dos estados psíquicos, que se definem como uma função a partir do desejo ou repulsa.

É no conceito de “desejável” que se pode encontrar a inconsistência dessa posição. Na perspectiva de Ehrenfels a expressão define uma inclinação ao objeto que traz a possibilidade de ser desejável, atribuída pelo sujeito. Cabe pensar que se identificarmos o valor como algo desejável, ainda assim não teremos nos aproximado de sua real condição, pois todas as coisas nos possibilitam inclinações. Deste modo não há diferenciação entre ser e valor, na medida em que tudo pode ser “desejável”.

Outro ponto a ser discutido sobre o significado do que é ser “desejável” é a inconstância de sua atribuição. Neste sentido o desejável não advém do objeto e os valores seriam metas do nosso

desejo. Por outro lado, é o merecer e ser digno de ser desejado que deve se considerar, pois denota uma qualidade intrínseca ao objeto independente das inclinações dos sujeitos sobre elas, como sugere Ortega y Gasset:

nesta significação do “desejável” como o que merece ser desejado entrevemos, ao modo que por um resquício, toda uma nova fisionomia do problema dos valores em que estes apresentam um caráter objetivo. [...] Não é, pois, nosso desejo nem nosso agrado nem nosso amor, não é ato algum do sujeito quem dá o valor à coisa [...] Portanto, têm os valores sua validade antes e independentemente de que funcionem como metas de nosso interesse e nosso sentimento”²².

Portanto, a diferença crucial do ato valorativo não significar o fato de atribuir valor, mas antes de reconhecê-lo em sua objetividade/dignidade que pode ser positiva ou negativa.

Até aqui ficou explícita a defesa pela tese de que os valores são algo objetivo e não subjetivo. Para isso Ortega y Gasset demonstrou, sobretudo, através da crítica ao postulado psicologista. Por conseguinte, necessita agora explorar sua noção sobre o valor a partir de uma base objetivista, e que o faz, primeiramente, assinalando que eles são qualidades irreais residentes nas coisas – como defendido por Max Scheler.

Faz-se necessário a distinção entre os valores e das coisas que valem, para compreendermos a diferença entre o modo como percebemos as coisas, em relação a como percebemos os valores. As coisas são depositárias de valores, não se identificam a eles. Uma música, por exemplo, como realidade valiosa, pode possuir/agregar o valor da beleza que se dá como qualidade, ou seja, a beleza não é a música.

Por outro lado, também se distinguem os ingredientes físicos do objeto, do próprio valor. No exemplo da música, o que ouvimos são os componentes reais, mas sua beleza está na captação sensível – sua beleza é inapreensível. Neste sentido, o valor é irreal que não pertence ao plano físico do

⁽²⁰⁾ ORTEGA Y GASSET, Op. Cit., p. 321.

⁽²¹⁾ Ibid., p. 322.

⁽²²⁾ ORTEGA Y GASSET, Op. Cit., p. 326-327.

objeto: a *dignidade* do valor escapa à sensação. Poderíamos pensar que o universo dos valores, se restringiria a um campo alegórico ou espiritual, o que Ortega y Gasset contra argumenta dizendo:

Serão os valores umas naturezas místicas e misteriosas que, como as idéias platônicas, escapam a nossa visão sublunar e habitam em um lugar sobrecelestes? Nada disso. Os valores não são coisas, não são realidades, mas o mundo dos objetos – ainda excluindo toda mística pseudo-realidade – não se compõe só de coisas²³.

Os valores não são coisas, essa é a proposição a que chegamos. Para analisar sua natureza, porém, ainda há que recorrer à classificação das qualidades das coisas. Estas possuem duas qualidades principais: as próprias e as relativas. Quando mencionamos qualidades próprias estamos nos referindo àquelas que dizem respeito a si mesmas, sem relação ou comparação com outras. A qualidade relativa das coisas, por sua vez, só pode ser percebida de forma intelectual, posto não se relacionar ao dado aparente e próprio das coisas mas a denominadores que indicam seu gênero, classe ou espécie. Ortega y Gasset nos fala no seguinte exemplo para elucidar a diferença entre as qualidades das coisas:

quando vemos duas laranjas iguais, vemos duas laranjas, mas não sua igualdade. A igualdade supõe uma comparação, e a comparação não é faina dos olhos, mas do intelecto. Não obstante, depois da comparação a igualdade se faz patente com uma evidência semelhante à visual.²⁴

Nota-se que a “evidência” mencionada na citação anterior é um atributo que se mescla com o próprio dado perceptível, e praticamente não podemos mais dissociá-lo do próprio objeto que o acolhe. Essa é uma representação bastante clara para que, a partir dessa classificação das qualidades das coisas, poderemos compreender o que são os valores. Ademais, apontar uma crítica ao positivismo que tende a equacionar a verdade

sobre a realidade no encerramento à percepção imediata, o que desqualificaria o estatuto das qualidades relativas como atributos que definem os objetos.

A definição dos valores, à luz daquela classificação feita aos objetos, também passa a incluir-se como uma qualidade subjacente, captados intuitivamente em forma de estimação. Como atesta Ortega y Gasset neste trecho elucidativo:

Os valores são uma linhagem peculiar de objetos irrealis que residem nos objetos reais ou coisas, como qualidades *sui generis*. Não se vêem com os olhos, como as cores, nem sequer se entendem, como os números e os conceitos. A beleza de ma estátua, a justiça de um ato, a graça de um perfil feminino não são coisas que queira entender ou não entender. Somente cabe ‘senti-las’, ou melhor, estima-las ou desestima-las.²⁵

Ao ato de estimar, como utilizado aqui, cabe um esclarecimento. Ortega y Gasset²⁶ enfoca o conceito como uma “função psíquica real” e neste sentido, vislumbra-se enquanto uma faculdade subjetiva. Os valores só existirão para “sujeitos dotados da faculdade estimativa, do mesmo modo que a igualdade e a diferença só existem para seres capazes de comparar”²⁷. O significado da palavra *estimativa* recebe importância também pelo fato de, nesta perspectiva, se identificar com a própria noção de *teoria dos valores*.

Convém agora discutir esta apreensão dos valores, ao qual nosso autor irá defender a idéia de que seu conhecimento é absoluto e de ordem matemática. Chegamos a compreender que os valores estão no âmbito da virtualidade, enquanto as coisas com suas propriedades materiais, no âmbito da realidade, porém sua distinção não se apresenta de modo tão explícito. A experiência com as coisas concretas possui uma natureza diferente aquela relacionada aos valores. Nela a

⁽²³⁾ Ibid., p. 328.

⁽²⁴⁾ Ibid., p. 329.

⁽²⁵⁾ ORTEGA Y GASSET, Op. Cit., p. 330.

⁽²⁶⁾ A noção de estimativa aparece também em outros textos do autor: “Para uma topografia da soberba espanhola – Breve análise de uma paixão” (1923) e “Goethe desde dentro” (1932). Também merece destaque o verbete “estimativa” em: Ferrater MORA, Dicionário de Filosofia, p. 912, v. II. Nesta referência o conceito é explorado unicamente a partir de Ortega y Gasset, em que Ferrater Mora se utiliza-se do texto: “Que são os valores?”, analisado aqui.

⁽²⁷⁾ ORTEGA Y GASSET, op. Cit., p. 330.

percepção da realidade é fragmentada pelas muitas perspectivas que podem ser adotadas na relação cognoscente. A experiência de valores, por outro lado, se dá de forma integral e objetiva. Ao associa-la a idéia cujo objeto é irreal, Ortega y Gasset assinala a seguinte distinção:

As coisas, as realidades são por natureza *opacas* a nossa percepção [...] Por outro lado, o irreal – um número, um triângulo, um conceito, um valor – são naturezas *transparentes* [...] Nossa experiência do número, do corpo geométrico, do valor, é pois, absoluta. Pois bem: a Estimativa ou ciência dos valores será deste modo um sistema de verdades evidentes e invariáveis, de tipo semelhante à matemática²⁸.

Neste sentido os valores, enquanto qualidade de algo, ou enquanto atributo da realidade concreta, pode se mostrar independente desta ou não ter uma referência imediata a se associar – como o exemplo da justiça, da bondade, da beleza, em que as intuímos sem relacioná-las diretamente a situações concretas.

Acercando-nos agora um pouco mais da natureza do valor, pode-se reconhecer nele suas dimensões constitutivas: qualidade, classe e matéria. A qualidade como dimensão ou propriedade do valor se refere a sua condição de ser positivo ou negativo, o que não ocorre nos objetos da realidade que, por sua vez, se esgotam em sua positividade. Na sua dimensão que exprime classe, a noção do valor nos remete a uma hierarquia de ordem objetiva e que determina uma ordem – superior, inferior ou equivalente – entre os próprios valores, e a sua apreensão se dá de forma intuitiva. A terceira dimensão diz respeito a sua matéria, cuja “descoberta” foi apresentada por Max Scheler em sua obra *O formalismo na ética*²⁹, que torna os valores reduzidos a si próprios, ou seja, não podem ser definidos, a não ser de maneira indireta.

Definidas as suas dimensões, cabe ainda assinalar a classe de objetos que servirão como suporte para a sua efetivação, e o tipo de reações

subjettivas que lhe são pertinentes. A pessoa enquanto ser de vontade e que é capaz de eleger seus atos é o objeto por excelência que pode servir de suporte aos valores morais – ficam excluídos, portanto, os objetos físicos e mesmo *peçoas* imaginárias e fictícias. A reação sentimental adequada aos valores, Ortega y Gasset aponta como sendo o respeito, que se dá em harmonia com a própria virtude.

CONCLUSÃO

Na ética orteguiana, que tende à superação do idealismo e do subjetivismo relativista, a objetividade é resgatada, em grande parte, sob influência da filosofia dos valores de Max Scheler. As justificativas dessa superação apresentam-se já expostas em algumas obras, como aponta Sánchez Cámara³⁰ ao enumerar as três seguintes: 1) Antonio Rodríguez Huéscar, **La innovación metafísica de Ortega** – crítica y superación del idealismo. Madrid: Ministério de Educación y Ciencia, 1982; 2) Paulino Garagorri, **Introducción a Ortega**. Madrid: Alianza, 1970; 3) J. H. Walgrave, **La filosofía de Ortega y Gasset**. Madrid: Revista de Occidente, 1965.

A convergência com a filosofia dos valores de Max Scheler que nos remete a destacar que não se esgota como uma ética da situação, cujo objeto exclusivo seria a moral como estrutura, bem como não se encerra em um subjetivismo orientado apenas à autenticidade e ao cumprimento da vocação. Mas antes, estas categorias devem ser compreendidas à luz do primado de uma ética material. A autenticidade por si mesma, neste sentido, não é um valor intrínseco a não ser quando orientada a um projeto de vida nobre que expresse o homem como liberdade e criação, como analisa Sánchez Cámara na seguinte citação:

A ética de Ortega não é uma ética formal na que o bem se identifique com a mera autenticidade, com a pura fidelidade a si mesmo, sem referência a normas e valores externos ao sujeito e aos que deve submeter-se. A

⁽²⁸⁾ Ibid, Op. Cit., p. 331.

⁽²⁹⁾ ORTEGA Y GASSET Op. Cit., p. 333, Cf. Nota.

⁽³⁰⁾ CAMARA, S. Ortega y Gasset y la filosofía de los valores, *Revista de estudios orteguianos*, n. 1, 2000, p. 159 (nota).

ética de Ortega não é uma ética sem deveres e valores. Careceria de sentido maior (para não dizer toda) de sua obra, sua teoria da minoria seleta e sua pedagogia, em suma, sua metafísica da vida humana. Não teriam sentido nem suas teses de que exemplaridade e docilidade são as funções vitais e sociais respectivas próprias do homem nobre e do homem-massa, nem os juízos de valor sobre as vidas humanas, nem as valorações da vida³¹.

A partir desta perspectiva em que se considera a presença dos pressupostos da axiologia scheleriana, lançamos luz para a compreensão da ética de Ortega y Gasset, descaracterizando-a como vitalista – de pura espontaneidade. A moralidade não se resume unicamente nos atos de talante desportista e entusiasta, mas antes esses devem ser compreendidos como uma dimensão essencial da estrutura da vida humana. A projeção da moral como objetividade tem exatamente seu lugar como resultado da noção da objetividade dos valores.

Devemos destacar que esta posição não foi passageira no pensamento orteguiano, ou seja, não esteve presente apenas na discussão em torno a obra **Introdução à uma estimativa** (1923), mas que permeia sobretudo sua ética. Nota-se que sua ocorrência já fora exposta desde escritos iniciais, que concentram grande parte

de sua filosofia. O tema do valor; a tentativa de superar as antinomias do racionalismo e do vitalismo e a crítica ao utilitarismo são passagens em **Meditações do Quixote** (1914)³² e **O tema do nosso tempo** (1923)³³.

Deste modo, assinalamos a forma de entendimento dos fundamentos da ética orteguiana em termos de uma ética material, o que nos orientará para a convergência com determinados autores da Escola de Madri, como Recaséns Siches e García Morente. À guisa de conclusão podemos resumir a idéia projetada aqui utilizando a asserção de Sánchez Cámara: “A ética de Ortega é uma ética material, cuja matéria vem determinada pelo conteúdo dos valores”³⁴.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMARA, Ignacio Sánchez. Ortega y Gasset y la filosofía de los valores. **Revista de Estudios Ortegaianos**, n. 01, p. 159-170, 2000.
- FRONDIZI, Risieri. **Que son los valores?** México: F.C.E., 1958.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas (Vol. I-XII)**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952.
- SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores**. RJ: Vozes, 1994.
- _____. **Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1956.

⁽³¹⁾ CAMARA, Op. Cit., p.163.

⁽³²⁾ ORTEGA Y GASSET, op. Cit., vol. I, p.315.

⁽³³⁾ Ibid., vol. III, p. 183.

⁽³⁴⁾ CAMARA, op. Cit., p. 169.

A PESSOA E OS VALORES, ASPECTOS DO PENSAMENTO DE MAX SCHELER

LA PERSONNE ET LES VALEURS, DES ASPECTS DE LA PENSÉE DE MAX SCHELER

César Cardoso de SOUZA NETO

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas

RESUMO

Este artigo oferece uma interpretação da obra Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke, de Max Scheler, analisando conceitos fundamentais como os de valor, pessoa, hierarquia dos valores. Aborda as influências fenomenológicas de Scheler e esclarece em que medida a axiologia possui uma dimensão antropocêntrica.

Palavras-chave: valor, pessoa, amor, fenomenologia.

ABSTRACT

This paper offers an interpretation of the Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke, of Max Scheler, analyzing basic concepts as value, person, hierarchy of the values. It approaches the phenomenological influences of Scheler and clarifies in degree that the axiology has an anthropocentric dimension.

Key-words: value, person, love, phenomenology.

Atualmente há um questionamento relacionado aos valores, ao que realmente seria valioso para o ser humano. Apresentamos uma análise do pensamento do filósofo Max Scheler¹, que apesar de ter vivido poucos anos, apenas 54, este filósofo de origem germânica ainda não muito conhecido no Brasil, que a partir de sua

obra principal, *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores*, propõe uma ética fundamentada nos valores, apreendida na intuição, possibilitada pela fenomenologia. Uma ética fundamentada em valores materiais *a priori*, ou seja, objetivamente existentes fora da experiência humana e apreendidos por um ato emocional, com importância dada à emoção, em especial ao amor.

⁽¹⁾ MAX FERDINAND SCHELER, (Munique, 1874 – Frankfurt, 1928), autor de vasta obra filosófica, ainda pouco traduzida para a língua portuguesa, sendo um dos mais expressivos nomes da Fenomenologia, e fundamental para a Axiologia. Através de sua principal obra desenvolvemos este trabalho, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke*, Band 2 A. Francke, Bern 1954.

O objetivo principal de Scheler é resgatar o valor da pessoa humana, pois o ser humano é o valor fonte. Considera o amor como o valor central da pessoa, que a move, impulsiona e atrai, pois todos os seus sentimentos são regidos pelo amor. Para Scheler, o amor culmina no valor da pessoa e é o único caminho que conduz ao descobrimento dos valores. Fundamenta a ética dentro da axiologia como expressão plenamente humana, buscando centralizar todas as questões éticas no conceito de valor.

Sua concepção filosófica, é profundamente marcada por sua influência cristã, especialmente agostiniana, que se vê refletida no trabalhar a dignidade humana, vivenciando os valores supremos, torna-se imagem e semelhança de Deus. Esta visão do ser humano, desde os valores que configuram sua dignidade, é um dos eixos centrais do pensamento scheleriano, onde encontramos os instrumentos necessários para estudar o tema do amor e sua relação com a pessoa, nosso objetivo primordial.

Qual seria a importância do amor na construção dos valores éticos? Uma aparente liberdade, baseada na democracia e na busca da paz, do bem estar e do progresso, se apresenta à pessoa, que ao mesmo tempo se depara com guerras horríveis, devastação, perseguições raciais e religiosas, a miséria e a fome, sem conseguir vislumbrar sinais de um futuro que desperte maiores esperanças. Esta relação com o mundo no qual estamos inseridos é muito importante, pois captamos o valor com uma apreensão imediata, com um ato do sentimento, que se dirige à realidade, e nela podemos ver revelados os valores. Segundo Scheler, os valores são captados por meio das vivências emocionais, pela intuição emocional. Descobrir valores é incumbência da percepção afetiva humana, já que o ser humano é o protagonista dos valores. Mas como isso seria possível? Há uma inversão total de valores, que coloca seus abomináveis anti-valores no lugar dos valores realmente humanos, vivenciados por séculos e solidificados pelo cristianismo. Atualmente assistimos uma cultuada exaltação humana, que na realidade é totalmente falsa e artificial, promovendo os instintos mais vulgares, que verdadeiramente não passa da mais radical negação do ser humano. Nesse atual

contexto nos deparamos não somente com a degradação e a destruição da civilização ocidental, mas com a proliferação da cultura da morte.²

Temos como ponto inicial para nossa análise de aspectos do pensamento de Max Scheler, a pessoa e sua afetividade, relacionada aos valores éticos, à intuição emocional que possibilita o conhecimento dos valores e os integra à sua personalidade, da grande importância da pessoa e sua afetividade, ou seja, o amor, centro do pensamento scheleriano.

Scheler ainda é pouco estudado e poucas obras suas foram traduzidas no Brasil, o que, em parte, justifica esta pesquisa, que apóia-se principalmente na leitura do *Formalismo*, como uma introdução a alguns aspectos da relação entre a pessoa, sua afetividade e sua importância com os valores na concepção scheleriana.

OS VALORES E A PESSOA

A seus olhos os valores da pessoa figuram como fonte, da qual se origina a captação e compreensão dos valores supremos, pois os valores, sem o ser humano, seriam como uma massa sem forma. Somente a partir da concepção do ser humano redimensionado como centro das atenções é que se tornaria possível entender o valor que Scheler atribui à intuição. Ele põe em relevo a supremacia da pessoa como valor fonte em toda trama interna dos valores, a intuição da pessoa ao descobrimento dos valores. imprescindíveis ao estudo da pessoa e de sua dignidade em relação com os valores.

A HIERARQUIA DOS VALORES

Scheler descreve valores com o termo qualidades, que possuem consistência em si mesmas, independente das diversas mudanças culturais atravessadas pelo ser humano através da História.

O mundo histórico-cultural atua como um modificador dos bens, de maneira que aquilo que se considerava um bem numa época determinada, pode resultar irrelevante numa outra época; contudo, o valor que está presente nesse ou naquele bem

⁽²⁾ Cf. Marcial Maciel LC., *A Caridade Evangélica*, São Paulo, Nova Evangelização, pág. 4.

permanece inalterável. Por exemplo, o valor da cultura artística, ou seja, a estética, será sempre um valor, independente de suas concepções histórico – culturais, que mudam a maneira de conceber e expressar a beleza em determinadas épocas. Uma coisa seria o conteúdo do valor estético, e outra muito diversa sua expressão ao mundo exterior. Esta expressão se encontra sujeita às mudanças culturais e às faculdades avaliativas humanas de acordo com os padrões estéticos vigentes.

Para Scheler, seria como que desfigurar os valores pretender classificá-los num mesmo patamar que os bens, confundindo os possíveis depositários dos bens com os valores mesmos.³ Assim, estabelece uma distinção entre bens e valores, sendo os valores eternos e imutáveis, graças à sua objetividade:

“É seguro, por exemplo, que os valores estéticos correspondentes às palavras amáveis: sublime, belo, não são meros termos conceituais. Pois eles têm sua sede nas propriedades comuns das realidades, em qualidade de depositárias desses valores. O demonstra o fato que se tentamos nos apoderar de tais propriedades não ficamos com nada nas mãos.”⁴

Os valores para Scheler seriam então ontológicos, ou seja, algo de tal modo fundamental que o ser passa a ocupar sua forma:

“Todos os valores são qualidades materiais que têm uma determinada ordenação mútua, com independência da forma na qual se inclua. Assim, por exemplo, um homem resulta desagradável ou repulsivo, ou agradável e simpático, sem que possamos indicar no que consiste isso.”⁵

Os valores são referidos por Scheler como realidades, e ratifica isso buscando a verdade dos valores, pois pretende ampliar a ótica com a qual contempla a verdade.

Ao se fazer referência à verdade, sob a ótica de nossa cultura ocidental, entende-se verdade no

sentido intelectual. Scheler concorda com essa referência, porém a maior parte das definições sobre a verdade a reduzem exclusivamente ao racional, produzindo com isso um reducionismo da verdade, segundo Scheler.

Na opinião de Scheler, o aumento do prisma através do qual se pode contemplar a verdade seria produzido quando se tem em conta que o ser humano é o único ser que pode se sintonizar com a verdade, tanto num nível individual, quanto social, e no mundo que nos rodeia. A racionalidade monopolizou a verdade de tal forma que por isso, e diante disso, Scheler propõe outra visão. Contempla o ser humano em sua totalidade, não que este seja o árbitro da verdade, mas sim que a pessoa é a única capaz de captar a verdade dos valores.

Deixa claro o sentido do *a priori* dos valores; o *a priori* de Scheler são as essências e não as formas transcendentais kantianas, que são funções do intelecto. Com isso descarta o conceptualismo idealista, assim como o empirismo e o positivismo, pois graças à fenomenologia integra o caráter emotivo, como um valor. Essa integração do sentimento, do emocional feita por Scheler não seria a consideração de seu caráter subjetivo, como até então se havia feito. Ele não concorda com o reducionismo do valor ao puramente subjetivo, sabendo que tem um alcance muito mais profundo. Sob este aspecto, os sentimentos da pessoa têm um conteúdo objetivo. Por serem qualidades autênticas e verdadeiras, os valores são objetivos assim como o são também independentes de seus suportes:

“Os valores são independentes em seu ser de seus depositários.”⁶

Ademais, existem diferenças entre os valores, pois eles não são iguais. Por isso se faz necessária uma distinção entre eles, o que nos possibilita demonstrar diversos graus de valores.

O termo hierarquia é evocado por Scheler porque tem duas conotações. A primeira seria a primazia de uns valores em relação a outros, porque existem valores que se encontram no ápice enquanto outros valores se encontram num lugar secundário. A ordenação de uns valores em relação a outros, o

⁽³⁾ Cf. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, op. cit., pág. 36.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, pág. 40.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, pág. 40.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, pág. 41.

que significa que os valores se correspondem reciprocamente, sem solução de continuidade. Os valores, com efeito, não operam como peças soltas, mas como um conjunto unitário em harmonia com o *esse* do ser humano. Scheler hierarquiza os valores em escala, procedendo de níveis inferiores até o superior. Existe uma grande diferença entre os valores: alguns são transitórios, efêmeros, outros são perenes, eternos, em uma clara contraposição àqueles passageiros. Assim temos:

a) Valores Sensíveis

Os valores sensíveis seriam aqueles que estão localizados na base da escala de valores schelerianos.

Entre eles se destacam os valores do agradável e do desagradável, do útil e do inútil. Scheler restringe o valor do agradável e do desagradável à função sentimental, sensível, do ser humano.⁷ O estímulo sensitivo motiva a resposta a tais valores. Estes, por sua vez, procedem da sensibilidade humana, justificando a situação inferior na qual eles se encontram delimitados. Scheler situa esses valores na escala inferior da hierarquia.

b) Valores Vitais

Servem de passagem entre o último e o mais elevado na hierarquia dos valores. Trata-se do valor vital. Os valores vitais são contemplados por Scheler sob uma dupla perspectiva. A primeira faz referência ao valor da vida de modo mais amplo; a outra concerne à percepção de caráter emotivo humano em relação a esse valor.⁸ Ambas convergem no mesmo ponto focal: o valor vital. É precisamente nesta interseção de caminhos que Scheler se distancia da postura kantiana, pois julga que nem todos os valores são redutíveis ao plano hedonista, como Kant parece supor. O valor por si mesmo do vitalmente nobre, por exemplo, não se encaixa na classificação kantiana.⁹

A oposição de Scheler ao formalismo kantiano obedece, em última instância, à sua

resistência a que os valores sejam enfocados pelo racionalismo, ficando assim sem fundamento.

c) Valores Espirituais

Essa terceira esfera da hierarquia de valores scheleriana nos coloca como no alto de um monte, donde podemos contemplar os demais valores. Denomina-os valores espirituais porque estão separados do somático e do mundo que envolve essa realidade. Diferenciam-se totalmente dos valores vitais. Essa diferenciação entre valores vitais e espirituais Scheler a faz com grande atenção, ao descrever quais são os valores espirituais.

Os valores estéticos ocupam um patamar inicial, o valor da beleza e seu antivalor, a feiúra, por exemplo; pois segundo o sistema scheleriano, um valor não é devidamente cotado se não contraposto a seu contrário. O valor do belo, em suas mais variadas formas, pressupõe o antivalor do feio, enquanto este carece de unidade e proporção das devidas formas. Por outro lado, e em íntima relação com o precedente, encontra-se o valor da justiça, trazendo consigo seu antivalor da injustiça. Graças à justiça, Scheler expressa o conceito do que é justo, especificando que o valor da justiça está intimamente referido ao ser humano, pois brota de sua condição. Mas o valor determinante dessa esfera seria a verdade. Ele diferencia a verdade do conhecimento humano de todo outro conhecimento. Segundo a concepção scheleriana, o objetivo da ciência é descobrir o fenômeno, enquanto que o conhecimento é a busca da verdade em sua própria essência.¹⁰

A diferença entre uma e outra especifica a segunda área do valor da verdade, ou seja, a identificação desse valor com a própria verdade do ser humano. Perguntamos qual seria o significado dessa identificação da verdade com o ser humano, justamente nessa área? Não há nenhuma negação do valor da ciência, que Scheler reconhece como lógico.

Porém, este valor da verdade humana, em todas as suas vertentes, está muito além de toda

(7) Cf. *Ibid.*, pág. 126.

(8) Cf. *Ibid.*, pág. 127.

(9) Cf. *Ibid.*, *idem*.

(10) *Ibid.*, pág. 128.

técnica. A amizade e a convivência humana representam o ponto mais importante na comunicação interpessoal humana, já que é a verdade humana, porque o ser humano é antes de tudo um ser vivente que se auto – realiza ao realizar todas as virtualidades de sua verdade como pessoa, tanto no nível individual quanto no social.¹¹

d) Valores Religiosos

Vinculados à esfera dos valores espirituais, porém diversos deles, são compreendidos por Scheler os valores do sagrado e do profano, que na verdade seriam os valores religiosos, ou, valores da santidade, tendo como antivalor o profano e a descrença. Diz o filósofo:

“O santo é essencialmente um valor da pessoa.”¹²

Scheler parece não querer de modo algum significar que o ser humano sofra uma perda de sua identidade pessoal ao identificar-se com o santo, pois o ser humano está aberto ao valor de uma verdade sempre maior, que coincide com o santo como sua plenitude mesma. A pessoa que se identifica com os valores da santidade atinge o grau superior da existência humana, desenvolvendo suas virtudes no grau máximo de seu ser, redescobrando a profundidade de seu valor humano transcendente.

Segundo Scheler, o valor pessoal do santo é como ápice de todos os outros valores:

“Os valores do nobre e o vulgar são uma série de valores mais elevados que os do agradável e o desagradável; os valores espirituais formam, por sua vez, uma graduação de valores mais superiores que os valores vitais; e, finalmente, os valores do santo constituem uma categoria de valores aos espirituais.”¹³

Percebemos aqui a dignidade da pessoa. A pessoa, é um valor por si mesma, essencialmente mais elevado que outros valores, incluídos o valor da ciência, da arte, da cultura, pois estes valores espirituais somente existem em relação ao

ser humano. A pessoa, segundo a concepção de Scheler, seria portadora de valores em seus atos.

Os atos humanos são como que os suportes desse valores, os depositários desses valores. Têm um valor primacial em relação com os valores derivados do comportamento espontâneo e de reações próprios do ser humano.

O sentimento preferencial seria então a intuição que sentimos, uma simpatia que se materializa nas preferências ou oposições a determinados valores. Esta simpatia é específica do ser humano, enquanto sentimento profundamente humano, porém está ao mesmo tempo motivada por cada um dos valores na medida em que é intrínseca aos mesmos. Não é somente subjetiva, mas também objetiva, enquadrando-se com a questão do *a priori*, própria não da intencionalidade sentimental do ser humano, mas também dos valores. A elevação dos valores à região superior, num sentido hierárquico, até alcançar os valores de santidade, mostra que Scheler tem como ápice da vivência estes valores religiosos.

Os valores superiores para Scheler são aqueles que apresentam uma maior duração, e são menos divisíveis.

A hierarquia axiológica de Scheler está organizada efetivamente desde seu interior, pois as relações recíprocas entre os valores, sob o amparo da ordem superior ou inferior que cada um ocupa na escala hierárquica, obedecem à sua própria essência, à margem do conhecimento humano.

É incumbência exclusiva humana descobrir o fato da situação concreta de cada valor, em virtude de sua capacidade de preferir um a outro.¹⁴

Todo o sentido da realidade axiológica e hierárquica reside na presença do ser humano, pois as reações da pessoa aos valores se dão de uma forma dinâmica, em virtude da intuição:

“A relação recíproca dos valores superiores e inferiores unicamente se pode perceber graças à capacidade do homem de preferir ou excluir.”¹⁵

⁽¹¹⁾ Cf. *Ibid.*, id.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, pág. 129.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, pág. 130.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, pág. 107.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, pág. 109.

Quanto mais permaneça naquilo que é, tanto maior será sua superioridade, assim a duração seria um elemento essencial dos valores superiores. Dessa forma, notamos que os valores superiores se distinguem dos inferiores, que são conhecidos fenomenologicamente como efêmeros e transitórios. Os valores superiores também se diferenciam em relação aos bens, os quais são seus suportes:

“amamos uma pessoa em virtude de seu valor de pessoa. O fenômeno de duração e inclusive de perduração desses valores de amar a outra pessoa, enquanto ato de amar, está orientado ao valor da pessoa. É da essência do ato de amor o ser *sub specie quamdam aeterni*.”¹⁶

O valor superior é aquele que apresenta menor relatividade, e, por conseguinte, um valor será mais elevado na escala hierárquica quanto menos for relativo, graças à sua proximidade com o valor absoluto.

Scheler situa o conteúdo do valor numa esfera diversa da do fenômeno que atua como seu suporte, susceptível de muitas variações, incapazes de esgotar sua objetividade. Por isso, é diverso o valor em si mesmo considerado. Daí nosso filósofo diferenciar os valores superiores, que são perduráveis, dos valores inferiores, pois o duradouro se opõe ao fugaz:

“Os valores mais inferiores de todos são por conseguinte os mais fugazes.”¹⁷

Confirma desta maneira o perdurar dos valores superiores e sua indivisibilidade ante os inferiores, que carecem destas características, como critério de validade de sua superioridade na hierarquia axiológica. Essa indivisibilidade é de grande utilidade para distinguir determinados valores de outros, conforme se fazem presentes e detectáveis para as pessoas. Assim, Scheler diz que:

“Os valores serão mais superiores quanto menos divisíveis forem.”¹⁸

O ser humano tem suas preferências por uns ou outros valores graças à sua experiência

fenomenológica da simpatia, pois os valores agradáveis, num nível sensível, não só têm a propriedade de extensão como são descobertos como tais pela intuição.¹⁹

Scheler, utilizando a indivisibilidade do valor da bondade, coloca-o num lugar especial, privilegiando-o. Com isso pretende destacar a relevância deste valor. A pessoa é boa, pois o ser humano não foi feito para o mal e tampouco está predeterminado a fazê-lo necessariamente, caso contrário, o ser humano seria intrinsecamente mau. A bondade é o mais atraente valor humano pois está vinculada intimamente com o amor, do qual é a expressão mais profunda. Há uma relação entre o valor de bondade, o conhecimento e a verdade para Scheler, porque somente o ser humano pode conhecer a verdade, o que torna possível essa unidade.

Não se trata de dizer que os valores sejam iguais em sua qualidade de valores, mas sim de mostrar que se encontram vinculados uns aos outros e hierarquizados.

Compara a objetividade de sua hierarquia axiológica com a estrutura do corpo humano, onde nem todos os membros ocupam a mesma categoria, ainda que sejam todos igualmente essenciais. É claro que os pés não têm a mesma importância que o cérebro, mas ambos são essenciais para o ser humano, ainda que possuam grandes diferenças de função. Pode-se viver, ainda que com muita dificuldade, sem os pés, porém seria impossível sem o cérebro. Dessa forma, existem valores diversos uns dos outros, cada um com sua função. Há aqueles que desempenham funções que se articulam com a de outros valores, assim como o cérebro coordena as atividades de outros órgãos.

Cada valor conserva sua identidade em virtude de sua inter-relação hierárquica com os valores absolutos, pois um valor nunca pode conceber-se como uma peça desvinculada das demais, estando sempre os valores inter-relacionados em suas distintas esferas.

Scheler apresenta a satisfação como uma vivência intencional do valor, pois esta se encontra associada aos valores percebidos pelo ser humano.

⁽¹⁶⁾ Ibid., pág. 112.

⁽¹⁷⁾ Ibid., pág. 113.

⁽¹⁸⁾ Ibid., idem.

⁽¹⁹⁾ Cf. Ibid., págs. 113 – 114.

A satisfação é mais profunda quando se realiza em presença dos valores.²⁰ Perceber os valores, sentir-se atraído por eles, e então vivenciá-los, proporciona uma profunda satisfação no ser humano.

Essa satisfação é diferente de qualquer outra satisfação que há, porque quanto mais elevado for o valor dentro da escala hierárquica, mais profunda satisfação produzirá.

O ser humano vive os valores, desde os inferiores, buscando sempre os valores superiores. Cada vez que ascende a valores mais elevados na hierarquia, mostra-se nesta busca aos valores supremos, que são os valores religiosos. Ao contemplar e integrar-se de forma realmente profunda com os valores religiosos, pode realizar-se plenamente pois atinge o ápice da escala de valores, atingindo assim o mais alto grau da realização.

Identificar-se com estes valores requer um sentimento de admiração, uma afetividade em relação a esses valores, pois almejamos e desejamos aquilo que cremos ser o melhor e mais necessário para que nos sintamos plenamente realizados. Esse sentimento é apresentado por Scheler como necessário para que nos sintamos atraídos a um valor; desta forma, ao perceber um valor, identificar-se com ele e vivenciá-lo envolve o amor. Esse sentimento possibilita uma comunicação da vivência destes valores supremos, pois, ao vivenciar os valores religiosos, torna-se *homo religiosus*, que possibilita o sentimento de simpatia da pessoa que ao contemplar uma outra pessoa que vivencia estes valores religiosos, interligando valores e os sentimentos.²¹

Somente a partir da concepção do ser humano redimensionado como centro das atenções é que se tornaria possível entender o valor que Scheler atribui à intuição. Ele põe em relevo a supremacia da pessoa como valor fonte em toda trama interna dos valores, a intuição da pessoa ao descobrir os valores. Poder-se-ia dizer que a intuição fenomenológica revela, a seu modo, o poder criador

humano em relação com a verdade dos valores. Essa verdade se encontraria oculta nos valores, porém só poderia evidenciar-se graças à intuição fenomenológica da pessoa. Esta, mediante a intuição, tece sua personalidade sobre o tecido dos valores, podendo dizer que estes são análogos à matéria do fio de ouro e da seda que servirão de suporte, como num bordado, à esplêndida obra humana: a configuração de si mesmo.

A pessoa e os valores

O ser humano vai tomando consciência de seu ser pessoal conforme desce aos estratos mais profundos de sua vida pois, como diz Scheler,

“os atos brotam da pessoa.”²²

O ser humano comporta-se de tal maneira, em suas ações, que reafirma sua personalidade, pois o ser humano, para Scheler, encontra-se instalado desde seu nascimento na direção de sua realização plena.²³

Mas o que seria a pessoa para Max Scheler? Ele mesmo responde - pessoa é:

“a unidade de ser concreta e essencial de atos”²⁴

ou seja, não é um simples conjunto de atos que se unem num ponto comum, mas a autoconsciência é a sua realidade prioritária. A autoconsciência seria sinônimo de identidade, e compreende todas as virtudes da pessoa, mas que vínculo existe entre a pessoa, sua dignidade e os valores?

Para Scheler, o sujeito de toda atuação é sempre o ser humano, pois em cada ação ele deixa sua própria marca pessoal.

Ao analisarmos as afirmações de Scheler sobre o valor, verificamos que o valor da pessoa seria o mais concreto dos valores, justamente porque é da pessoa, ser concreto, ou seja, a pessoa seria um valor fonte, o que o leva a descrever a intencionalidade da pessoa até seu próprio valor.²⁵

⁽²⁰⁾ Ibid., pág. 116.

⁽²¹⁾ MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, A. Francke, Bern und München, pág. 109.

⁽²²⁾ MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus: Gesammelte Werke*, Band 2, A. Francke, Bern, pág. 180.

⁽²³⁾ Cf. Ibid., idem.

⁽²⁴⁾ Ibid., pág. 393.

⁽²⁵⁾ Ibid., pág. 511.

Sustenta que a pessoa deve tender intencionalmente a seu próprio valor. Essa tendência tem um significado muito específico, de maneira que o ser humano deve perseguir como objetivo de seu fazer não seu aperfeiçoamento axiológico como um fim imediato, mas como horizonte dos valores buscados por ele. O ser humano atinge sua própria perfeição ao buscar o fim autêntico do valor de seu atuar.

Na descrição do vínculo da pessoa com os valores, Max Scheler foge sempre dos fins imediatos, que impediriam a dignidade e o valor da pessoa.

Mas qual a importância de Scheler num mundo onde os anti-valores são tão exaltados? A diferença abissal entre o valor da pessoa e os outros valores seria aquela que mostra a pessoa ser o sujeito ativo dos demais valores. Scheler busca recolocar a pessoa no centro do valor mais profundamente humano, naquele que lhe corresponde, por sua dignidade de ser racional e livre, pois o ser humano é o único ser capaz de descobrir os valores, pois estes nunca fenecem, são imutáveis, absolutos e eternos.

Segundo Max Scheler, o ser humano possui uma intuição emocional, graças à qual não só conhece os valores, mas os integra à sua própria personalidade. Isso a enlaça logicamente com a hierarquia axiológica como uma escala ascendente, assim como uma rampa que possibilita ao ser humano a ascender aos valores supremos. A diversidade dos valores, a partir dos sensíveis, passando pelos culturais até os espirituais e religiosos, denota um relevo e integração total dos valores no ser humano.

Scheler se distancia do formalismo kantiano, por isso não poupa esforços para buscar incansavelmente a verdade integral do ser humano, seriamente comprometida pela perda da segurança do conhecimento do mundo exterior, no qual se encontra inserida a pessoa. Ele formula uma concepção que promove a unidade total do ser humano, onde a experiência intuitiva da pessoa recebeu um impulso inédito, e, longe de ignorar o

valor da racionalidade, chega a potencializá-la, desenvolvendo a correlação da intuição emotiva com o valor. Scheler tem como objetivo resgatar o valor da pessoa humana, pois o ser humano em sua concepção é o valor fonte.

O amor, associado à vontade, seria o mais nobre de todos os sentimentos humanos, pois teria a primazia sobre os outros. A conexão do amor com a experiência intencional brota da própria natureza do amor, pois este é prioritariamente experiência, ao fazer participar a pessoa de maneira ativa no próprio ato de amar. Amar significa comunicar-se, que é o dom de si mesmo aos demais, para que se construa uma unidade interpessoal. Demonstrando a importância da relação afetiva, que se faz comunitária.

Nesse particular, Scheler assegura que amar a outrem, como um amigo, denota sempre que se sai de si mesmo para participar de maneira direta na própria realização do outro.²⁶

Podemos responder à questão da importância do amor na construção dos valores éticos, demonstrando que Scheler considera o amor como valor central da pessoa, que a move, impulsiona e atrai, e em consequência, encontra-se tão relacionado com a pessoa que prima sobre qualquer outra faculdade, pois todos os sentimentos, nos quais culmina a intencionalidade emotiva e nos quais qualquer valor alcança seu ponto mais elevado, estão regidos pelo amor.

O amor, axiologicamente considerado, é um ato da pessoa; é de tal sorte livre que é criador, porque dá a vida ao ser que ama, conferindo assim valor àquilo que ama. Aquele que ama tende a elevar a pessoa amada, e ao elevá-la eleva-se a si mesmo.²⁷

Por isso, Scheler especifica o que faz o amor em relação ao seu termo que é a própria pessoa. As coisas não podem ser o fim do amor porque são reassumidas na pessoa, e somente nela se desvela o valor das coisas. A pessoa é a raiz na qual as coisas revelam seu valor, pois o eu não pode existir senão pela afirmação do caráter pessoal do sujeito amado.²⁸ Segundo o sistema scheleriano aqui

⁽²⁶⁾ Cf. MAX SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass: Ordo Amoris*, Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre: Gesammelte Werke, Band 10, A. Francke, Bern 1957, pág. 356.

⁽²⁷⁾ Cf. *Ibid.*, pág. 358.

⁽²⁸⁾ Cf. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, op. cit., pág. 259.

estariam as grandes diferenças entre o amor e o entendimento humanos. O entendimento tende à realidade tal como é apreendida. O amor adere à pessoa conforme é em si mesma. Por isso, o amor leva a um conhecimento superior da pessoa que escapa ao entendimento. A razão exige assentimentos incondicionais; mais ainda, pretende convencer o outro. O amor, pelo contrário, não só respeita as diferenças pessoais, como que as assume conscientemente para que a união interpessoal seja fruto de sua riqueza pluralista. Por isso, a irredutibilidade da pessoa, marca de sua dignidade, ficaria totalmente a salvo, no exercício do amor.

O entendimento humano seria universal em todas as suas direções. O amor, de sua parte, é também universal mas é concreto em sua aplicação; sempre se refere à pessoa tal como é aqui e agora, ainda que contemplada com visão superior de seu valor universal.²⁹ Esta prioridade do amor não significaria que o amor esteja se distanciando dos valores, pois o amor é um valor, enquanto é a ação mais elevada da própria pessoa. Sob este aspecto, Max Scheler fundamenta a ética dentro da axiologia, como expressão plenamente humana. É a tentativa de centralizar todas as questões éticas no conceito de valor.

Isso o coloca em desacordo com o formalismo kantiano ao mesmo tempo que recusa o relativismo dos valores éticos. Diz ele:

“Os valores são independentes dos bens e irredutíveis às tendências e aos estados afetivos. Escapam a toda explicação psicológica e histórica; e constituem um *a priori* fechado ao entendimento; porém acessível a uma percepção afetiva. Pois o homem não é o fundamento dos valores, senão anteriormente, seu sujeito. O homem, enquanto homem, não é senão o lugar e a ocasião para o nascimento dos valores.”³⁰

Em outras palavras, os valores são certamente do ser humano, mas não têm sua origem nele, pois o ser humano não coloca os valores na existência, não os cria, unicamente ilumina o lugar onde eles se encontram, a fim de desvendar o fenômeno que os envolve.

Podemos assim esclarecer o problema que descobrir os valores não é da incumbência do entendimento, segundo nosso autor, mas da percepção afetiva humana, pois a pessoa é portadora de valores ao mesmo tempo que constitui o valor de sua personalidade, que tem primazia sobre todos os demais valores intramundanos.

Mas como isso é possível? O ser humano é o protagonista dos valores, não no sentido de que tal valor chegue a esgotar-se nele, mas no aspecto de participar do valor sapiencial. O ser humano é capaz de comunicar-se de maneira interpessoal, o que é certamente um valor de caráter social, conforme sua própria condição humana. A comunicação representa o mais valioso do ser pessoal humano, ou seja, é sua atualização, pois a condição livre e emotiva da pessoa parece cristalizar em sua comunicação.

Somente a pessoa pode comunicar seu pensamento livre e emotivo sobre si mesmo; um ser dotado de entendimento não pode não ser interco-municativo, como uma luz não pode deixar de iluminar. Porém os fatos empíricos nos mostram que muitas pessoas não se comunicam, umas porque não podem, outras, porque não querem. Muito longe de negar tais fatos, como exceção à regra geral, a comunicação expressa as capacidades de raciocinar e de ser livre próprias no ser humano. Toda pessoa está dotada da faculdade da comunicação interpessoal, por mais anti-social e agressiva que possa ser.

A comunicação é um valor enquanto atualização do ser humano, ressaltando uma vez mais a dimensão comunitária da afetividade humana, concretizando o valor de sua dignidade intrínseca.

A comunicação interpessoal, que surge de sua dignidade, encontra-se atualmente associada ao conceito dos direitos humanos, como o respeito e a promoção da dignidade humana, e esta menção aos direitos humanos, no nível de sua fundamentação, ilumina interiormente o caráter ativo e axiológico da ética.

O valor ético da pessoa existe graças à dignidade do ser humano. O valor da ética seria

⁽²⁹⁾ Cf. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, op. cit., pág. 262.

⁽³⁰⁾ MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., pág. 189.

unicamente referente ao ser humano, sendo que ficaria sem sentido pretender falar de ética de seres não humanos. Unicamente o ser humano poderia ser o sujeito dos valores éticos, graças à sua própria condição.

Somente o ser humano é capaz de sentir e de experimentar como corresponde a um ser racionalmente livre, de modo que os sentimentos humanos não podem equiparar-se a nenhum outro ser da criação. São sentimentos que nascem de um ser dotado de razão; mais ainda, de um ser que pode amar de um modo exclusivamente próprio graças à sua percepção afetiva da realidade.

Os valores objetivos, segundo Scheler, têm consistência em si mesmos, independentemente da pessoa que os realize ou contemple. O valor da beleza de uma paisagem, por exemplo, é real, seja ou não admirado pelo ser humano. Scheler afirma que a objetividade axiológica é a peça central de seu sistema.³¹ A axiologia objetiva de Scheler é a novidade mais importante de seu sistema.

O conhecimento do ser humano entraria primeiramente pela porta de seus sentidos, que são fidedignos; penetra depois no conhecimento dos fatos, mediante a intuição das essências valiosas que são da competência dos sentimentos emotivos do ser humano. A ajuda que o ser humano recebe para conhecer não vem de algo externo a ele mas, ao contrário, tudo provém do próprio valor de sua pessoa.

Percebemos a grandeza e o mérito de Scheler ter colocado em relevo esta realidade, ignorada, ao menos na prática, pelo idealismo, porque sua teoria sobre os valores objetivos supõe a contrapartida do conhecimento intuitivo de sua essência axiológica, por parte do ser humano. Por isso, salvar a objetividade dos valores pressupõe reconhecer o valor integral do ser humano, de seu conhecimento, de sua vontade e de seus sentimentos espirituais. Mais uma vez, notamos o ser humano, em sua totalidade, como protagonista dos valores.

A objetividade e a hierarquia dos valores incidem diretamente sobre a ética enquanto representam sua melhor defesa, pois ao justificar a coerência do próprio sistema ético se solidificam, ao mesmo tempo, as bases que o sustentam.

Scheler não somente relaciona o objeto com o sujeito, mas vai muito além.

Desvela o valor da pessoa, como valor fonte, protagonista de todo o processo relacional.

A FENOMENOLOGIA SCHELERIANA

Scheler abriu um novo caminho para a solução do problema do conhecimento da objetividade, abordando a questão a partir da fenomenologia, porque o conhecimento marca todo o ser humano. Não é somente uma função de caráter intelectual, mas sobretudo maior participação ativa do ser humano na transformação que implica a aquisição de todo o conhecimento. Por isso, descreverá à fenomenologia não só o conhecimento racional, mas sobretudo o intuitivo, específico dos sentimentos no que concerne aos valores.

Percebe-se claramente que Scheler toma uma direção diversa de seu mestre Husserl. O maior ponto de diferenciação entre a fenomenologia scheleriana e a husserliana seria justamente esta outra fonte de conhecimento, defendida por Scheler, com sua afirmação da objetividade dos valores, porque estes são unicamente descobertos graças à intuição emotiva da experiência fenomenológica. Compraz-lhe denominar a intuição das essências como experiência fenomenológica. Tal intuição leva a pessoa a alcançar sua própria identidade, ao nível superior, porque unifica seu conhecimento da realidade, por uma parte, e porque a vincula relacionando com seu redor, por outra. Para Scheler o mundo das pessoas e das coisas é parte essencial do ser humano.³² Assim o horizonte da filosofia se torna mais amplo e abrangente na intuição fenomenológica, pois se converte em algo eminentemente vital para o ser humano, deixando de ser uma questão estritamente teórica e abstrata para abarcar também o terreno da práxis.

A intuição dos sentimentos marca de tal maneira o ser humano que suas demais faculdades ficam unificadas com a forma de sentir da pessoa, e nos questionamos, existe alguma diferença na intuição?

⁽³¹⁾ Cf. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, op. cit., pág. 63 e pág. 202.

⁽³²⁾ Cf. *Ibid.*, pág. 407.

Scheler diferencia totalmente a intuição emotiva da simples intuição sensível. A primeira é própria de toda pessoa, enquanto a segunda é particular de seus sentidos. Para Scheler, o ser humano tende espontaneamente e naturalmente ao bem valioso, e o sujeito desta tendência são seus sentimentos superiores.

Scheler recoloca o ser humano num mundo de valores objetivos, começando por reconhecer sua pessoa, que é o valor fonte. Descobre a realidade completa do ser humano, não só como ser humano, mas vinculada ao mundo que o cerca, pois está inserido num mundo, presidido por este. A pessoa não pode dissociar o valor de sua afetividade do valor de sua condição racional, porque os afetos da pessoa se encontram referidos à sua inteligência na relação de causa e efeito. Podemos usar os sentimentos de simpatia, sempre destinados a seres humanos e não a animais ou a coisas. Os sentimentos do reino animal diferenciam substancialmente daqueles dos seres humanos, pois os sentimentos humanos estão associados com seu caráter racional e livre.

A DIMENSÃO ANTROPOCÊNTRICA DA AXIOLOGIA

Scheler não duvida em reconhecer valor aos sentimentos como impulsores da atuação da pessoa, porém não se pode esquecer que todos os sentimentos humanos estão regidos por sua inteligência, daí, pois, que não se pode separar o valor dos sentimentos humanos de seu caráter racional. Existe entre a razão e os sentimentos humanos uma total simbiose, porque ambos pertencem à mesma pessoa. Porém, há uma prioridade do valor da razão da pessoa sobre os sentimentos graças à hierarquia axiológica, pois o mais específico humano é precisamente sua racionalidade.

A unidade do ser humano é entendida na axiologia scheleriana como a integração plena do mesmo, no nível de sua identidade substancial e de sua auto possessão pessoal, mostrando a convergência de todas as forças humanas no ponto focal de sua pessoa, sendo o reencontro da pessoa com ela mesma na plenitude de seu ser pessoal. O ser

pessoal seria o valor fonte pois todos os valores, inclusive os mais elevados como os religiosos, têm relação com o ser humano, porque o descobrimento de qualquer valor, incluindo aqui os espirituais, são específicos do ser humano, depois porque os valores apontam sempre à pessoa.

Os valores vivem às expensas do ser que os mantêm como tais, por isso parece contraditória toda linha divisória entre ambos; não se pode desunir aquilo que está unido, senão há uma destruição dos valores ou do ser. Associar os valores ao ser denota levar a sério os valores, enquanto objetivos. O próprio Scheler afirma:

“O valor da pessoa é o valor dos valores.”³³

Todo valor se polariza no ser humano e recebe sua consistência do ser pessoal. Desta maneira se produz uma reconciliação entre o valor e o ser, superando todo antagonismo entre o valor objetivo e o ser pessoal.

O ser humano conquista sua identidade pessoal graças ao desdobramento de todos os valores de seu ser pessoal, se auto-aperfeiçoa de maneira similar ao de seu desenvolvimento físico, o que lhe assegura poder conseguir total maturidade em sua vida.

Em Scheler a axiologia reconquista sua dimensão antropocêntrica pois o ser humano aparece como o fim dos valores na área do ser pessoal, sendo a pessoa essencialmente o valor mais profundo, como valor fonte, através do qual todos os valores são captados e vividos. É a experiência de caráter intuitivo emotivo, pela qual o ser humano se faz partícipe dos valores os integrando em sua personalidade. O ser humano, em sua condição de agente principal, toma parte ativa na incorporação dos valores à sua pessoa.

A pessoa enquanto valor não vale simplesmente, ela é. Não seria como um ímã que atrai valores, mas faz muito mais, fundamenta todos os valores, no nível de seu ser pessoal; daí a relação entre o ser humano e os valores.

Diante do problema das constantes mudanças ocorridas no decurso da História Humana, não existiria uma mudança dos valores em cada época histórica distinta? Notamos que os valores éticos

⁽³³⁾ Ibid., pág. 513.

recebem novas interpretações devido às mudanças histórico-culturais. A história é testemunha do progresso de tais valores, e, por isso, uma interpretação adequada deles não pode fazer-se à margem dos condicionamentos históricos.

Os valores se desenvolvem na história estando inscritos nela, mas sem depender dela, em virtude de sua origem. É justo reconhecer que a história é o cenário onde são gerados, e inclusive da aparição de valores, pois o ser humano é um ser histórico. Não cabe a menor dúvida de que há encarnação dos valores na história, e, conseqüentemente, que há mudanças dos mesmos no devir dos acontecimentos.

A dialética da transformação dos valores seria comparável ao que sofre o organismo da pessoa nas sucessivas etapas de sua infância, adolescência, juventude, idade adulta e velhice. A pessoa passa de uma etapa a outra de sua vida não só sem perda de sua identidade, mas antes aquilatando sua transformação etária ao seu desenvolvimento fisiológico. Algo de semelhante ocorre nas coordenadas variáveis dos valores que são certamente históricos, já que se desenvolvem certamente na história, porém não são produto de suas atividades mutáveis.

Os valores conservam sua entidade substantiva, não obstante suas contínuas adaptações aos novos tempos. Porém se mantêm idênticos a si mesmos, graças à sua capacidade de adaptação.

A relação dos valores à dignidade humana parece ficar justificada pelo mesmo significado da dignidade de pessoa, porque esta não é só

“um ser individual e único, distinto de qualquer outro, senão que seu valor é também individual e único”³⁴,

porque seu ser pessoal detém essa dignidade específica. Por isso Scheler desenvolve o conteúdo do valor do modelo de uma pessoa, fundamentando este valor no ser humano em virtude de sua dignidade, porque o ser humano é o único ser capaz de progredir em sua auto-realização, graças ao descobrimento cada vez maior de sua própria identidade. O ser humano tem que saltar além do individualismo para alcançar a marca de

sua autêntica realização. O valor social do ser humano funde suas mais profundas raízes na sua identidade pessoal.

Podemos concluir que o ser humano não existe para a sociedade, mas a sociedade para o ser humano, porque a sociedade está constituída de pessoas ao serviço delas. Atualmente, nota-se uma massificação da pessoa, graças ao desenvolvimento da sociedade que parece absorver o ser humano. Estamos muito longe da verdadeira convivência social, tão distante da massificação.

A dignidade é, na concepção scheleriana, um valor essencial humano, que concerne ao mais profundo de seu ser pessoal, porque seria justamente aquilo que o torna verdadeiramente pessoa, e, somente nesse sentido, a personalidade humana é suscetível de um aumento qualitativo. Seria um fundamento dinâmico, que pode progredir ininterruptamente até sua própria identificação, e somente o ser humano é capaz de tomar consciência cada vez maior de seu valor e de um maior desenvolvimento de sua liberdade pessoal.

Scheler entende este valor da livre auto-realização humana através da participação do amor no núcleo pessoal, como o momento interno da auto-realização humana, pois o ser humano é o valor fonte, a força que move os valores, tendo estes sentido em sua relação com ele. Esta nova visão do ser humano, desde os valores que configuram sua dignidade, é um dos eixos centrais do pensamento scheleriano.

O objetivo principal de Scheler é resgatar o valor da pessoa humana, se opõe energeticamente ao relativismo que mede todos os valores com a mesma medida, porque, se tudo é igual, nada é diferente, e conseqüentemente tudo se desfigurará ao cair no mesmo abismo do relativismo. Defende não só a personalidade humana, como também não escapam a sua atenção certo empirismo reducionista, que pretendia fazer uma leitura unicamente coisista dos valores, dissolvendo assim sua hierarquia.³⁵

O AMOR E OS VALORES

O valor da identidade do ser humano não é um conceito abstrato, mas uma realidade viva, uma

⁽³⁴⁾ Ibid., idem.

⁽³⁵⁾ Cf. Ibid., pág. 85-86.

“experiência de valores” na linha da vivência mais profunda da pessoa. E essa experiência não se pode dar sem amor, porque está estreitamente associada ao amor. A definição do amor nos justifica a vinculação íntima que existe entre o amor e o valor:

“O amor é um movimento até um valor positivo.”³⁶

Movimento em seu duplo sentido, primeiro, enquanto um ato da pessoa, e segundo, porque comporta a adesão do ser humano a alguém ou a algo. A esfera deste movimento pode ser interna ou externa, segundo seja um ato de amor interior ou que tenha alguma expressão visível; um exemplo do primeiro caso seria a estima que alguém pode experimentar por um amigo, sem que esse chegue a sabê-lo. A exteriorização deste apreço constitui o segundo caso.

Há uma diferença fundamental entre conhecer e amar, pois o conhecer capta o conteúdo da realidade de fora para dentro, porque parte dos sentidos, passando pela abstração à universalização do conceito. O amar faz um caminho inverso, partindo de dentro para fora, ao aderir à realidade, seja de uma pessoa ou de um objeto. Ainda na hipótese de um ato interno de amor, o movimento registra o mesmo processo, porque adere a um valor positivo, experimentado como presente. A lembrança dos pais, por exemplo, pode suscitar no filho que vive muito longe deles um ato interno de amor, como que evocando sua presença.

O valor positivo seria concretamente a razão do movimento do amor, diante do ódio que seria a repulsão a dito valor. O valor positivo enquanto um bem para mim, segundo Scheler, desencadeia o movimento do amor, porque todo ser humano busca naturalmente aquilo que lhe é conveniente.³⁷

Sem dúvida, uma dificuldade advém nesta descrição scheleriana do amor, referida ao valor, pois parece que só o amor egoísta, que seria um arremedo do verdadeiro amor. Porém, existem dois planos os quais devemos diferenciar; um seria a atitude pessoal e outro seria o da mesma natureza do amor. O primeiro poderia bloquear o movimento

do amor, devido a suas diferenças substantivas que o anulariam. O segundo, pelo contrário, representa o amor em seu dinamismo natural em posse do valor. O objetivo desse segundo aspecto seria responder à questão: o quê seria o amor no sistema scheleriano, então? Com este fim, Scheler contrapõe com toda precisão o que é o autêntico amor daquilo que não é. Por isso a característica mais específica, segundo Scheler, é sua orientação ao valor da pessoa:

“O amor se dirige integralmente aos valores pessoais de caráter positivo.”³⁸

Esse distintivo personalista do amor se encontra inscrito na natureza de seu movimento que:

“o amor só se dirige ao bem enquanto é portador de um valor pessoal.”³⁹

A razão dessa consangüinidade entre o amor e a pessoa, que é um valor propriamente tal, constitui a simbiose entre a pessoa, o amor e o valor, formando um laço extremamente forte e que não se pode romper, próprio do amor.

Só se pode amar às pessoas, as coisas não podem ser fim do amor humano, por sua condição de objetos de utilidade, pois o ser humano só se serve delas. Por isso, a pessoa nunca pode ser contemplada através da utilidade, porque isso equivaleria fazer dela um objeto, o que feriria sua dignidade. O amor da pessoa por outra seja susceptível de aumento incessante, porque pode crescer a claridade de seu valor, antes oculto.⁴⁰ Por exemplo, o amor da amizade entre duas pessoas pode ganhar em intensidade, conforme surjam novas virtudes que intensificam suas pessoas. O aumento do amor, no exemplo citado, não obedece à descoberta de qualidades ignoradas, mas ao aprofundamento do laço entre o amor e o valor pessoal, pois se produz uma personalização cada vez mais intensa do amor, até culminar no valor da unidade dos que se amam como se fossem uma só realidade.

O amor proposto por Scheler é prioritariamente axiológico, a associação do amor pessoal

⁽³⁶⁾ MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., pág. 146.

⁽³⁷⁾ Cf. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, op. cit., pág. 257.

⁽³⁸⁾ MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., pág. 145.

⁽³⁹⁾ MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., pág. 146.

⁽⁴⁰⁾ MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., pág. 146.

ao valor significa a ratificação da verdade deste amor. Isso ocorre especialmente porque Scheler destaca o amor como ato fundamental da pessoa em seu sistema axiológico, e bastaria evocar a relevância que atribui à intuição afetiva como peça básica para a descoberta dos valores.⁴¹ A pessoa necessita do amor como do oxigênio para viver, e o valor seria como que a espinha dorsal do amor. O amor é eminentemente pessoal, provém da pessoa, e é por sua vez sustentado por ela, porque toda razão de ser do movimento afetivo é precisamente o valor pessoal.

Somente dessa maneira o amor culmina no valor da pessoa que enlaça com todos os demais valores que possa possuir, só assim o amor seria plenamente pessoal, já que os valores pessoais só são concretizados quando se encontram referidos a um indivíduo. O contrário disso levaria à desintegração de tais valores, tornando-os simples imaginação. A verdadeira amizade, por exemplo, caminha na aceitação recíproca de ambos os amigos. É o respeito ao ser da pessoa que brota no amor mútuo e verdadeiro. Isso equivale a aceitar as limitações humanas existentes em ambos, porque o motivo da aceitação da pessoa é justamente o anseio do melhor para ela, como se tratasse de si mesmo. Busca-se a promoção do outro, sem imposição alguma. Assim é pensada a verdadeira amizade.

Contudo, não está excluída a hipótese de um amor não correspondido e desprezado; porém, mesmo neste extremo, o valor e a nobreza de quem assim ama demonstram a grande dignidade humana. Ou seja, o procurar que outro logre expressar o valor de sua identidade no maior grau possível, reverteria sobre a perfeição no que assim amasse, como a figura geométrica do círculo, cujos pontos equidistantes estão na mesma distância do centro, parafraseando Scheler.⁴² E suponhamos que o amor consistisse em descobrir valores mais elevados da pessoa para propiciar seu desenvolvimento. O que aconteceria se tais valores não existissem? Por acaso acabaria o amor pessoal? Scheler responde que não só não acabaria o amor pessoal, mas se redobraría sua intensidade, porque o movimento

do amor sempre se dirige ao ser valioso da pessoa. Essa concepção scheleriana proporciona coerência sobre a fenomenologia do amor, cujas linhas fundamentais coincidem com o valor pessoal, em plenitude, pois o valor da identidade da pessoa permanece, apesar da mutação e mesmo da perda de suas qualidades no decorrer do tempo.

Para Scheler, a plena sintonização pessoal com o outro significa amar tanto quanto o outro ama, fundir o amor com o outro na plenitude do nós, num amor único.

Nesta formulação, Scheler nos mostra suas profundas raízes agostinianas. Santo Agostinho, cujo pensamento tanto influenciou nosso filósofo, é fundamental para nosso autor quando fala que devemos amar o ser humano enquanto humano. Notamos assim que ambos convergem-nos no ponto focal do amor.⁴³

A proposição da dignidade humana como valor radical parece explicar a relação interna entre a pessoa e os outros valores, e justifica a validade universal dos valores, graças ao caráter universal da pessoa, proporcionando uma resposta à nossa questão inicial sobre a relação da dignidade da pessoa e os valores. O amor humano nunca pode estar separado da própria fisionomia de seu valor pessoal, como a pessoa não pode estar dissociada de sua identidade.

O amor ao valor rompe, no ser humano, a fonte da relatividade do ser. O amor é o valor central da pessoa, a move, dá-lhe impulso e exerce atração. O amor que proporciona ao ser humano sentir-se atraído pelos valores e vivenciá-los. O que caracteriza atingir o ápice da hierarquia dos valores é o autodomínio dos impulsos instintivos que condicionam sempre a percepção sensorial natural. Este autodomínio destrói a concupiscência natural, condição moral para que o conhecimento seja plenamente adequado.

O amor respeita as diferenças e nos atrai para uma amizade profunda e sincera onde nos aprofundamos cada vez mais. A amizade possibilita a comunicação destes valores exercendo uma atração, pois uma das características humanas é a comunicação, que concretiza o valor de sua digni-

⁽⁴¹⁾ Cf. *Ibid.*, *idem*.

⁽⁴²⁾ Cf. MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., pág. 167.

⁽⁴³⁾ Agostinho, Santo, *Confissões* IV, 7, 12.

dade. Amar é comunicar-se, pois comunicamos aquilo que sentimos, que amamos, construindo uma unidade.

Percebemos que poucos filósofos descreveram a importância do amor como Max Scheler.

Contrastando com um mundo consumista, marcado pelo egoísmo perverso, pela violência, pelo ódio, pela ambição cega, pelas paixões desenfreadas, onde as pessoas têm valor enquanto consomem ou são objetos de consumo, e diante da cultura do efêmero e passageiro notamos a importância e a urgência de Scheler e sua teoria dos valores objetivos, indicando uma nova interpretação dos verdadeiros e profundos valores, capazes de transformar.

Que o ser humano compreenda que seus anseios de felicidade não serão completados com os anti-valores, mas que devem procurar em si mesmos, em seu interior, valorizando-se como seres humanos, chamados à dignidade do amor⁴⁴. Somente compreendendo esse vínculo entre a dignidade pessoal, seu conhecimento, de seus sentimentos e o amor fará com que possam firmar suas bases, no amor, ressaltando a integridade e a dignidade do ser humano, de sua vontade de atingir o ápice.

Um valor não se aprende como um dado qualquer, se assimila, se vivencia. Scheler nos mostra que somente o exemplo de uma vida autêntica, a verdadeira e profunda amizade, ressaltando a dignidade humana tornam-se o caminho para que vivamos os autênticos valores e experimentemos.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Principal:

MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke*, Band 2, A. Francke, Bern 1954.

_____. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Späte Schriften: Gesammelte Werke, Band 9, A. Francke, Bern 1955.

_____. *Schriften aus dem Nachlass*, Band 2, Erkenntnislehre und Metaphisik. hgg. Bern: M.S. Frings, A. Francke, 1959.

_____. *Schriften aus dem Nachlass: Ordo Amoris*, Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre: Gesammelte Werke, Band 10, A. Francke, Bern 1957.

_____. *Schriften aus dem Nachlass*, Band 3, Philosophische Anthropologie. Bonn: hgg. M.S. Frings, 1957.

_____. *Schriften aus dem Nachlass*, Band 4, Philosophie und Geschichte. Bonn: hgg. M.S. Frings, 1955.

_____. *Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke, hgg. M.S. Frings. Bern, 1955.

_____. *Vom Umsturz der Werte*. Abhandlungen und Aufsätze. Bern: hgg. M. Scheler, 1955.

_____. *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart.*, A. Francke, Bern und München, 1973.

Bibliografia Complementar:

DERISI, O. N. *Max Scheler: Etica material de los valores*. Madrid: EMESA, 1979.

DUPUY, M. *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*. 2 vol. Paris: PUF, 1959.

AGOSTINHO, Santo. *Confesiones*. Madrid: BAC, 1965.

FRONDIZI, R. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. 17ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

LAMBERTINO, A. *Max Scheler, Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*. Firenze: N.I.E., 1977.

MACIEL LC., Marcial, *A Caridade Evangélica*, São Paulo, Nova Evangelização, 1994.

PUPI, A. *L'uomo 'risentito'*. Milano: Rivista di Filosofia Neoscolastica 63, 1971.

SEVERINO, Antônio J., *Metodologia do Trabalho Científico*, São Paulo, Cortez, 2001.

SCIACCA, M. F. *La filosofía hoy*. Barcelona: Miracle, 1957.

SUANCES, M. A. *Max Scheler, Principios de una ética personalista*. Barcelona: Herder, 1986.

WILLIAMS L.C., Thomas, *Construyendo sobre roca firme*, México, Nueva Evangelización, 1999.

WOJTYLA, K. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC, 1982.

⁽⁴⁴⁾ Cf. Marcial Maciel LC., *A Caridade Evangélica*, São Paulo, Nova Evangelização, pág. 6.

DEUX ÉTUDES D'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE*

DOIS ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

José Carlos de Paula Carvalho (USP)

Pour l'Archimandrite Pheophan et pour Dr. A. Soldatov

RESUMO

O primeiro estudo tem como tema a noção de educação fática, cujas dimensões ampliam-se sobremaneira com a problemática da filosofia religiosa russa, particularmente a sofologia. Torna-se, destarte, um "processo de individuação" vetorizado rumo a uma cultura da alma. A seguir, o segundo estudo amplia no sentido de aproximar a função simbólica, sobre a qual se funda a educação fática sofologizada, e a função religiosa em Jung, sendo que um trabalho de campo, realizado com grupo de velhos, veio a evidenciar a importância "sociátrica" para os grupos de pessoas que, ingressando no solstício da vida, venham a dispor de um imaginário cujo motor e vetor é a função religiosa.

Palavras-chave: educação fática, antropologia filosófica, sofologia, simbolismo.

RESUMÉ

Le premier étude a comme sujet la notion d'éducation phatique dont les dimensions s'enrichissent avec la problématique de la philosophie religieuse russe, en particulier la sophologie. Moyennant cela, elle devient un "processus d'individuation" pointant vers le développement d'une culture de l'âme. Alors le deuxième étude envisage l'approche entre la fonction symbolique, sur laquelle se centre l'éducation phatique sophologisée, et la fonction religieuse chez Jung, dont un travail mené en "fieldwork" sur l'imaginaire d'un groupe de vieillards s'avère être la preuve de la fonction "sociatrique", pour les groupes qu'entrepennent de vivre la deuxième moitié de la vie, d'un imaginaire dont le vecteur est la fonction religieuse.

Mots-clés: éducation phatique, anthropologie philosophique, sophologie, symbolisme.

(*) Ces Études ont été présentées au Xème. Congrès International (Interaction de la Science, de la Philosophie et de la Théologie au sujet des Idées d'Évolution dans la Nature et dans la Société), à Saint-Petersbourg / Russie (Université de Saint Petersburg, Collège des Sciences Humaines / Fondation P. Florensky), le 24-27 octobre 1999.

THÈME I – ANTHROPOLOGIE DE L'ÂME: ÉDUCATION PHATIQUE ET SOPHIOLOGIE

La notion d'éducation phatique - comme "formation de sensibilités de teneur (mytho) poïétique" et comme "sociagogie du Selbst" - est, avec ses heuristiques, l'intervention problématique dans une culturanalyse des groupes (ou des groupalités), tout en étant l'aboutissement pédagogique-organisationnel de l'anthropologie de l'Imaginaire de l'École de Grenoble (Paula Carvalho, Badia, 1993).

Étayée sur l'oeuvre de Gilbert Durand surtout, néanmoins, parce que le Groupe d'Eranos matricie la sur-dite anthropologie, celle-ci s'avère en "convergence herméneutique" avec une anthropologie des profondeurs relevant soit de l'oeuvre de Jung, aussi bien que de l'anthropologie archétypale de Hillman, en plus des apports de l'anthropologie psychanalytique, dans ce que Plaut a nommé "hybride Klein-Jung" (Plaut, 1990). Alors, les cadres paradigmatiques de l'éducation phatique" deviennent et l'École de Grenoble et le Cercle d'Eranos.

Il y a longtemps que nous sommes en train de travailler sur l' "éducation phatique", ses dimensions, visages et heuristiques (Paula Carvalho, 1995). Dans l'impossibilité d'en venir aux détails, puisque notre propos est de pourvoir, avec les apports de la sophiologie russe, à l'enrichissement de la notion, moyennant la méthode de "convergence d'herméneutiques", il nous faudrait, néanmoins, donner un résumé, quoique bref, soit des cadres paradigmatiques, soit des dimensions de la notion, et cela de telle façon que, en navette, se tissent les apports de la sophiologie russe, peut-être de la philosophie religieuse russe même. Malheureusement on se doit de limiter aussi à des grands blocs herméneutiques.

Pour ce qui est des cadres paradigmatiques, le Cercle d'Eranos (Paula Carvalho, 1998) se propose une "herméneutique des symboles" reconduisant "l'homo religiosus", i.e., le travail de la "fonction transcendante" (fonction symbolique) dans un "processus d'individuation" amenant le "Selbst" comme Centre différencié, selon Byington (1996), "Self individuel", "Self groupal", "Self pédagogique", "Self psycho-cosmique". Ce travail

sur les images symboliques étaye le "paradigme de l'Imaginaire"- expression de Gilbert Durand au Colloque International de Venise (UNESCO) - comme fondement d'une Science de l'Homme (Durand, 1979) s'appuyant sur une notion de "tradition" (définissant le "nouvel esprit anthropologique", le NEA développé en NES-1980 ou "post-Bachelard", Durand, 1990; 1980) et sur une "iconodulie" (Durand, 1984). Nous sommes amenés, désormais, comme projet initial, à la critique du "Kapitalismus Geist" et à "l'Entzauberung"; donc, à la critique d'une notion d' "éducation praxeologique" (Paula Carvalho, 1990) et à la proposition de la "Bezauberung" et de "l'éducation phatique". Mais, de l'aveu même de Corbin, que l'École de Grenoble fait sien, le projet terminal est bien "l'urgence d'une sophiologie" (Cahiers de l'Université Saint-Jean, 1980; Cahiers de l'Hermétisme, 1983). La notion d'éducation phatique se meut entre ces bornes de projet, l'iconodulie et la sophiologie, son "noema" étant le retour de "l'homo religiosus" (Durand, 1992) et son intentionnalité une "pensée de religature", ou bien selon les mots de Durand au Colloque de Washington, nous vivons dans "le bassin sémantique d'une gnose, i. e., d'un savoir de l'unicité ou bien unitarisant".

Alors, on peut venir aux dimensions de l'éducation phatique tissées avec les apports très signifiants de la sophiologie russe.

Néanmoins, deux remarques à faire avant la proposition des blocs sémantiques: d'elles, l'une a trait aux domaines de la sophiologie urgente, l'autre aux vecteurs de la sophiologie en général, particulièrement à la sophiologie russe et à la philosophie religieuse russe.

Selon l'allocation-programme de Corbin à l'Université Saint Jean de Jérusalem, "Le combat pour l'Âme du Monde ou urgence de la sophiologie", tout en y décelant un thème d'herméneutique spirituelle comparée, l'auteur vient à y identifier les domaines suivants:

1. Théologie: la Sophie divine comme Âme du monde délimite le "medium" entre théologie apophatique et kataphatique, i. e., hormis l'existence de la Sophie il n'y a guère de moyen terme et de re-ligation entre Créateur et créature; il y a une "sophianité" qui porte la signature de la

Présence divine à ce monde. Dans cette fonction médiatrice de la Sophie, Corbin se réfère tout juste à l'orthodoxie russe;

2. Philosophie et Cosmologie: on y a trait soit à la "sophianité" du monde, soit à l'entreprise de re-uni-fication et de re-conduction herméneutique à l'Un primordial, aussi bien qu'aux moyens du "sensorium Dei" et au "corps spirituel" d'accès à l'Imaginal;

3. Anthropologie: la "sophianité" de l'homme et la "théanthropie", i. e., l'anthropologie de la déification ou "théosis".

Nous nous astreignons à la sophiologie russe, puisque au moins deux travaux (Le combat pour l'âme du monde, 1980; Sophie et l'âme du monde, 1983) d'herméneutique spirituelle comparée on déjà fait le tour des routes de l'Âme du Monde; en outre, selon Andronikof, il y a des distinctions fondamentales autour de la problématique sophiologique russe: d'un côté, il ne nous intéresse guère ceux que s'y prennent en contre, comme Vl. Lossky; d'autre côté, il y a ceux avec des penchants gnostiques, plutôt, il s'agit des liens avec Boehme, comme Soloviev et Berdiaev: nous les prenons ici transversalement, avec d'autres penseurs religieux aussi, tels Zenkovski, Vycheslavitzev, Khomiakov, etc., aussi bien que nous y incluons des "émigrés" comme Evdokimov, des "convertis" comme Clément, et des grecs qu'y ont puisé, comme Yannaras et Nellas.

Cela dit, venons aux dimensions et visages de l'éducation phatique "sophiologisée": puisque notre propos avait été d'abord anthropologique, notre projet reprend à rebours les domaines dont parle Corbin. Dans les cadres d'une recherche portant sur les convergences herméneutiques entre l'anthropologie de l'imaginaire et l'anthropologie de la "theosis" (Paula Carvalho, 1990; 1991; 1989; 1990), nous y décelions un réseau de thèmes réciproquement se recouvrant de part et d'autre, somme toute ayant trait à la "sophianité" de l'homme, soit à l'équation symbolique "Imago Dei - Selbst - Sophia" comprise, selon Edinger (1972; Weaver, 1991; Ortiz-Osés, 1997), comme Médiateur - Éternel Féminin et "partie féminine" du "Selbst" psycho-cosmique. En outre, des penseurs comme Vycheslavitzev, Zenkovski, Berdiaev, Soloviev, Evdokimov, parmi d'autres,

en ayant travaillé le pont entre philosophie religieuse russe et psychologie des profondeurs; moyennant alors le "sensorium" de l'imagination, ils ont ouvert la route pour une anthropodécée possible, dont le sens et la résolution de la problématique de l'Ombre-Mal - moyennant le travail perlaboratif sur lequel on viendrait à y dégager les dimensions du "Selbst"⁵ et celles de l'éducation phatique - menaient soit à une "apocatastasis" de teneur gnostique (Soloviev, Berdiaev), soit à un "panthéisme" de la "Sophie créée" (Boulgakov). Poursuivant notre recherche au sujet des dimensions de l'éducation phatique, nous avons retenu le commentaire de Berdiaev au sujet de "L'échelle de Jacob: les anges", de Boulgakov, signalé aussi dans le texte de Marcadé (Le combat pour l'âme du monde, 1980) sur la sophiologie du Père Florensky (pour notre propos, avec celle de Boulgakov, les textes sophiologiques les plus riches en suggestions): la philosophie religieuse russe enveloppe, selon Berdiaev, deux courants, l'anthropologique et le cosmologique. Le premier pose les problèmes d'une anthropodécée, la liberté et le mal (p.e. Berdiaev, Vycheslavitzev, Boukharev, Fedorov, Khomiakov, Rozanov, selon Berdiaev, 1969; Zenkovski, 1955; Soloviev, 1978); le second ceux de la "sophianité" (Berdiaev y fait prendre place Florensky et Boulgakov). Néanmoins, selon Corbin, cela s'avère trop schématique...

Cela posé, à partir d'un cadre premier de teneur anthropologique co-enveloppant le cosmologique, il y a la "**dimension esthétique ou ritologique**" de l'éducation phatique dans une visée intentionnelle sophiologique. Il y a deux façons de concevoir "l'aïsthésis", soit comme le "paradigme esthétique" de M. Maffesoli, soit comme le fait l'herméneutique de Jauss (1989). Aussi bien la "ritologie", conçue avec Luc de Heusch (1983), à travers les fonctions phatique et poétique des pratiques symboliques magico-religieuses, permet de faire la jonction aboutissant aux apports de la sophiologie. Pour ce qui est du "paradigme esthétique", on y fait référence à la "socialité", ou bien à un type de "communion phatique" établie à base des rapports de solidarité sociale organique; que l'anthropologie de l'École de Chicago, Turner surtout, nomme "communitas", assez proche de l'idée de "sobornost", d' "ecclesialité" même, de l'aveu de J. Zizioulas, i. e. d'un vécu d'être-joints

et uni-fiés à travers une “proxémie”, qu’on pourrait alors religieusement - comme nouvelle forme de socialité de religature - nommer paraclétique. C’est pointer sur le caractère irremplaçable de “l’expérientiation du religieux” comme désormais le font le Père Florensky (1975), le Père Boulgakov (1990;1996; Berdiaev,1979; 1990). C’est à dire aussi du recouvrement avec une “pédagogie symbolique” articulant le “Self pédagogique” au “Self psycho-cosmique” à travers le “Self individuel-groupal” et le “Self socio-culturel”. C’est aussi établir le trait sacré de la culture, comme le font Evdokimov dans la culture comme célébration liturgique (Evdokimov, 1973; 1977; 1989; Boulgakov, 1983; 1987; 1980; Berdiaev, 1984; 1985; 1876) et le Père Boulgakov, à la fin de “La sagesse de Dieu”, en pointant sur le caractère sophianique de la culture, peut-être comme point majeur de la “Sophie de créature” dans le mouvement soit “théanthropique” (à travers une iconosophie), soit “panenthéiste” de re-conduction et de re-unification. Si nous considérons alors “l’aïsthésis” selon l’École de Constance, nous voyons y poindre “un horizon perceptuel”, une nouvelle vision pourtant, opposé à l’intellect, y faisant place au trait constructeur-“théurgique” (Berdiaev) de l’art. Et, les convergences avec le sophiologique sont assez riches; tout d’abord “l’attestation” de la méditation iconique ou l’iconosophie, i.e., la sophianité et la théanthropie établies comme “divino-humanité”, de Soloviev (1991) à Boulgakov (1982), et comme “kénose” selon Chalcédoine; à suivre, le témoignage de l’orthodoxie comme “religion de la Beauté” (Ouspensky,1982; Evdokimov,1970; Florensky, 1992; Boulgakov,1996) jointe à la présence de l’Amour, selon Andronikof, comme “eros unitif”, i.e., la méditation en entier de Soloviev (1985; Yannaras, 1992; Nellas, 1989) sur l’Eros reliant et unificateur (religion) du monde à travers l’homme et son “art théurgique”, selon Berdiaev (1955; Mottu,1977; Lubac,1979). En outre, les sources de la piété russe à nourrir la sophiologie, l’évangile visuel à nourrir la sophiologie, soit selon Boulgakov dans “Le buisson ardent”, soit selon Florensky dans la Lettre X: la Sophie, qui reste désormais liée soit à la Mère de Dieu, soit à l’Ange. Cela précisément signifie l’émergence de l’Imaginal (Corbin,1989; Berdiaev,1988) comme “ou-topos”

et “ou-chronos” imaginaire des épiphanies et des visions sophianico-paraclétiques. Berdiaev se référerait au “sens de la création”, que Jaus, recitant Fiedler, appelle “pouvoir poïétique” - apprendre à voir avec des yeux, dit Valéry, de chair et de feu... c’est une pédagogie iconique -, d’ailleurs assez proche de la “théurgie” de Berdiaev. Il advient que tout ce “pouvoir” recouvre précisément un certain caractère magique - qui d’ailleurs Corbin à travers l’oeuvre de Khomiakov fait remonter à l’aspect “kushite” de l’âme russe... - dont la “ritologie” rend le témoignage: Heusch démontre présentes dans les pratiques symboliques magico-religieuses soit la fonction poïétique (dans la magie), soit la fonction phatique (dans la religion).

Néanmoins, puisque dans cet univers on y a trait à une conjonction, la re-ligation qui re-lit le fait à travers un “pouvoir poïétique” dont Dieu a imparti la dignité à l’homme. Et cela se donne à travers la production de la “fonction sym-bolique” (ou bien “fonction transcendante” chez Jung): c’est la “**dimension symbolique**” de l’éducation phatique, une pensée des reliasions, des religatures, d’architectonique des niveaux ontologiques, sinon ontiques, comme s’avère être chez Soloviev (c’est précisément sa définition de “religion”). C’est la fonction de Sophie, c’est le retour de “l’homo religiosus” à travers une pensée (mytho) symbolique qui est une “démistification à rebours” (Eliade) et une iconodulie. Ce mouvement recouvre “l’holorhesis” dont nous entretenons les Colloques Holonomiques (1980;1982;1986;1986), car cette fonction opérative à travers une “structure énergétique”-chez Ortiz-Osés douée d’un caractère spécifiquement Féminin (Ortiz-Osés,1982; Lison,1994; Paprocki,1990)-, vient étrangement rejoindre une relecture de la Sophie à travers les énergies de Palamas. Nonobstant, nul doute là-dessus, c’en est un “processus d’herméneusis”.

La “**dimension herméneutique ou (mytho)poïétique ou mythoherméneutique**” de l’éducation phatique comme “pédagogie symbolique” y rend compte, soit comme “formation d’une sensibilité” moyennant le “Self pédagogique” qui accueille le “Self psycho-cosmique”, soit comme “expérientiation paraclétique” (vivre le flux de la Parole - voir la liaison heideggerienne entre “phasys” et “logos”, d’un côté, “aletheia” et “moira”, d’autre) et du Verbe de façon apophatique,

mystérique, prophétique, eschatologique et pneumatophore. Comme établissait généreusement Boulgakov, la sophiologie fonde et l'Incarnation et le Paraclet.

Avec la vérité et le Sens, nous venons à la **“dimension éthique-métaphysique”** et à la **“dimension imaginaire-religieuse”** de l'éducation phatique sophiologisée. Si le processus d'herméneusis, comme nous le rappelle Corbin, est tel que “l'exégèse du texte est l'exégèse de l'Âme”, il s'y fait jour la problématique initiale du “Selbst” et de “Sophie”: moyennant “l'Imago Dei” dans la sophianité de l'homme et dans cette théanthropie, le “numinosum” se pose comme Autre et Autrui et, alors, prend visage le monde de la “Sophie divine”. La clé c'en est l'éthique du “processus d'individuation” et son “Auseinandersetzung” (Neumann, 1990; Evdokimov, 1961; 1978). Homologue à la théanthropie comme théoandrie, comme perlaboration de l'Ombre-Mal, l'anthropodicée est le premier confront et différenciation du “Selbst” et constitution de l'axe ego-“Selbst” de l'individuation. À travers un processus de re-uni-fic-ation et de reliance - réconciliation individuelle et collective - comme re-conduction du monde à travers et dans sa sophianité, nous arrivons au domaine du “théologique” selon Corbin, i.e., puisqu'il y a pluralisation de la libido, il y a aussi la “conscience comme conciliarité”, selon Troubetzkoy. La re-conduction à “l'unitas multiplex” c'est la progressive “circumambulatio” autour du “Selbst”. L'émergence du “Selbst” se donne non comme alterité extérieure, mais comme “alterité radicale et sacrale”, deux abîmes qui se parlent, Dieu et l'Homme, moyennant néanmoins les figures des médiateurs, i.e. de la Sophie; soit, selon le Père Florensky, le Logos sans doute, mais fondamentalement La Mère de Dieu et l'Ange. Voilà comme Sophia est la partie féminine du “Selbst”, la Redemptrice: voilà aussi “le visage Féminin” du Paraclet (Boulgakov, 1987; 1987; 1997; Evdokimov, 1978; Berdiaev, 1978). L'éducation phatique devient alors *la culture de l'âme*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BERDIAEV, N. *De la destination de l'homme: essai d'une éthique paradoxale*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979.

BERDIAEV, N. *Esprit et Liberté*. Paris, Desclée, 1984.

BERDIAEV, N. *Khomiakov*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1988.

BERDIAEV, N. *L'Idée russe: problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e. et début du XX^e. siècle*. Paris, YMCA-PRESS - Mame, 1969.

BERDIAEV, N. *La doctrine de la Sophia et l'Androgyne: J. Boehme et les courants sophiologiques russes*. In: *Mysterium Magnum* (v. 1). J. Boehme. Paris, Aubier-Montaigne, Éd. d'aujourd'hui (Les introuvables), 1978.

BERDIAEV, N. *Le sens de la création: un essai de justification de l'homme*. Paris, Desclée, 1955.

BERDIAEV, N. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris, Desclée, 1990.

BERDIAEV, N. *De l'inégalité*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976.

BERDIAEV, N. *Le nouveau Moyen-Âge*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985.

BOULGAKOV, S. *Du verbe incarné: l'agneau de Dieu*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982.

BOULGAKOV, S. *L'icône et sa vénération*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.

BOULGAKOV, S. *La lumière sans déclin*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.

BOULGAKOV, S. *La Sagesse de Dieu: résumé de sophiologie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983.

BOULGAKOV, S. *Le Buisson ardent: aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

BOULGAKOV, S. *L'Ami de l'Époux: de la vénération orthodoxe du Précurseur*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1997.

BOULGAKOV, S. *L'échelle de Jacob: des Anges*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

BOULGAKOV, S. *L'Orthodoxie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980.

BOULGAKOV, S. *Le Paraclet*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.

BOULGAKOV, S. *Philosophie de l'économie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

BYINGTON, C. A. *Pedagogia simbólica, a construção amorosa do conhecimento de ser*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1996.

COLLOQUES de:

Cordoue: *Science et Conscience, les deux lectures de l'Univers*. Paris, Stock, 1980.

Fès: *L'esprit et la science (I)*. Paris, Albin Michel, 1982.

- Washington: *L'esprit et la science (II):réalité et imaginaire*. Paris, Albin Michel, 1986.
- Tsukuba: *Sciences et Symboles, les voies de la connaissance*. Paris, Albin Michel, 1983.
- CORBIN, H. *Face de Dieu, face de l'Homme*. Paris, Flammarion, 1989.
- DURAND, G. *L'homme religieux et ses symboles*. In: *Traité d'Anthropologie du sacré*. J. Riés (dir.), (v. 10). Paris, Desclée-Gedit, 1992.
- DURAND, G. *Le statut anthropologique de l'imaginaire hier et aujourd'hui*. In: *La foi du cordonnier*. G. Durand. Paris, Denoel, 1984.
- DURAND, G. *Le(s) grand(s) changement(s) ou le post-Bachelard*. In: *Cahiers de l'Imaginaire*, n. 1. Toulouse, Privat, 1990.
- DURAND, G. *Science de l'Homme et Tradition: "le nouvel esprit anthropologique"*. Paris, Berg, 1979.
- DURAND, G. *La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne*. In: *Eranos Jahrbuch 49 (Grenzen und Begrenzung)*. Frankfurt-am-Main, Insel Verlag, 1980.
- EDINGER, E. F. *Ego and Archetype: individuation and the religious function of the Psyche*. Baltimore, Penguin Books Inc., 1972.
- EVDOKIMOV, P. *Gogol et Dostoievski: la descente aux enfers*. Paris, Desclée, 1961.
- EVDOKIMOV, P. *L'amour fou de Dieu*. Paris, Seuil, 1973.
- EVDOKIMOV, P. *L'art de l'icône, la théologie de la Beauté*. Paris, Desclée, 1970.
- EVDOKIMOV, P. *L'Orthodoxie*. Paris, Desclée, 1989.
- EVDOKIMOV, P. *La Femme et le salut du monde*. Paris, Desclée, 1978.
- EVDOKIMOV, P. *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*. Bérolles, Abbaye de Bellefontaine, 1977.
- EVDOKIMOV, P. *Le buisson ardent*. Paris, Éd. Lethielleux, 1981.
- EVDOKIMOV, P. *Dostoievski et le problème du Mal*. Paris, Desclée, 1978.
- FLORENSKY, P. *La colonne et le fondement de la vérité*. Lausanne, l'Âge d'Homme, 1975.
- FLORENSKY, P. *La perspective inversée, l'iconostase et autres écrits sur l'art*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.
- HEUSCH, L. de. *Introduction à une ritologie générale*. In: *Colloque de Cérisy: l'unité de l'homme* (v. 3). E. Morin - P. Palmarini (org.), Paris, Seuil, 1983.
- JAUSS, H. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1989.
- Le Combat pour l'Âme du Monde: Urgence de la Sophiologie*. Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Paris, Berg, 1980 (n. 6).
- LISON, J. *L'Esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas*. Paris, Cerf, 1994.
- LUBAC, H. *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* (2 vol.). Paris, Lethielleux, 1979.
- MOTTU, H. *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.
- NELLAS, P. *Le vivant divinisé: anthropologie des Pères de l'Église*. Paris, Cerf, 1989.
- NEUMANN, E. *Psicologia e nova ética*. São Paulo, Edições Paulinas, 1990.
- ORTIZ-OSÉS, A. *El inconsciente colectivo vasco: mitología cultural y arquetipos psico-sociales*. San Sebastian, Editorial Txertoa, 1982.
- ORTIZ-OSÉS, A. *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.
- OUSPENSKY, L. *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*. Paris, Cerf, 1982.
- PAPROCKI, H. *La promesse du Père: l'expérience du Saint Esprit dans l'Église Orthodoxe*. Paris, Cerf, 1990.
- PAULA CARVALHO, J. C. de et BADIA, D. *As perspectivas filosóficas e antropológicas do "paradigma do Imaginário" na Escola de Grenoble*. Conferência no Colóquio Internacional sobre o Imaginário, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Atas de dezembro de 1993.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *A educação fática: vieses, perspectivas e projetividade*. In: *Revista de Educação Pública, Mestrado em Educação, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá-Brasil*, v. 4, n. 6 jun.dez. 1995, p. 11-33.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Anthropologie de l'Imaginaire et Orthodoxie*. Athènes, 1990 (mimeo).
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1990.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Mitocrítica das estórias de vida: estudos hermenêuticos e "mitodológicos"* (cap. 2, Universidade Estadual de Londrina, Londrina-Brasil, 1998).
- PAULA CARVALHO, J.C.de. *Anthropologie de l'imaginaire et anthropologie de la déification*. L'Imago Dei irisé. Perpignan, Epignosis, 1991.

PAULA CARVALHO, J.C.de. *Dimensões mítico-simbólicas e iconologia*. In: Revista Reflexão, Instituto de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Campinas - Brasil, v. 44, 119-136, maio-ag. 1989

PAULA CARVALHO, J.C.de. *L'herméneutique des symboles et l'art de l'icône*. Grenoble, Centre de Recherches sur l'Imaginaire (rencontres de 1990, mimeo)

PAULA CARVALHO, J.C.de. *O imaginário do monaquismo primitivo: estruturas fenomenológicas e mitanalíticas*. In: Ensaios de antropologia da religião. J. C. de Paula Carvalho. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1992 (no prelo)

PLAUT, H. *The hybride Klein-Jung* (personal author's communication from Postjungian's Congress, London, 1990)

SOBORNOST. *Idols and Images: early definitions and controversies*. London, POGP and PAS (Paris), 1991

SOLOVIEV, VI. *La Sophia et les autres écrits français*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978

SOLOVIEV, VI. *Le sens de l'amour: essais de philosophie esthétique*. Paris, OIEIL, 1985

SOLOVIEV, VI. *Leçons sur la divino-humanité*. Paris, Cerf, 1991

Sophie et l'Âme du Monde. Cahiers de l'Hermetisme. Paris, Albin Michel, 1983

WEAVER, R. *The old wise woman: a study in active imagination*. Boston, Shambhala, 1991

YANNARAS, Ch. *Variations sur le Cantique des Cantiques: essai sur l'éros*. Paris, Desclée, 1992

ZENKOVSKY, B. *Histoire de la philosophie russe* (2 vol.). Paris, Gallimard, 1955

THÈME II – FONCTION RELIGIEUSE ET IMAGINAIRE GROUPAL (EN COLLABORATION AVEC LE PROF. DENIS D. BADIA- FABES/USP)

L'anthropologie de l'imaginaire de l'École de Grenoble (1998), à travers l'oeuvre de Gilbert Durand surtout, étaye la problématique des productions imaginaires et symboliques dans sa motivation profonde comme une perlaboration de la problématique du Temps et de la Mort. L'imagination (Durand, 1964) symbolique, moyennant fonctions, pointe dans ce sens, fondamentalement eu égard à la "fonction sociatrique" et à la "fonction théophanique", i.e., sitôt mobilisée la "fonction biologique", depuis Bergson se posant contre la fonction dissolvante de

la mort - on le dirait aujourd'hui contre l'entropie et actionnant la neg-entropie de "l'homme imaginant" (Laborit) -, on y assiste à la production des images symboliques - symboles moteurs dont les "régimes de l'imaginaire" sont alors doués d'une "fonction homéostatique" ou d' "équilibration anthropologique" ayant trait faire face aux assauts de l'angoisse originelle, angoisse de la mort. Néanmoins, il vaudrait mieux dire, en termes archétypologiques de l'imaginaire (Durand, 1969), un "univers de l'angoisse" (Durand, Y. 1985) dans des processus mortifères et létaux, selon la "formulation expérimentale de l'imaginaire" (Durand, Y. 1981), l'AT.9, - le Rorschach français dû à Yves Durand - et la modélisation des micro-univers mythico-imaginaires (Durand, Y. 1989).

Donc, la fonction sociatrique, plutôt sociagogique pour ce qui est du travail culturanalytique et de l'éducation phatique avec des groupes (et des "groupalités internes", selon Kaës), émerge ayant comme but la commutation biotique des régimes d'images devenus angoissants. L'intervention se nomme alors "mythodrame", actanciellement développant dramatiquement les mythes et les images archétypiques et symboliques constitutives du texte (dessin et histoire) des protocoles AT.9 des membres du groupe. La "théâtralisation fantasmatique" peut venir en aide à travers le "théâtre de masques" jungien de Shelleen et Villares (1992).

Et voici la convergence: la fonction théophanique (plutôt épiphanique) chez Durand recouvre le retour de "l'homo religiosus" ou la "démistification à rebours" d'Éliade et le théâtre de masques et le mythodrame recouvrent l'émergence de la "fonction symbolique"; c'est-à-dire, dans le socle commun de la "gnose d'Eranos" (Ortiz-Osés, 1994), nous y avons trait à la dynamique que Jung désigne comme "fonction transcendante" (Jung, 1960) dans son énergétique psychique, tout en l'ayant aussi à "l'appareil mental" du groupe selon Kaës (1976; 1993). Néanmoins, au bout des recherches, notamment celles de Neumann (1990), d'Edinger (1972; 1973; Adler, 1961; Jung, 1989) surtout poursuivant des visées de l'aveu même de Jung, ont est venu, la douant d'une spécificité majeure, à la désigner pour "fonction religieuse", ce qui s'avère dorénavant preséant lors du processus de la "metanoia" et, *Deo concedente*, lors de la progressive émergence de la thématique de la mort et son "aïesthétique".

Désormais, la “fonction religieuse” fait navette avec le “processus d’individuation”, en termes culturanalytiques-grouppaux et phatiques, un vrai “processus de réconciliation individuel et social”, selon Ortiz-Osés (1988), et selon la diversification du “Self” donné dans la “pédagogie symbolique” de Byinton (1996). Alors, c’est la “circumambulatio” autour d’un Centre asymptotique ou apophatique, que relit avec précision l’idée de “contre-éducation” chez Ficino (ou éducation phatique, en outre outillée dans l’individuation par la psychologie archétypale de Hillman, 1977) lors de l’instauration de la “personnalité 2” ou “Selbst” comme Centre, ou bien, de la mouvance de la vie dans l’axe ego-“Selbst”.

Avant de venir à nos résultats de recherche, il vaudrait bien pointer dans le sens des termes employés par Jung (1958) dans le livre “Psychologie et Religion”, pour écarter ab initio des mésinterprétations dans ce que nous suivons l’auteur. La pratique clinique de Jung, dans ce sens-là, venait à l’encontre des recherches anthropologiques de G. Durand et de l’École de Grenoble: Durand découvrait la solidarité entre les pédagogies de teneur positiviste, la science et le paradigme classique, le “Kapitalismus Geist” et le nouvel iconoclasme de “l’Enzauberung” (Paula Carvalho, 1989), i.e., l’expurge de l’imaginaire et le fameux “malaise de la civilisation”. Jung y voyait l’étroite relation avec la “perte de l’âme”- l’Âme du Monde comprise -; la “fonction transcendante” comme “fonction religieuse” était accaparée par les concordismes institutionnels des diverses “églises” et “credos” réduits à vivre, et à transmettre, des “symboles morts”, dont on a perdu l’ancrage vécu et corporel; Jung donnait aussi la preséance, comme médecin, aux catholiques sur les protestants car ceux-là ont à disposition “imaginative” et “imaginale” un monceau de “médiateurs symboliques” (saints, anges, la Vierge, etc.) - contrairement à “l’ascèse dans le monde” et à la “conduite méthodique de vie” des calvinistes surtout - qui, le cas échéant des églises-institutions, pourraient agencer encore une “expérimentation” du “facteur religieux”, d’un vécu de la religiosité-numinosité tel que l’orthodoxie d’un P. Florensky, p.e., l’a su préserver. Jung se faisait, en outre, bien comprendre moyennant les thèmes suivants:

1. *“Comme le dit le mot latin ‘religere’, la religion est le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que R. Otto a fort heureusement appelé le ‘numinosum’, i.e., une existence ou un effet dynamique qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté... Le numinosum est ou bien la qualité d’un objet visible, ou bien l’influence d’une présence invisible qui détermine une modification caractéristique de la conscience” (p. 17);*

2. *“La religion me semble être une attitude particulière de l’esprit humain, que l’on pourrait désigner, conformément à l’acceptation primitive du mot ‘religio’, en disant: c’est une attitude d’observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l’homme comme étant des ‘puissances’ ... ” (p. 19);*

3. *“Par le mot religion, je n’entends pas une profession de foi déterminée. Néanmoins, il est exact que chaque confession se base, d’une part, à son origine, sur expérience directe du numinosum, puis d’autre part sur de la pistis, i.e., sur la fidélité, sur la foi et de la confiance à l’égard d’une expérience précise des faits ‘numineux’ et de la modification de conscience qui en résulte... On pourrait dire que l’expression ‘religion’ désigne l’attitude particulière d’une conscience qui a été modifiée par l’expérience du numinosum” (id.).*

En plus, avec Edinger, on pourrait dire que cette modification de la conscience c’est l’instauration de l’axe ego-“Selbst” “reconquis” à travers un processus moyennant l’émergence de la “fonction transcendante” et, avec Ortiz-Osés, un processus de re-conduction du Sens (herméneusis) avec l’ “Auseinandersetzung” porté par les images symboliques.

Si nous venons, en plus, aux cadres “religieux” de la Post-Modernité à travers “l’hétéroculture” (Poirier, 1988; 1985; Freyre, 1988) et le “syncrétisme” (Bastide, 1970) des cultes afro-américains mêlés au catholicisme populaire avec des dérives pentecostales et charismatiques (Ribeiro, 1988; Paula Carvalho & Badia, 1989), au Brésil, comme on a avancé en deux recherches, les deux présentées conjointement au Colloque International sur l’Imaginaire, “La religiosité, nouvelles formes de socialité”, à

Montpellier - France, on voit que “l’émigration vers des niches intérieurs” (O Vale do Amanhecer et A Estrela d’Orient, dans notre cas, à Brasília et à São Paulo) configure: la fonction religieuse se donne culturanalytiquement aux groupes comme religature, reliance et comme relecture de monde, tout en projetant le processus de réconciliation comme re-constitution des groupalités internes et des groupes empiriques, tout en pourvoyant alors de nouvelles formes de socialité.

Cela a aussi été vérifié chez nos groupes de vieux: nous sommes en plein droit d’y voir une éducation phatique, aussi bien qu’une “action culturelle” foncièrement différente des politiques d’animation du 3ème. âge, dont A. Macedo Lahud, dans une dense Thèse d’État sous notre direction (Lahud,1993) a parfait le parcours d’investigation et des propositions socio-culturelles, moyennant aussi l’application de l’AT.9, en y dressant les images de vie et de mort induits par le vécu prochain de la mort, par l’angoisse du temps, en contrepoint avec les vécus religieux des membres d’un “groupe en fusion”. L’auteur parvient, alors, au “paysage mental” du groupe et à son “outillage mental”, anthropologiquement et archétypalement un imaginaire “synthétique” (i.e. dramatique selon Durand, mais dans une visée eschatologique du “Principe Espérance” et ses catégories) pourvoyant une sagesse de monde qui met en corrélation les vécus de la fonction religieuse (ce sont des “chrétiens sans église” et quelques kardécistes) et l’imaginaire; l’univers de l’angoisse - car il y a l’angoisse qui mène à une résolution et à une quête, et l’angoisse qui bloque la vie -, plutôt dans sa forme dernière, mortifère et létale, est venue caractériser peu de protocoles, précisément ceux où la corrélation était labile. Il s’est alors mis à découvrir la portée sociagogique de la fonction religieuse.

Pour ce qui est de notre recherche, menée aussi avec un “groupe en fusion”, dans les cadres paradigmatiques du Cercle d’Eranos et de l’École de Grenoble, avec les heuristiques de la culturanalyse groupale (Paula Carvalho,1991) et de l’éducation phatique, l’AT.9 surtout et des histoires de vie rêvées, nous sommes venus aux conclusions suivantes: 1. il y a une étroite et significative corrélation entre fonction religieuse

et imaginaire, vérifiée à travers l’AT.9 répété, les “cahiers de rêveries et de songes”, les “cahiers de rêves”, les histoires de vie comme vécus mythiques et la “somatophilie magique” (pour ce qui est des vécus corporels de l’Imaginal à travers le “corps onirique” ou le “moi corporel imaginaire” (Mindell, 1992; Frétigny & Virel, 1983; Paula Carvalho, 1985);

2. cette corrélation déclenche des facteurs sociatriques et sociagogiques d’extrême importance pour le “pilotage de regime de l’imaginaire”, pour l’“Auseinandersetzung” personnel et groupal avec l’angoisse originelle, en outre pourvoyant des façons de venir à bout des phénomènes thanatologiques (Thomas,1992; Jankélévitch,1978; Augé & Herzlich, 1984; Pretti,1991; Brennan & Brewe,1991; Haddad,1986; Barros,1981; Bosi, E.1995) et de socialité problématique dans la vieillesse, dans une visée sociagogique des valeurs biotiques, i.e., la mort et ses visages sont trans-figurés;

3. cette trans-figuration - ce changement, mutation même, des figures “mythiques” et cette re-orientation des vécus par un autre Pôle - pourvoie à un “climat” de santé somato-psychique dont l’imaginaire “dramatique” est le recteur des émergences et des solutions;

4. l’évolution des “groupalités internes” semble, d’un côté, suivre “l’aïsthésis de la mort”, dans son schéma et catégories proposées par Michel Guiomar (1967), et d’ailleurs aussi vérifiés par nous chez des groupes d’adolescents (1994): l’émergence de la Mort se donne comme “divertissement” et, moyennant le travail perlaboratif, vient au “crépusculaire”, et alors suit la voie de l’“apocalyptique”, non celle de l’“infernal” (et la fonction religieuse y pourvoit la voie correcte), i.e., on y voit un “paysage de vie” (en opposition aux groupes d’adolescents, où se configure un “paysage de mort”, mais où la fonction religieuse est obturée par l’idéologie de la Post-Modernité et “le nouveau mal du siècle” comme “univers de l’angoisse”); d’autre côté - et ce sont des aspects institutionnels d’importance vitale - le groupe, selon Guattari et Kaës (Guattari,1976), de “groupe assujetti” devient un “groupe-sujet” où on y voit faire jour un mouvement de critique institutionnelle transversale et un élan d’auto-détermination dans le devenir possible de “systèmes autopoïétiques” (Dumouchel & Dupuy,1983)

échappant de l' "hétéronomie". Il y a comme un jaillissement des images de la vie trans-figurée... peut-être une vie Autre?...

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADLER, G. *The living symbol: a case study in the process of individuation*. New York, Pantheon Books, 1961.
- AUGÉ, M. et HERZLICH, Cl. *Le sens du mal: anthropologie, histoire et sociologie de la maladie*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1984.
- BADIA, D. *Imaginário e ação cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*. Dissertação de Mestrado (Ciências da Comunicação), São Paulo, Escola de Comunicações e Artes - Universidade de São Paulo, 1993.
- BARROS, M. L. de. *Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice*. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- BASTIDE, R. *Mémoire collective et sociologie du bricolage*. In: *Année Sociologique*, Paris, 1970.
- BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- BRENNAN, A. et BREWE, J. *Meia-idade e vida: oração, lazer, fontes de novos dinamismos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1991.
- BYINGTON, C. A. *Pedagogia simbólica, a construção amorosa do conhecimento de ser*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1996.
- DUMOUCHEL, P. et DUPUY, J.-P. (org.). *Colloque de Cérisy: L'auto-organisation: de la physique ou politique*. Paris, Seuil, 1983.
- DURAND, G. *l'imagination symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à une archétypologie générale*. Paris, Bordas-Dunod, 1969.
- DURAND, Y. *Images d'angoisse et processus mortifères dans l'AT.9*. Chambéry Université de Savoie, Annales du CRAPES, n. 2, 1985.
- DURAND, Y. *L'exploration de l'imaginaire: la modélisation des micro-univers mythiques*. Paris, L'espace bleu, 1989.
- DURAND, Y. *L'exploration expérimentale de l'imaginaire: élaboration d'une méthode de recherche psychologique et sociologique: l'AT.9*. Thèse d'État des Lettres et Sciences Humaines. Grenoble, Université de Grenoble II, 1981 (3 vol.).
- EDINGER, E. F. *Ego and Archetype: individuation and the religious function of the Psyche*. Baltimore, Penguin Books Inc., 1972.
- EDINGER, E. *The Bible and the Psyche: Individuation symbolism in the Old Testament*. Toronto, Inner City Books, 1973.
- FRÉTIGNY, R. et VIREL, A. *L'imagerie mentale, introduction à l'onirodrame*. Genève, Éditions du Mont Blanc, 1983.
- FREYRE, G. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1988.
- GUATTARI, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris, Maspéro, 1976.
- GUIOMAR, M. *Principes d'une esthétique de la mort: les modes de présences, les présences immédiates, le seuil de l'Au-delà*. Paris, Corti, 1967.
- HADDAD, E. *A ideologia da velhice*. São Paulo, Cortez, 1986.
- HILLMAN, J. *Re-Visioning psychology*. New York, Harper, 1977.
- JANKÉLÉVITCH, VI. *La mort*. Paris, Flammarion, 1978.
- JUNG, C. G. *Psychologie et Religion*. Paris, Buchet-Chastel, 1958.
- JUNG, C. G. *The Collected works of C. G. Jung* (tr. L. Hull). London, Routledge & K. Paul, 1960 (v. 8).
- JUNG, C. G. *Visions Seminars* (2 vol.). New York, Pantheon Books, 1989.
- KAËS, R. *L'appareil psychique groupal: constructions du groupe*. Paris, Dunod, 1976.
- KAES, R. *Le groupe et le sujet du groupe: éléments pour une théorie psychanalytique du groupe*. Paris, Dunod, 1993.
- MACEDO LAHUD, A. *Imagens da vida e da morte: um estudo culturanalítico de um grupo de idosos professores em Brasília - DF com pistas para a criação de um espaço cultural*. Tese de Doutorado (Educação), São Paulo, Faculdade de Educação - Universidade de São Paulo, 1993 (3 vol.).
- MINDELL, A. *O corpo onírico*. São Paulo, Summus, 1992.
- NEUMANN, E. *Psicologia e nova ética*. São Paulo, Edições Paulinas, 1990.
- ORTIZ-OSÉS, A. C. G. *Jung: arquétipos y sentido*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.
- ORTIZ-OSÉS, A. *El Círculo de Eranos: una hermenéutica simbólica del Sentido*. Barcelona, Anthropos, *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, n. 153, feb. 1994.

- PAULA CARVALHO, J. C. de et BADIA, D. *Du "paradigme tropical" à la culturanalyse des groupes socio-culturels "religieux" au Brésil post-moderne*. Actes du Colloque International sur l'Imaginaire, Montpellier, Université René Descartes, 1989.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *A culturanalyse de grupos: posições teóricas e heurísticas em educação fática e ação cultural*. Tese de Titulação (Antropologia das Organizações e da Educação), São Paulo, Faculdade de Educação - Universidade de São Paulo, 1991.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *A gestão escolar do Imaginário*. In: Revista Forum Educacional, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 13, 1-2, 81-103, Fev.-maio 1989.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do imaginário*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas e Sociais (Antropologia Social), São Paulo, 1985 (3 vol.).
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Imagens da vida e da morte: o imaginário da derrelição em grupos de alunos do Colegial do Lycée Pasteur - São Paulo - Brésil*. São Paulo, Faculdade de Educação-CNPq, 1994.
- POIRIER, J. *Tradition et novation: de la "situation coloniale" à la "situation hétéreculturelle"*. In: Revue de l'Institut de Sociologie: les nouveaux enjeux de l'anthropologie autour de Georges Balandier. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, n. 34, 1988.
- POIRIER, J.. *Hétéroculture et sociétés africaines*. In: Anthropologie des turbulences: hommage à Georges Balandier. M. Maffesoli (org.). Paris, Berg, 1985.
- PRETTI, D. *A linguagem dos idosos*. São Paulo, Editora Contexto, 1991.
- RIBEIRO, R. *Antropologia da religião: ensaios*. Recife, Massangana - Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1988.
- SHELLEEN, L. *Théâtre pour devenir...autre*. Paris, Epi, 1983.
- THOMAS, L. V. *L'anthropologie de la mort*. Paris, Payot, 1992.
- VILLARES, L. F. *O teatro de máscaras e a abordagem da Sombra como instrumento de psicodiagnóstico e de educação escolar*. Tese de Doutorado (Psicologia Clínica e Psicologia Escolar), São Paulo, Instituto de Psicologia - Universidade de São Paulo, 1992.

DA METAFÍSICA DO SUJEITO À ONTOLOGIA CONCRETA: UMA LEITURA GRAMSCIANA¹

DE LA MÉTAPHYSIQUE DU SUJET À L'ONTOLOGIE CONCRÈTE: UNE LECTURE GRAMSCIENNE

*“A Filosofia continua porque perdeu
o momento de sua realização”*

T. Adorno

José Mario ANGELI ²

Julio César Campano FLORIANO ³

Jullana de Barros CEREZUELA ⁴

RESUMO

Trata-se, no presente artigo, de analisar as mudanças que historicamente tem ocorrido no EU e as rupturas na apreensão da realidade. As atuais transformações da realidade teriam levado a um esvaziamento do ser? Ou ainda, a realidade não teria mais nada a ver com o sujeito? Como apreender essas transformações? Esta investigação faz-se valer da leitura de Gramsci, por meio da qual a unidade entre o ser e o pensar aparece como uma possibilidade de superação da metafísica do sujeito à elaboração de uma ontologia concreta.

Palavras-chave: *ontologia, conhecimento, trabalho e classes sociais.*

ABSTRACT

The present paper analysis the change that historicamente to happened into the I and the comprehension of the ruptur that reality. The chang reality have takes emptyed to be? Or the reality do not have to see with the subject? Haw takes this changes? This analyses take Antonio Gramsci “s methological – unity between to be and to thought – with possibility of superation the subject”s metaphysics into a reality ontology.

Key-words: *ontology, knowledge, work and social class.*

⁽¹⁾ Este artigo é resultado de parte das discussões do projeto de pesquisa “Ontologia Anarquista na Crise da Ciência Contemporânea”.

⁽²⁾ Prof. Dr. do Dep. de Filosofia da UEL, autor de **Gramsci, Globalização e Pós-Moderno: Estudos de Filosofia Política**. EDUEL, 1998. Coordenador do projeto acima referido.

⁽³⁾ Sociólogo e Prof. de Sociologia graduado pela UEL. Atuou no projeto acima referido como bolsista do CNPQ e da UEL. Atualmente é aluno do Curso de Pós-graduação em Economia do Trabalho e Sindicalismo do GESIT - Instituto de Economia - UNICAMP e bolsista da FECAMP.

⁽⁴⁾ Aluna de história e atuou no projeto acima referido como bolsista da UEL.

INTRODUÇÃO

A idéia do Iluminismo, do progresso da razão burguesa, tem alimentado a modernidade. Ela colocou uma forte ênfase no sujeito, constituindo-o como parte indissociável das coisas e da natureza deste progresso. Ao mesmo tempo, essa idéia elegeu a razão burguesa como sendo a única forma de universalizá-lo, utilizando mecanismos político-econômicos evolucionistas que viessem a se constituir num mundo igualitário. Na observação de Meszáros, ela não seria capaz de construir uma *ontologia universalizante*, pois esta se apresenta como uma pura idealização hegeliana do *capital permanentemente universal* (MESZÁROS, 2002, p.37).

Antonio Gramsci, também, irá se colocar a frente da questão da racionalidade moderna. Ele elegeu a *“filosofia da práxis”* como sendo uma forma de se contrapor ao evolucionismo do mundo científico e ao espontaneísmo das massas, porquanto, as transformações que estão ocorrendo na sociedade capitalista são expressões de uma realidade histórica. Contrariamente, à razão burguesa, ele entendeu que as classes subordinadas são portadoras de uma *“visão de mundo”* (*Weltanschauung*) e, também, capazes de construir uma hegemonia.

Segundo ele a *“filosofia da práxis”* está fundada num sistema que se poderia chamar de *“filologia vivente”* (GRAMSCI, 1978, p. 1430). Isto é, uma unidialética intrínseca a um grupo social, nacional e internacional formando uma ligação estreita e bem articulada com o homem coletivo, e não com o homem individualista da racionalidade burguesa.

A *“filosofia da práxis”* é a valorização da totalidade social, em especial, das suas bases materiais, enquanto ela é *“la grande riforma dei tempi moderni, é una riforma intellettuale e morale che compie su scala nazionale ciò che il liberalismo non è riuscito a compiere che per ristretti ceti della popolazione”* (IDEM, p.1292).

A constituição de uma hegemonia que representasse a classe subalterna para Gramsci, este *“lavoro necessario é complesso e deve essere articolato e graduato: ci deve essere la deduzione*

e l’induzione combinate, la lógica formale e la dialettica, l’identificazione e la distinzione, la dimostrazione positiva e la distruzione del Vecchio. Ma non in astratto, ma in concreto, sulla base Del reale e dell’esperienza effettiva” (IDEM, p.2269). De tal forma que, de todas essas combinações, devem dar um quadro orgânico e sistemático da situação cultural efetiva que se encontra o sujeito e dos modos em que se apresenta realmente o *“senso comum”*.

Entender, as atuais transformações do EU e o seu substrato, é o objeto deste trabalho, além do que, tentar-se-á entender o valor da ontologia gramsciana, enquanto ela diferencia os sujeitos empíricos, da subjetividade histórica destes sujeitos, fixando, assim, os critérios da passagem para uma ontologia concreta.

A ONTOLOGIA SUBJETIVA

Estudiosos em geral sempre estiveram empenhados em compreender as forças que fundamentam o movimento da sociedade e, particularmente, Marx e Engels, as mudanças da sociedade capitalista. O que mudou e o que permaneceu deste movimento no tempo foi – e ainda é – o grande desafio dos estudiosos.

Em especial, a *“filosofia da práxis”* se propõe a compreender esta realidade, seja do ponto de vista ontológico, seja do ponto de vista epistemológico. A elaboração feita por Gramsci para entender a realidade, se constitui numa possibilidade de se contrapor à ontologia subjetiva, e, de traduzir o materialismo histórico num patamar superior ao determinismo econômico proposto pelo materialismo histórico.

A *“filosofia da práxis”* tem como referência o *“agir político”* dos homens e a sua *“traduzibilidade”* como forma de tornar o real inteligível pelas classes subalternas.

Gramsci irá refutar a versão simplista do monismo do ser humano, e teorizar uma versão *“múltipla”* e *“diversa”* da subjetividade coletiva. Ele parte da concepção de *“identidade fragmentada”* e *“contraditória”* do sujeito subalterno, e ao mesmo tempo refutará toda concepção de história e do agir revolucionário, que partisse, de uma proposição do

sujeito como já instituído autonomamente pela simples produção material.

A compreensão desta ontologia – aquilo que fundamenta o real e aquilo que permanece das transformações – nos permitirá ir além do fenômeno evidenciado na realidade. Isto significa dizer que para entender essas mudanças será preciso partir deste pressuposto: “trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione, e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità é la piú delicata, invompresa eppure essenziale dote del critico della idee e dello storico dello sviluppo storico”. (IDEM, p.2268).

Anterior à filosofia da práxis, o esquema hegeliano-marxista que fundamenta aquela concepção, permite-nos por um lado, colocar no centro do desenvolvimento social a emancipação do homem que ordenava a cultura, segundo a sua maior ou menor aproximação com o ideal de igualdade entre os homens. E, por outro, esse esquema concebia o sujeito como uma forma, duramente, hierarquizada, sob o domínio da consciência, nem sempre privilegiando o agir político dos homens. Para esse esquema, compreender é ter consciência da realidade, uma vez que, o mundo existe independente do sujeito e a sua transformação implica na dinâmica do movimento da realidade cujas determinações sociais precedem o sujeito.

Esse esquema denominado idealista/historicista será colocado em *crise* no momento que Nietzsche fará a crítica à concepção do conhecimento ocidental. Ao criticar a voz da consciência como verdade última, ele está criticando os valores da ciência, herdados pelo modelo religioso judaico-cristão que potencializa o valor do sujeito, fortemente, difundido pela sociedade capitalista.

Na mesma esteira, Marcuse representante da Escola de Frankfurt, não só se colocará contra a repressão que domina a sociedade capitalista, mas, sobretudo, contra a interioridade dos sujeitos burgueses.

Heidegger, também, desenvolveu uma filosofia de caráter acritica. Ele eliminou o sujeito histórico como reconstrutor da realidade e da história. Tendo por base uma filosofia dominante que aniquila a realidade, os sujeitos não existem,

somente os seres, este sim, estão envoltos num devir, no qual o sujeito é um mero receptor dessa dinâmica. Para ele a história teria finalizado, devido ao esgotamento e enfraquecimento do ser, finito na sua essência e que já se consumiu na sua chegada. Diante disto só resta ao homem recordar constantemente ou celebrar poeticamente a sua existência (HEIDEGGER, 1979). Desta forma, se eliminam os grandes protagonistas do modelo hegeliano, pois, o que se está realmente eliminando é a possibilidade da construção da historicidade e a concepção filosófica da liberdade.

Então, parece ser possível falar do avanço da “crise do desenvolvimento da concepção idealista-historicista” que se agrava na sociedade capitalista. Assim, a compreensão do real, e, aquilo que parecia ser transitório retorna, agora, com força total, em virtude da: “quase completa desintegração dos movimentos políticos que outrora professavam lealdade à concepção marciana de socialismo” (MESZÁROS, op. cit., p. 43)

No momento que, se esperava um salto de qualidade da sociedade capitalista para uma sociedade socialista, a chegada do fascismo e do stalinismo interrompeu este desenvolvimento, retardando assim o curso da história. Então, teria sido o sujeito subestimado pelos analistas? Ou estas transformações provocaram a desarticulação do sujeito a ponto de colocá-lo num total conformismo com a realidade vigente?

Antônio Gramsci terá um papel decisivo na leitura das mudanças do desenvolvimento sócio-econômico que estão ocorrendo na sociedade. Ele entendeu que o avanço do capitalismo desarticulou os trabalhadores. A força do trabalho não superou a do capital e por isso a dificuldade do socialismo ter sido implantado. Neste sentido, então, ele se dedicará a construção de uma teoria da ideologia, cujo efeito de universalização e de produção de consenso, cresce em cada subjetividade coletiva donde deverá nascer a iniciativa histórica e da direção política.

Esses teóricos preconizavam uma sociedade superior onde o conhecimento não só bastasse por si mesmo, mas estaria sujeito às mudanças da realidade e por conseguinte capaz de levar a cabo uma sociedade mais justa e ao mesmo tempo um conhecimento “descomprometido” das teias do capital. Exceto Gramsci, todos esses teóricos,

indicados acima estariam empenhados em construir uma concepção materialista/subjetiva capaz de compreender as mutações da ontologia.

Gramsci irá afirmar que a *filosofia da práxis* basta a si mesma. Por isso, ele sustentava que “a filosofia della práxis non sia una struttura di pensiero completamente autônoma e independente, in antagonismo com tutte le filosofie e le religioni tradizionali, significa in realtà non aver capitolato” (IDEM., p 1434)

Esses teóricos afirmaram a importância do real e entenderam que a ontologia das transformações não é aquela que os homens se propõem, mas aquela que a realidade nos impõe. Neste sentido, uma justa integração entre o ser (ontologia) e o pensar (conhecer), como momentos atuantes das transformações, parece ser determinantes da ontologia. Então, a ontologia não é somente uma criação específica, no e pelo domínio do ser, como entenderam alguns teóricos, mas, ela é a ação política comprometida com as transformações sociais. A criação no e pelo domínio, embora seja suficiente como garantia da existência do fato socio-histórico, ela é muito mais do que as “leis do sistema” somente, ela é a complexidade dos seres envolvidos na ação política.

No momento atual, a linguagem e as imagens, ganham uma representação importante na forma de conceber e compreender a realidade. A representação desloca a linguagem e as imagens da totalidade de noções e de conceitos onde os indivíduos vivem, a dura realidade do mundo prometico do trabalho. No entendimento de Foucault, a linguagem veio substituir o discurso como modo de saber, constituindo uma “*nova empiricidade*”, definindo objetos inoperantes e prescrevendo métodos que não haviam ainda sido empregados, cuja, constituição está fundamentada na “*arqueologia*” do pensamento (FOUCAULT, 1981).

Parece então, que uma ontologia da criação cede lugar para uma ontologia abstrata, simples metafísica do sujeito, capaz de fazer uso da criatividade própria do conhecimento ou de quem se dá a conhecer.

Segundo Gramsci, não há uma separação entre o sujeito e o objeto, entre homem e natureza, entre a atividade da matéria e entre a atividade do espírito, pois do contrário pode-se incorrer numa

abstração sem sentido. Para ele, o modo de ser dos fatos socio-histórico cria suas próprias formas de significações irreduzíveis à sua racionalidade. Conhecer é conhecer na prática, isto é, implica uma unidade entre a teoria e a prática. Essa unidade não é pensada como identidade dos termos, mas entendida como o resultado que se propõe. A prática não é um dado determinado da estrutura da sociedade ou um pressuposto para se alcançar determinada coisa. É um resultado em que os diversos *agrupamentos sociais* se unem por meio da elaboração dos próprios grupos de *intelectuais orgânicos*, por um lado com o objetivo da manutenção do *status quo* e por outro, com o objetivo de superação das condições sociais.

Gramsci afirmou o valor do sujeito na elaboração da prática, e conseqüentemente é da prática que resulta a ontologia. Ela é, sobretudo, o resultado histórico concreta que envolveu o pensar antes de tudo, e que este se fez na prática. Para ele não se trata de um sujeito geral, mas da constituição de sujeitos políticos, numa realidade concreta. Isto é, se sujeitos empíricos são importantes para o pensamento, tão mais relevante parece ser a subjetividade histórica dos sujeitos, ou seja, em que condições históricas o ser se faz.

O sujeito se apresenta de modo constituído e fixado no interior desta ontologia concreta, ou seja, do mito do sujeito do trabalho, enquanto ele é a força produtiva por excelência, dominador da natureza e capaz pela sua materialidade de superar a questão ideológica. Deste, confronto homem-natureza, mediado pelo trabalho, é que nasce uma nova subjetividade humana.

Portanto, para entender esta ontologia concreta, não seria tão somente traduzir o problema da especulação (pensar) numa ontologia realista da história sob a base do ser. Como seria esta ontologia? Como nasce o pensamento sob a base do ser? Gramsci, para responder estas questões, irá recuperar os dois princípios básicos da concepção materialista histórica de Marx, contidos no prefácio para a *Crítica da Economia Política*: “uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais

de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade” e “ é por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir” (MARX, 1978, p. 130).

O pensamento gramsciano irá estabelecer desta forma o terreno da elaboração da subjetividade histórica no trabalho. O trabalho é o elemento que irá determinar as condições e as possibilidades das transformações socio-políticas capaz de romper com a racionalidade burguesa, porque não há solução de continuidade entre a prática do trabalho e a forma da consciência e da identidade pessoal que se estabelece nesta sociedade.

Contudo, ao mesmo tempo, que as transformações rompem com a estrutura do ser (objeto), as transformações permanecem na estrutura do sujeito (racionalidade burguesa), produzindo o seu ocultamento. Neste sentido, McNally afirmar que o trabalhador possui uma consciência contraditória, que manifesta o caráter intrínseco da sociedade capitalista, que a classe dominante tenta captar apoio ao seu domínio ou bem como as resistências dos trabalhadores geram práticas que não se conformam às idéias dominantes. (cfr., MCNALLY, 1999, p.45).

ONTOLOGIA CONCRETA

O trabalho na ótica marxista é o processo pelo qual o homem interage com a natureza com a finalidade de apropriação de seus recursos para a garantia de seu bem-estar físico e espiritual. Este conceito permite ao homem transcender de seu estado natural para a condição de sujeito de sua própria existência. Pela transcendência o homem distingue-se dos animais. Assim concebido, ele é mais que reprodução mecânica da vida humana. O trabalho não é só mera satisfação das necessidades, mas é também a forma de objetificação do próprio homem, isto é, quando ele se torna alienado. (MARX, 1994).

O trabalho irá perder o seu sentido ontológico com o surgimento do capitalismo, deixando de ser

o elemento de realização humana para ser o elemento de realização do capital. O homem deixou de ser o elemento constituinte da natureza humana e passou a se constituir em trabalhador, isto é, em mercadoria, na mesma proporção que se produz os bens materiais. Assim, o trabalhador não se pertence mais. Ele deixou de se constituir no sujeito do processo de trabalho.

Esta materialidade do real (ontologia) está em discussão no momento em que se constitui a sociedade capitalista. Na medida em que o homem se perdeu no horizonte da materialidade do trabalho, ele passou a buscar outros elementos que permitissem recuperar a materialidade do real.

Então, o trabalho deixou de ser uma categoria totalizante para a leitura da realidade capitalista, e com isso, buscou-se categorias que privilegiassem elementos tais como: desejo, linguagem, discurso, representação, que pudessem dar conta da leitura da realidade. Essas “novas” categorias reaparecem fragmentando a realidade. A consequência não foi gratuita, foi dissociar o homem da natureza e de seu tempo histórico. Se anteriormente ele era marcado pelas contradições das relações sociais produtivas, agora ele reaparece como um ser único, indivisível e onipotente.

A essência do real se expressa na materialidade social. Esta materialidade ainda persiste na sociedade capitalista. Embora tenha havido profundas transformações tecnológicas que mudaram a forma de produzir a riqueza, fragmentando o homem e flexibilizando-o, o capitalismo continua como elemento desintegrador do corpo social. O capitalismo se constitui como um todo presente nas relações de classe desta sociedade. Este é articulado pelos processos de trabalho e pela valorização do seu comando. Esta totalidade compreende a diversidade das classes e das identidades específicas que compõem esta sociedade, de modo que o todo aparece unido no diverso, isto é, o real.

Segundo, Marx a soma das *determinações sociais* representa o processo de trabalho que continuam sendo o elemento centralizador da sociedade capitalista. As determinações estão presas ao ser. O ser está intrinsecamente ligado com a vida e com a prática do trabalho. Esta persiste e se difunde ainda por algum tempo.

Segundo Hegel, pensar é pensar a vida – vida que se expressa nas manifestações e na cultura de um povo – enquanto o espírito rejeita a barbárie do mundo exterior. Mas, para ele esta rejeição é a expressão da reconciliação do Estado com a razão dominante (cfr., HEGEL, 1990, p.380). Como bem expressou Chatelet, “o Estado é e só pode ser a Razão realizada. Produto da história, apresenta a ordem do Espírito em sua atualidade” (CHATELET, 1974, p. 198)

Na concepção de Hegel, a materialidade da vida – o concreto – é movida pela idéia, enquanto ela é criação sustentada pela objetividade da razão. O trabalho para ele é uma atividade, nada mais do que, uma expressão da sua pura metafísica.

O trabalho é o elemento centralizador da sociedade capitalista, e ao mesmo tempo, é o elemento que indica o contraponto desta sociedade. Alguns teóricos do marxismo entenderam que o trabalho não é simplesmente a síntese da totalidade social. No entendimento de Kosik, a totalidade social é muito mais. Ela não poderá ser reduzida à pura contradição entre capital e trabalho. Ela também, em si mesma, não é suficientemente capaz de desvendar o real, até porque segundo Kosik, ele é entendido como a criação da produção social do homem (cfr., KOSIK, 1976, p. 52).

A totalidade é a expressão da economia e da institucionalidade da política na sociedade capitalista. Ou seja, a totalidade social é a ontologia desta sociedade onde as relações capitalistas de produção são os sustentáculos desta sociedade, bem como, dos sujeitos portadores de seus desejos e paixões. Assim, pode-se dizer que o “ser social” é sem dúvida, um “poço” profundo de contradições.

Desse modo, não se pode confundir o “ser” com aquilo que é aparência desta totalidade. A ideologia do pós-moderno confunde a aparência social com a “estrutura” e a “essência” da sociedade. Ao contrário, o moderno é a liberalização do sujeito constituída por meio da ontologia capitalista. Ela é o elemento que liberta o sujeito. Contudo nesta sociedade, a ideologia capitalista (pensamento) acoberta a inteligibilidade desta ontologia e ao mesmo tempo, que a ontologia se dá a conhecer pela inteligibilidade da vida social, ela também oculta as determinações materiais da existência humana. Isso significa dizer que, o ser não se manifesta na essência, mas na sua aparência.

Então, mais do que ir a essência do problema, o pós-moderno está preso a sua aparência social, porque a ele não interessa compreender o ser em sua essência, o ser determinado em suas múltiplas relações sociais que se estabelecem. Para ele, as questões econômicas, do poder e da história da sociedade, não fazem parte da constituição de seu ser. O pós-moderno é a pura abstração de uma sociedade capitalista sem sujeito, pois esta elevou o sujeito ao triunfo do abstrato (ANGELI, 1998, p. 100 sg.).

Ora, como tudo é fragmentação, fugacidade, efemeridade e transitoriedade, os valores e a história da sociedade, também se apresentam de formas fragmentadas. Exatamente, aqui, está a alteração na relação sujeito-objeto, como forma de compreender a realidade, nega-se a totalidade do ser social.

Esta alteração compreensiva não só tem provocado uma metamorfose do sujeito, mas tem colocado em crise a própria ontologia. Não havendo mais valores utópicos e nem havendo mais o que se transformar, imputa-se, então ao sujeito uma mescla de niilismo e resignação, que acaba fazendo do tempo presente a mais pura abstração.

CRITÉRIOS PARA UMA ONTOLOGIA CONCRETA

A relação sujeito-objeto, segundo Gramsci, deixa clara a necessidade de desfazer-se o nexo existente entre eles, pois se trata de uma hipotética teoria idealista herdada pela cultura ocidental. O entendimento gramsciano reporta à interpretação historicista hegeliana da prática humana, tecnológica e social, para uma construção ideológica, entre o *baixo* e o *alto*, entre os *simples* e os *intelectuais* sem incorrer num idealismo.

As proposições de Hegel que fundamentaram o moderno, “o que é racional é real e o que é real é racional” e o “ser e o nada são uma só e a mesma coisa”, (citado por, ARANTES, 1978, p. XVIII) expressam a necessidade substancial da identidade entre a razão e a realidade, e, cada coisa que ainda não é, vem a ser. Hegel quer dizer que a verdade se estabelece no sujeito, enquanto, ele se faz.

Gramsci irá afirmar que “*Senza l’attività dell’ uomo, creatrice di tutti i valori, anche scientifici, come sarebbel’ ” oggettività? Um caos, cioè niente, il vuoto ... Per la filosofia della práxis l’essere non può essere disgiunto dal pensare, l’ uomo dalla natura, l’attività dalla matéria, il soggetto dell’ oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell’ astrazione senza senso*” (IDEM, p.1457). O caráter criativo do conhecimento humano está na íntima unidade do ser e do pensar. Esta unidade supera toda sorte de concepção dualista, isto é, a unidade entre ser e pensar desfaz a relação sujeito-objeto, outrora existente na cultura ocidental. Desfeito esse nexó existente, Gramsci, se reporta ao historicismo, preso à prática humana, tecnológica e social.

Através do conhecimento os homens elaboram novas tecnologias. Elas antes de serem científicas, são uma atividade prática, como disse MARX (1994) *tecnológicas*. E, para Gramsci, “*l’ arte di operare coi concetti nom è alcunché d’ innato o di dato nella coscienza comune, ma è um lavoro técnico del pensiero, che há uma lunga storia, né piú né meno della ricerca sperimentale delle scienze naturali*” (IDEM., p. 439). Esta concepção de tecnologia, garante a Gramsci entender a objetividade do conhecimento.

A objetividade do conhecimento se dá a partir da preposição de que os homens tomam consciência do conflito entre as relações materiais de produção no campo das ideologias, porém sempre limitadas às forças materiais de produção e as relações que se travam entre elas. Assim, o conhecimento é para a obtenção da objetividade. Ora, como ele se dá ao nível do embate ideológico, no campo das superestruturas, nem sempre ele é objetivo. Por isso, ele não está nem no campo do sujeito nem no campo do objeto, mas na identidade dos contrários, no ato concreto de conhecer, na atividade humana.

Neste sentido, o conhecimento é fruto da cultura e o fundamento técnico e tecnológico da práxis humana, está na cultura. “*cioè che interessa la scienza non è tanto dunque l’oggettività del reale, ma l’ uomo che elabora i suoi metodi di ricerca, che rettifica continuamente i suoi strumenti logici (incluse le matematiche) di discriminazione*

e di accertamento, cioè la cultura, cioè la concezione Del mondo, cioè il rapporto tra l’ uomo e la realtà con la mediazione della tecnologia”. (IDEM, p. 1457). O caráter prático da cultura está na atividade elementar dos homens, como na linguagem, na religião, no folclore, e, sobretudo, no trabalho. Gramsci pensa numa unidade existente entre a experiência existencial e o conhecimento científico. Exatamente, essa unidade que aparece rompida no capitalismo, e, que ao realizar tal ruptura, restabelece-se a ideologia do conhecimento científico.

O pós-moderno ao estabelecer a relação sujeito-objeto, centraliza a compreensão no sentido da coisa em si, atribuído pela linguagem e pela comunicação. Importa-lhes o sentido da coisa. Para o pós-moderno não é preponderante nem o sujeito nem o objeto da investigação, mas a manifestação da coisa em si, a impressão primeira que se tem da coisa em si. Assim, apreende-se o fenômeno e não a sua essência, sem com isso, levar em conta as implicações da fenomenologia.

Toda essa forma de compreender o moderno acelerou a crise na filosofia e para a filosofia, que em última instância, é uma crise da razão ocidental. Como constatou, CHAUI (2000). No momento, em que ele reduz as atividades racionais à pura narrativas, ele dá a prova mais cabal do “autoritarismo e de totalitarismo”, da razão ocidental.

O sentido do ser, na maioria das vezes, não aparece porque a realidade permaneceu oculta pelas relações sociais da linguagem. A linguagem dominante acoberta o sentido do ser, e a linguagem do subalterno, não é a mesma linguagem do dominante. No entanto, ela aparece como sendo. E, como não é, a essência que produz essa aparição, o aparecer social deve ele mesmo dizer o seu sentido, por isso, ele acaba sendo pelo fenômeno, uma simples manifestação, ocultado, dificultando a compreensão dos subordinados. A ocultação dos sentidos é que é a essência do pós-moderno, e é esta que deve vir para fora da realidade, afim de que os subalternos possam desvendar as relações sociais que se estabelece na sociedade capitalista.

Neste sentido, a linguagem e a comunicação em geral, aparecem como elementos fundantes do conhecimento e como expressões da dominação e da exploração humana. Segundo

Marx e Engels, “a língua é a realidade imediata do pensamento. Da mesma maneira que deram ao pensamento uma existência independente, os filósofos foram obrigados a transformar a língua em um campo independente” (citado por, McNally, *op. cit.*, p. 33).

Então, se a questão ontológica não teria mais nada a ver com a relação sujeito-objeto, mas simplesmente com a representação da coisa, estaríamos diante de uma profunda descontinuidade com o moderno. Assim, parece ter sentido falar do pós-moderno. Se há uma descontinuidade, essa é meramente metafísica e abstrata, pois quando se fala em sentido ou sentido da representação, não se pretende desvendar as implicações ontológicas desta significação, uma vez que ela é uma expressão ambígua.

Na realidade, esta descontinuidade não existe. Não existindo essa descontinuidade, estamos sempre no campo do moderno. Significa dizer que o ser se manifesta na estrutura da sociedade, isto é, no modo capitalista de produzir a riqueza desta sociedade. Consequentemente, daí decorre a sua mutação. Ora, como a estrutura do ser é constituída por vontades, então só se pode pensá-lo como agir político, visto que há sempre uma interação entre o ser que se manifesta e a vontade, expressão do agir político que o apreende.

O PAPEL DA “FILOSOFIA DA PRÁXIS”

Entendemos que é daqui que se deve partir para compreender a ontologia do pós-moderno, isto é, a continuidade da filosofia de que falou ADORNO. Segundo este autor, “*la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización*” (1975, p.11), quando a dialética pareceria como um modo de conhecimento que superaria as contradições sociais rumo a uma *sociedade regulada*. A filosofia não se materializou numa sociedade superior. Significa dizer que, a filosofia ficou preza às contradições desta sociedade limitando a validade e a objetividade do conhecimento. Ela se transformou numa força produtiva e passou a ser um instrumento de produção, presa ao sistema capitalista.

A necessidade de unir *ser e pensar* como um processo histórico tem origem na contradição

estabelecida pela ciência e pelo capital. Se por um lado a ciência aparece como forma de libertação dos homens, por outro o capital aprisionou-a, submetendo-a a uma dura realidade ontológica. Sendo assim, o papel de superar as contradições dessa sociedade, que deveria ser feito pela ciência (conhecimento), ficou prezo às empiricidades, relegado a superestrutura desta sociedade. Antes de libertar o ser, e aqui se entende a radicalidade do ser, o homem, ela aliena-o. Por isso, Gramsci insiste em que a classe subalterna elabora um conhecimento pelo seu agir histórico e não é mais possuidora de uma *falsa consciência* como pensou Marx e Engels, na “ideologia alemã”.

Se, se entende que o conhecimento tem um papel libertador do ser humano, por um lado, o pós-moderno, antes de indicar para essa direção, ele tem dado um sinal na direção contrária, porque freqüentemente ele tem sido associado ao neoliberalismo. E por outro, no momento da ruptura da adequação da verdade ao ser, tudo indicaria que o *velho* (o capitalismo) estaria morrendo, mas que o *novo* (o socialismo) não poderia nascer, porque o *velho* não tinha esgotado todas as suas potencialidades e possibilidades – antes se reestruturou (o liberalismo e a social-democracia) – e o *novo* (o socialismo) não conseguiria nascer.

A realidade que estamos vivendo hoje pode ser muito diferente daquela vivida por Gramsci, mas parece que ela possui algumas semelhanças. Gramsci viveu num período duro da história do capitalismo. A burguesia não dava sinal de universalização do gênero humano. A classe trabalhadora continua sendo explorada pela extração da riqueza. A sua frágil organização tende a se agravar. A globalização econômica provocou uma forte desorganização de classes. Esta desorganização fez com que os trabalhadores perdessem o referencial de superação.

Numa linguagem *hegeliano-marxista*, o que era o horizonte desta classe (socialismo) não é mais, e o que vai ser para esta classe, ainda não é. Assim, os trabalhadores estão vivendo um período marcado pela perda de referências. Esta falta de referências deixou um grande vazio na sociedade.

Apareceu, neste momento, o paradigma compreensivo do pós-moderno. Por um lado, ele irá negar a alternativa daquilo que era a centralidade

da totalidade, que anteriormente compreendia o real, e por outro, ele afirmará o “*pensamento único*” como forma de estabelecer a harmonia na sociedade, pois a única via é a das reformas sociais. Contudo, a ausência de referências, antes de colocar um fim no moderno, aprofundam-no. Se pensarmos que o grande valor do moderno é a subjetividade, essa subjetividade está mais presente do que nunca em na sociedade.

O aparecimento da subjetividade interferiu na leitura socio-política que se fazia das classes sociais. Analogamente pode se pensar como pensou Gramsci, ao fazer a crítica àquela leitura do materialismo histórico-dialético que acentuava a metafísica do sujeito própria do *Manifesto Comunista*, ele irá refutar uma visão monística do ser humano e teorizará uma estrutura dualística da subjetividade coletiva, talvez aquilo que, dever-se-ia estar fazendo hoje os intelectuais.

Gramsci parte da fragmentação e da dispersão do sujeito subalterno, refutando uma concepção de história e do agir humano, que se movesse pressupondo o sujeito como um instituto autônomo, fruto das relações materiais de produção simplesmente. Para ele o sujeito é sempre posto (e não vem antes da história) historicamente. Ele sempre estará em processo de formação e auto-educação. Isto explica porque ele enfatiza a ideologia e a sociedade civil como fatores positivos de consciência e do agir. O homem é esse ser complexo de representações comuns e coletivas a cada ser humano, enquanto ser que vive e pertence a um grupo social.

Neste contexto é que se dá o confronto de classe. A luta de classes, para ele, se joga no plano ideológico e não no plano econômico como pensou Marx. Gramsci entende que a luta se dá no plano cultural do confronto e da difusão das concepções de mundo. Daí a importância da sociedade civil. Ela é o lugar fundamental da socialização e da integração social do indivíduo, diferentemente de como pensou Marx, o lugar econômico da produção e da distribuição da riqueza material, mas para Gramsci, o lugar da organização ético-cultural da vida social, onde nasce e se desenvolvem várias formas da consciência coletiva e de consenso que se dá em nível de estrutura, ao lado do domínio político estatal da hegemonia.

Gramsci, analisou o “*americanismo e o fordismo*” como sendo, as novas formas de produção e de organização do trabalho, que foram se desenvolvendo nos Estados Unidos nos primeiros decênios do Séc. XX. O *industrialismo* americano difundiu uma forma de produzir e de conduzir os indivíduos à uma racionalidade sempre maior do comportamento dos homens verso a si mesmo. O modo de viver americano permitiu-lhe entender o homem radicado à realidade e não simplesmente na sua subjetividade.

CONCLUSÃO

O pós-moderno se apresenta como uma “*ontologia fraca*”. Fraca porque a verdade não é mais a mera adequação do sujeito ao objeto ou do objeto ao sujeito, pois segundo eles essa não garante a verdade e sim, são certezas precárias, instáveis e transitórias. A ontologia do pós-moderno deixou de ser o lugar onde se dá a compreensão da situação sócio-histórica dos homens. Ela se tornou algo fora do processo socio-histórico dos homens. Ela é simplesmente um processo naturalístico e cíclico do mundo.

Parece-nos ser importante resgatar a unidade perdida, fazer da verdade uma concepção não-metafísica, como muitos teóricos fizeram quando passaram à dissolução do sujeito, por exemplo do estruturalismo foucaultiano a “*dissolução do sujeito*”, o da “*competência linguística*” pelos filósofos da linguagem, ou, da noção marxiana de “*general intellect*” em confronto com o sujeito agente, como propõe Gramsci, em sua unidade com o ser. Para Gramsci, conhecer é conhecer concretamente. Isto não significa mera adaptação do sujeito “*intelecto agente*” ao objeto ou do objeto ao sujeito agente, de uma verdade subjetiva ao fato ou da objetividade do fato ao sujeito agente.

Gramsci vai além da reciprocidade do *verdadeiro* e do *fato*. Ele não retira a confiança do pensamento. O pensamento deve saber guiar uma ação para libertar os homens dos limites que os aprisionam e da confiança que a ação pode depositar no pensamento. Sendo o conhecimento criatividade, significa dizer que sempre quando há um novo *fato* deva proceder-

se uma nova *verdade* e vice-versa. Significa que decorrente desta visão a necessidade de se resgatar o intelecto agente, sujeito histórico concreto, capaz de direcionar o conhecimento produzido socialmente, neste sentido “pessimismo de razão e otimismo de vontade” como ele próprio afirmou.

Esta preocupação em superar os determinismos mecânicos e metafísicos do conhecimento faz de Gramsci depositário de um marxismo crítico. Conhecer não é conhecer a realidade ingenuamente. Trata-se de fazer a crítica ao *sensu comum*, ao pensamento desagregado e ocasional, superando o *bom senso*, afim de não deixar os *simples* na sua filosofia primitiva do *sensu comum*, mas conduzi-lo a uma concepção superior de vida.

Uma ontologia concreta não está na abstração do capitalismo, pois desta forma, os *simples* e os de *baixo* podem saber da dinâmica teórica do desenvolvimento concreto e nem sempre compreender essa dinâmica, isto por um lado. Por outro, trata-se de repor uma ontologia abstrata, que permita compreender a centralidade estrutural do confronto entre força-trabalho e capital e entre as forças produtivas e destrutivas, porquanto, não é suficiente só saber.

Significa que em última instância, são os elementos totalizantes e historicamente determinantes da metafísica que interferem na elaboração dessa ontologia. O desafio está na superação da metafísica da subjetividade (capital permanente universal) para a constituição da ontologia concreta (do homem coletivo) capaz de romper com o encanto do “*capital permanente universal*”.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T.W. **Dialectica Negativa**. Madrid, Taurus, 1975
- ANGELI, J.M. **Filosofia, revolução e a Comuna de Paris**. In: Tudo Flui- Revista da ADUEL/SINDPROL. V.2, n.2, 1997
- _____. **Gramsci, Globalização e Pós-Modernismo: Estudos de Filosofia Política**. EDUEL.. Londrina, 1978.
- _____, FLORIANO, J.C.C. **Ciências Humanas e Autonomia**. In: Revista Mediações. V.7, n 2, Jul-Dez 2002.
- ARANTES, P. E., “Vida e obra de Hegel”, in, **Pensadores**, Abril Cultural, São Paulo, 1978
- CHAUÏ, M. **Entrevista para Joacé Pereira Furtado**. In: CULT, Junho de 2000.
- MCNALLY, D., “língua, história e luta de classe” in, **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. (org., Ellen Meiksins Wood e John Bellamy Foster), Trad., Ruy Jungmann, Zahar, Rio, 1999
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das Ciências Humanas**. Trad. de Salma Nuchail. Martins Fontes. São Paulo, 1981
- GRAMSCI, A.. **Quaderni del Cárcere. (Edizione Critica dell’ Instituto Gramsci di Roma)**. Einaudi Editore. Torino. 1978
- HARVEY, D. **A Condição Pós-Moderna**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Loyola. São Paulo, 1993.
- HEGEL., G. W. F. **Elements of the philosophy of right**. (Org. Allen Wood) Cambridge, 1991.
- CHATELET, J., “G.W.F.Hegel” in, **Filosofia da historia, de 1780-1880** (org. Chatelet), v. 5, Zahar, Rio, 1974
- HEIDEGGER, M. **Il Camino versio linguaggio**. (a cura di Albero Caracciolo) Mursia. Itália,1990.
- _____. Identidade e diferença, in **Pensadores, Abril Cultural São Paulo, 1978**
- JAMENSON, F. **Pós-modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio**. Ática. São Paulo, 1996.
- KOSIK, K. **Dialética do Concreto**. Trad. de Célia Neves e Aderico Toríbio. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1976.
- LUKACS, G. **Prolegomeni all’ dell’ essere sociale: Questioni di princípio di un’ ontologia oggi divenuta possibile**. (a cura di D. Losurdo) Guerini i Associati. Milano, 1990.
- MARX, K. **O Capital**. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 1994
- _____. “Prefácio, de 1859”. Para a crítica da economia política. In **Pensadores**, Abril Cultural, São Paulo, 1978
- MESZÁROS, I. **Para além do Capital**. Trad. de Sergio Lessa. Boitempo. São Paulo, 2002.
- NIETZSCHE, F., “Para a genealogia da moral”, in **Pensadores**. Abril Cultural, São Paulo, 1978
- VATTIMO, G. **A Sociedade transparente**. Trad. de Carlos Alboin de Brito. Ed.70. Lisboa, 1989.
- _____. **O Fim da Modernidade**. Trad. de Carlos Eduardo Brandão. Martins Fontes. 1996.

A FILOSOFIA POLÍTICA DE ÉRIC WEIL

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'ÉRIC WEIL

Mauro Cardoso SIMÕES¹

RESUMO

Este trabalho visa analisar a especificidade do modo filosófico de Eric Weil, no que se refere à categoria da razão como escolha razoável e saída da violência. Partindo desta reflexão, pretendo precisar o tema do Estado Mundial.

Palavras-chave: *violência, razão, razoabilidade, filosofia política, Estado mundial.*

RÉSUMÉ

Ce travail a l'intention c'est d'analyser la spécificité du mode weilien de philosopher, en ce qui concerne la raison comme choix raisonnable et sortie de la violence. A partir de l'analyse des catégories de la morale et de la société, nous avons l'intention de nous pencher sur le thème de l'Etat mondial.

Mots-clés: *violence, raison, raisonnabilité, philosophie politique, État mondial*

O pensamento filosófico de Éric Weil ainda carece de familiaridade entre nós. Somos, no entanto, levados a uma meditação significativa dos núcleos fundamentais de seu pensamento, pela interpretação singular, dada por Marcelo Perine em sua obra: *Filosofia e Violência – Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*², preenchendo inauguralmente uma lacuna deixado pela reflexão filosófica sobre Weil.

Dentre as diversas obras do filósofo encontram-se as que aqui mais nos importam, *Logique de*

la philosophie (Paris, 1950), *Philosophie politique* (Paris, 1956) e *Philosophie morale* (1961).

Como minha intenção fundamental aqui é analisar a especificidade do modo filosófico de Weil, no que se refere à categoria da razão como escolha razoável e saída da violência, acredito que a disposição que Weil faz da *Logique de la philosophie*, que tem como título introdutório, *Philosophie et violence*, tem por meta levar ao centro do seu filosofar³. Segundo Perine “uma

⁽¹⁾ Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e Doutorando em Filosofia – UNICAMP. Professor do Curso de Filosofia da Faculdade Pe. João Bagozzi, da Faculdade de Filosofia São Boaventura, Fae Business School Centro Universitário e Unibrasil.

⁽²⁾ Cf. Marcelo PERINE, *Filosofia e Violência – Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. (São Paulo: Loyola, 1987).

⁽³⁾ Para uma apreciação pormenorizada desta interpretação, ver: *Filosofia e Violenza - Introduzione a Éric Weil*, de L. Sichirollo.

leitura atenta da introdução revela que ali está contido todo o pensamento de Weil”⁴.

Partindo da definição filosófica tradicional de que o homem é um animal dotado de razão e de linguagem, Weil medita sobre a *Filosofia e a violência*, que se configura como uma das três partes componentes da Introdução à *Logique de la philosophie*. As outras duas são, *Reflexão sobre a filosofia* e *Reflexão da filosofia*.

Weil reformula, no entanto, este conceito, afirmando que tal definição deve ser ampliada, de tal modo que se apresente como significando o ponto de vista da *realização*, e não da mera descrição de um fato para sempre dado.

Ele define o homem, então, não por aquilo que ele é, mas pelo que deve ser, ou seja, por aquilo que ele ainda não é. Neste sentido, a definição de homem aponta para a dimensão moral e política de sua constituição, mostrando que os homens não dispõem de razão e de linguagem razoável, mas devem dispor delas para serem plenamente homens⁵.

O homem é, assim, um animal como os outros, diferenciando-se pelo fato de que, além de necessidades ele tem desejos, os quais não são naturais, sendo necessidades que ele mesmo forma.

A insatisfação destes desejos faz com que o homem muitas vezes não saiba nem ao menos o que quer, o que deseja, sabendo, no entanto, o que não quer. E quando clareia esta realidade indesejada, é o único animal capaz de usar a linguagem para expressar a sua insatisfação e dizer não. Neste sentido sua linguagem não é apenas descritiva de uma realidade presente, mas o homem a utiliza para expressar o que ainda não é e o que já não é mais.

O homem se distingue, então, dos outros animais, porque procede à transformação por meio da palavra. O homem não só procura transformar a natureza por meio da palavra, como busca também transformar a maneira de transformá-la⁶.

Neste ponto chegamos à ampliação do conceito de razão, sendo esta entendida como

razoabilidade, ou seja, como discurso coerente. O homem não é nunca pra razão, ele nunca será mais que razoável. Assim, a razão se encerra dentre as possibilidades para o homem, não se constituindo um, para sempre, mas surgindo como uma das saídas da violência. Neste sentido o problema da escolha é posto como escolha razoável, pois a definição do homem por aquilo que ele deve ser, o seu desejo último, revela que o que se busca é o contentamento, ou o mesmo, o fim do descontentamento.

A origem do discurso e da filosofia está no desejo e na negatividade primitiva, e estes não se inscrevem no reino das necessidades, mas das possibilidades. A razão e a linguagem são, então, uma possibilidade para o homem e para a filosofia que busca ensinar o homem a usar razoavelmente a razão.

Para Weil a filosofia começa com uma escolha, a vontade de compreender e justificar a própria vida racionalmente. Dessa escolha se destaca uma outra possibilidade, que se ignora como possibilidade; “a existência daquele que vive e que fala sem procurar justificar para si mesmo, e para os outros, seu modo de viver”⁷.

Para Weil, a realidade no interior da qual se desenharia a possibilidade da linguagem razoável é a violência. O questionamento acerca desta afirmação tão enfática dá a Weil a oportunidade de asseverar que somente através da linguagem a violência surge.

Segundo Weil “A linguagem não é, ela se cria; ela não é a minha ou a tua, nem mesmo a nossa; eu, tu e nós, tudo isso é posterior (logicamente) à linguagem; a linguagem não é o ‘contrapeso’ da realidade; a realidade e o discurso, que lhe corresponde, se separam somente nela”⁸.

O homem é então, enquanto dotado de fala, o único animal capaz de revelar a violência, dado que o único a procurar sentido para sua vida.

A razão tem, então como anterior a si, a liberdade de escolha. Esta anterioridade, entretanto, só existe do ponto de vista da razão. A liberdade

⁽⁴⁾ Cf. Marcelo PERINE, *Filosofia e Violência – Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. (São Paulo: Loyola, 1987).

⁽⁵⁾ Éric Weil. *Logique de la Philosophie* (Paris, Vrin, 1967), Introduction, passim.

⁽⁶⁾ Éric WEIL. *Philosophie Politique* (Paris, Vrin, 1984), 78.

⁽⁷⁾ Jean-François Robinet, *Le Temps de la Pensé*. (Paris, P.U.F., 1998), 278.

⁽⁸⁾ Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Paris, Vrin, 1967), 420.

que escolhe entre a razão e a violência, e que se faz sem referência á razão constituída, funda a razão. Assim, o homem que escolhe a razão livremente, teria podido optar pelo oposto da razão, a violência. A violência não se mostra nos embates sangrentos, sendo sim sua forma mais espetacular. A violência está presente na não busca de justificação da vida, sob a tutela da razão. Weil define, então, a tarefa da filosofia: “empreendimento de todo homem que em seu mundo procura orientar-se, procura o sentido que se opõe à violência”⁹.

A razão e a violência só se separam depois da opção do homem pela razão, pois só existe violência se existe razão e do ponto de vista da razão. Do mesmo modo só existe o insensato do ponto de vista do sentido.

Não sendo essencialmente razão, o homem é naturalmente violento, e o que Weil se esforça em mostrar é que o homem pode voltar à violência, da qual se desligou pela escolha livre da razão.

Analisar o homem do ponto de vista daquilo que deve ser, é analisar o percurso histórico traçado pelo homem em busca da vitória sobre o descontentamento e de sua oposição à violência.

Neste sentido a filosofia não se alimenta de si mesma, não tem matéria independente. Deve-se elevar à categoria discursiva a vida dos homens nas suas mais variadas peculiaridades. Obtém-se assim um entrelaçamento de filosofia e história. *Primum vivere, deinde philosophari* (primeiro viver, depois filosofar). A filosofia é o esforço do homem, num momento da história, para compreender sua vida e sua linguagem.

Partindo desta reflexão, pretendo analisar o tema do *Estado Mundial*, o qual ainda não foi suficientemente tratado até o presente, exceção feita à Dominique Dubarle¹⁰.

Selecionei a terceira e quarta parte da *Philosophie Politique*, que mais particularmente investiga a configuração do Estado Mundial, devido à sua coerência e pelo fato de que, precedido pela análise da *moral e da sociedade*, encontra no

Estado mundial a categoria política mais concreta, a partir da qual as categorias precedentes aparecem como abstratas, necessárias sim, à reflexão, mas somente se direcionada pela articulação diferenciada, nos permite compreender a realidade complexa na qual nos inserimos.

Atual na abordagem das questões das relações internacionais, Weil nos fala de um dos mais urgentes temas de sua época, a guerra entre Estados, acontecimento que ameaçou e continua ameaçando os homens em todos os momentos da história e mais particularmente do nosso século.

WEIL E O ESTADO MUNDIAL

Pressupondo que o Estado Mundial não tem unicamente um fundamento histórico e político, o Estado Mundial em Weil, aparece no conjunto de *Philosophie Politique* devedora de um fundamento que se encontra no interior de seu sistema filosófico: a *Logique de la Philosophie*. É justamente a partir daí que Weil descreve a idéia da escolha radical da razão, e é neste caminho que descreve as figuras do sentido nos quais os homens crêem encontrar uma satisfação definitiva. A razão surge conscientemente na categoria de *discussão* como confrontação de interesses particulares no interior de Estados e de cidadãos civilizados, devido à exclusão da violência de suas relações.

É a categoria de *sentido* que funda a cidade em que a humanidade se dialoga. E o sentido é o laço tênue e totalmente formal que une os homens dessa cidade. Ele é o fundo da humanidade que permite aos homens se reconhecerem através da formidável diversidade individual e coletiva. A categoria de *sentido* funda a idéia filosófica, não dogmática, de uma humanidade *única*. Ela dá a justificação última da idéia weiliana de Estado Mundial.

Para Weil, outra categoria fundamental para se compreender o Estado Mundial, é a categoria da *Ação*. É pela *Ação* que se pode compreender a intenção última do político, *Ação* esta que possibilita visualizarmos o *devoir* atual do Estado

⁽⁹⁾ Jean-François Robinet, *Le Temps de la Pensé*. (Paris, P.U.F., 1998), 279.

⁽¹⁰⁾ Cf. Dominique Dubarle, “Totalization terrestre et devenir humain”. In: *Archives de Philosophie* 33 (1970): 527-545.

Mundial através dos atores políticos, sejam eles chefes de Estado ou funcionários internacionais.

Temos que lembrar a distinção entre o filósofo e o político, pois o filósofo só é político acidentalmente. O homem político para Weil é o homem de governo. E o governo no Estado é a esfera da ação, sendo quem decide, e sua autoridade repousa na aceitação ativa de sua política pelos cidadãos, o que equivale afirmar que governar o Estado é governar a discussão instaurada no seio da comunidade política.

A qualidade específica do homem de Estado saber discernir o essencial antes que uma crise torne difícil ou impossível a conciliação dos interesses materiais da comunidade com a preservação de seus valores fundamentais. E um de seus valores principais consiste em arrancar a comunidade do inconsciente do sentimento moral, que a constitui, e fazê-la passar à consciência da vontade política, pela qual ela age.

Já o filósofo, não sendo homem da política, age não só sobre a comunidade política, mas também sobre os atores políticos, tornando possível o quadro geral de sua ação e definindo positivamente o sentido da ação propriamente política.

Assim, o filósofo cria as condições de possibilidade de uma ação sensata e não violenta. Uma tarefa que faz a história dar à luz uma versão não-violenta da ação, ou seja, uma versão propriamente política da ação.

Eric Weil recusa, no entanto, designar um Estado particular que teria a vocação de educar a humanidade. O Estado Mundial é uma forma racional que remete as comunidades históricas aos seus sentidos particulares, sob a condição de respeitar a liberdade geral.

Longe de ser um sonho de filósofo, uma utopia, o Estado Mundial é a tarefa política de nosso tempo.

POZZEBON, Paulo M. G. (Org.). **Mínima Metodológica**. Campinas: Alínea, 2004. 150 p.

Verdadeiro presente aos que de alguma forma trabalham ou se interessam por metodologia, a obra organizada por Paulo Pozzebon, mestre em Filosofia, especialista no pensamento do filósofo cristão Jacques Maritain (sobre quem publicou livro de leitura obrigatória), professor experiente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, onde atua precisamente nas áreas de metodologia e teoria do conhecimento, dentre outras, revela a autoridade que o organizador possui na área, ao articular textos de diferentes autores e dele próprio no riquíssimo livro de metodologia que publicou após participar durante mais de um ano do grupo de estudos em metodologia e epistemologia das ciências humanas, criado oportunamente pelo Centro de Ciências Humanas e pelo Núcleo de Pesquisa e Extensão, do mesmo centro, da PUC-Campinas. Há tempos carecíamos de semelhante obra, vejamos o porquê.

O primeiro capítulo, do professor Paulo André A. Setti, aborda com clareza as noções de conhecimento científico e senso comum, demonstrando de que forma o método contribui para aquele enquanto busca da verdade.

Os dois capítulos seguintes, de autoria do próprio professor Paulo Pozzebon, tratam magistralmente 1. Da problemática que envolve a idéia de Ciências Humanas, passando pela classificação das ciências, a relação entre ciência e tecnologia e pelo estatuto epistemológico das ciências humanas, valendo-se das questões de método e pesquisa. Após elaborar uma breve porém precisa história das ciências, termina o autor por concluir:

Não se deve [...] concluir a impossibilidade do conhecimento científico do ser humano. Um objeto tão especial pede métodos espe-

ciais para conhecê-lo, técnicas de observação apropriadas, conceitos específicos, esquemas explicativos adequados e, mesmo, uma noção de ciência construída com pressupostos diferentes [daqueles das ciências exatas]. (p. 26);

2. De sugestões para estudar melhor, definindo o próprio ato de estudar, a importância das aulas e a necessidade de nos libertarmos dos preconceitos, além de oferecer preciosas dicas para organizar e formar hábitos salutareos de estudos.

A argumentação é o objeto de análise do professor Germano Rigacci Jr. no capítulo quatro, no qual entramos em contato com relevantes e necessários esclarecimentos em torno da lógica formal para, na construção do conhecimento científico, valerem-nos de argumentos válidos do ponto de vista lógico.

O professor João Miguel T. de Godoy apresenta, no capítulo cinco, as técnicas para elaborar diferentes modalidades de trabalhos acadêmicos, desde o resumo, passando pela monografia, até chegar ao artigo científico.

Novamente é o organizador, professor Paulo Pozzebon, quem nos agracia, no capítulo seis, com uma síntese admiravelmente didática das principais normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) referentes à editoração, citações e referências bibliográficas dos trabalhos acadêmicos. Se as normas da ABNT em si mesmas oferecem dificuldades, o presente capítulo é um valioso e útil guia, pelo que congratulamos ao professor Paulo Pozzebon.

Sempre atentos às dificuldades presentes no sistema educacional universitário e na vida do

estudante, o organizador e os autores da obra contribuem imensamente para sanar uma série de problemas na elaboração, sistematização e apresentação do conhecimento científico. Com estilo primoroso, forma agradável e ao mesmo tempo rigorosa, a leitura da obra é obrigatória a todos os

acadêmicos e professores que fazem da ciência, do método (logia) e dos trabalhos acadêmico-científicos um objeto de atenção.

Fabiano Stein Coval

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

SCALA, André. **Espinosa**. Trad. de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. 131 p. Coleção Figuras do Saber.

André Scala (1950) é professor de filosofia na Universidade de Valenciennes e de Lille III. Publicou uma célebre tradução com introdução crítica, notas e comentários do Tratado da Reforma do Entendimento (1991) e em 1998, pela Belles Lettres, o presente *Spinoza* (no original francês).

No Brasil, a obra integra a coleção Figuras do Saber, que traz boas introduções a diversos filósofos e é especialmente marcada pela análise das principais obras dos pensadores. No caso de **Espinosa**, e. g., temos acesso a um roteiro cronológico da vida do filósofo, uma introdução que apresenta os pré-requisitos necessários ao estudante que deseje ler obras de Espinosa e quatro capítulos em que são abordados, respectivamente, o **Tratado da emenda do intelecto**, os **Princípios da filosofia cartesiana**, o **Tratado teológico-político** e, por fim, a **Ética**.

O primeiro capítulo, ao lado do quarto, é dos melhores. Analisa sucintamente as reflexões de Espinosa sobre o conhecimento. Apresenta as motivações do filósofo ao redigir a referida obra, que só foi publicada (inacabada) após a morte do pensador. Atrai a forma como o autor concilia a exposição do **Tratado** e as opiniões de Espinosa sobre a própria Filosofia, não escondendo um certo pessimismo que perpassa a visão do pensador sobre a vida humana e suas dimensões. Expõe com clareza a questão do(s) bem(ns) em Espinosa, o problema da felicidade, o tema da virtude e da vontade, além das paixões de um modo geral. Diz:

[...] compreendemos uma única coisa: a coisa buscada, esse bem verdadeiro, esse bem supremo é um conhecimento, uma ação da mente; esse conhecimento é o conhecimento

da união da mente com a Natureza inteira. Esse conhecimento é, ao mesmo tempo, a passagem a uma perfeição maior, não é um conhecimento abstrato, produz efeitos. (p. 40).

Ao abordar os **Princípios da filosofia cartesiana**, no segundo capítulo, o autor deixa a desejar na medida que, a despeito de realizar uma boa exposição da obra, não esclarece as vinculações filosóficas de Descartes e Espinosa para além da obra analisada. Aqui, o leitor pouco familiarizado com o pensamento cartesiano, ainda que não tenha dificuldades de leitura, terá um entendimento mediano.

No capítulo três, em que analisa o **Tratado teológico-político**, Scala surpreende por sua capacidade de síntese (trata-se do capítulo mais breve de todos), pois o **Tratado** exige, ainda quando meramente exposto, reflexões de caráter mais profundo. Evidentemente não deixam de ser enriquecedoras e interessantes as abordagens sobre a liberdade e as crenças:

No momento [da redação do **Tratado**] ele precisa “compor um tratado sobre as escrituras” para lutar contra aqueles que impedem os homens de aplicar sua mente à Filosofia, contra aqueles que dirigem o homem contra ele mesmo, contra aqueles que [...] arruinam a liberdade de filosofar. (p. 73)

Finalmente, o capítulo quarto é uma bela apresentação da **Ética [demonstrada à maneira dos geômetras]**. Analisa a idéia de corpo, de como a **Ética** consegue abordar questões metafísicas com clareza (a ordem geométrica), o célebre *Deus sive Natura*, o monismo substancial, as afecções, as causas... Impecável.

Conclui o autor, e merece que se lhe cite, que “É preciso [...] evitar [aqueles] cujas idéias limitam as nossas e Espinosa não é daqueles que se convém evitar” (p. 128). Ao término de cada capítulo, o autor deixa a conclusão em aberto, antes, levanta problemas que sugerem a leitura do capítulo seguinte, de modo que a conclusão final, apesar de breve(íssima, diria) é razoável e relevante. A obra traz, ainda, uma boa bibliografia para estudos ulteriores sobre Espinosa.

Convém destacar que se trata de uma obra introdutória, sem grandes pretensões. Muitos

esclarecimentos sobre os motivos e problemas de Espinosa são trazidos à tona e eventualmente esclarecidos pelas referências que Scala faz à correspondência do filósofo. Didático e simples, a obra é um bom guia aos estudantes e àqueles que desejam um primeiro contato com o pensamento de Espinosa.

Fabiano Stein Coval

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

DUSO, Giuseppe. (Org.). **O poder: História da filosofia política moderna**. Petrópolis: Vozes, 2005. 511 p.

O organizador G. Duso, professor de História da Filosofia Política na Universidade de Pádua (Itália), convidou várias autoridades em campos e autores específicos para elaborar um trabalho coletivo de pesquisa articulado, e não uma mera coletânea de textos, sobre o conceito de poder do Renascimento (com Maquiavel) aos nossos dias (com Foucault, Rawls, Sandel, Nozick, entre outros). O resultado é uma obra magnífica em todos os seus sentidos. O livro divide-se em sete partes, cada uma contendo de três a cinco capítulos e o organizador foi feliz ao efetivamente conseguir uma unidade raramente vista em obras organizadas e deste porte.

A primeira parte (“Ordem, governo, *imperium*”) estuda as questões políticas que se colocam de Maquiavel a Pufendorf. A segunda (“Do poder natural ao poder civil”), analisa os grandes pensadores contratualistas da modernidade. Em “Constituições e limitações do poder” (parte III), encontramos uma exposição, em particular dos pensadores franceses, no que se refere à já mencionada questão dos limites do poder. A parte quatro (“Pensar o poder: a filosofia clássica alemã”) oferece interpretações do pensamento político de Kant, Fichte e Hegel. Tocqueville e Marx são os filósofos estudados na parte cinco (“O poder entre sociedade e Estado”). A sexta parte (“Realização e crise da soberania”) traz uma leitura de Weber, Carl Schmitt, Eric Voegelin, Leo Strauss e H. Arendt. Finalmente, na parte VII (“O poder além da soberania?”) podemos

refletir sobre as propostas políticas de N. Luhmann, de M. Foucault, do neoliberalismo, neocontratualismo e do comunitarismo.

O livro principia, como não poderia deixar de ser, com um estudo sobre Maquiavel, sob responsabilidade de Maurizio Ricciardi. O pensamento de Maquiavel é sem dúvida alguma um marco na história das idéias políticas e não é exagero crer que existe uma política antes e outra depois de Maquiavel. Conceito central na obra do pensador florentino, o poder é analisado por Ricciardi sob diferentes perspectivas, a saber: em sua relação com a fortuna e a *virtù*, como se manifesta no principado civil e nas repúblicas, entre outras. O mesmo autor debruça-se sobre a atualmente tão falada “razão de Estado” no segundo capítulo e sobre o pensamento político de Jean Bodin no terceiro. O próprio organizador encarrega-se de estudar a política de Althusius, concentrando-se sobre os temas da constituição do reino e sua administração, a soberania do povo e seu direito de resistência frente à tirania. A primeira parte termina com um ensaio (capítulo cinco) de Merio Scattola sobre as políticas aristotélicas do século XVII e a contribuição de Pufendorf para o desenvolvimento do conceito de direito natural na modernidade.

Os corpos, o estado de natureza e a constituição do poder em Hobbes são o objeto de análise de Mario Piccinini no capítulo seis (o primeiro da parte II). Stefano Visentin pensa a

problemática do poder em Espinosa valendo-se das idéias de potência divina e humana, direito natural e ligação social. O capítulo oito, de responsabilidade de Maurizio Merlo, faz interessantes incursões no pensamento político de Locke, discutindo a propriedade, o trabalho, a moeda e o pacto social. Rousseau e a questão da soberania levam Lucien Jaume a abordar os temas e as contradições presentes na filosofia política do contratualista francês.

Na terceira parte, os capítulos dez e 11, escritos pelo organizador da obra e Mauro Barberis, respectivamente, discutem os limites do poder a partir da Revolução Francesa (enquanto evento histórico e contexto que estimulou novas teorias políticas) e do conceito de direito natural.

Toda a parte IV é dedicada ao pensamento alemão. No capítulo 12, Gaetano Rametta demonstra o impacto que as idéias de razão e vontade têm sobre o direito e, por consequência, sobre o Estado e o poder, segundo o pensamento kantiano. O capítulo 13, do mesmo G. Rametta, estuda de que forma, em Fichte, direito e moral são separados e separáveis, além de explicar a formação do poder em concordância com o direito. Por fim (capítulo 14 da parte IV), Massimiliano Tomba realiza uma boa síntese do pensamento político de Hegel, contrapondo a célebre divisão eticidade-moralidade e fundamentando o poder sobre a liberdade e a história.

Sandro Chignola abre a parte V (capítulo 15) com um tema frequentemente pouco tratado: o conceito de poder no pensamento contrarrevolucionário; daí termos acesso (infelizmente sumário), neste capítulo, ao pensamento de autores como Louis-Gabriel de Bonald, Juan Donoso Cortés, Karl Ludwig von Haller e Joseph de Maistre. É ainda Chignola quem retoma o tema da revolução para analisar o poder segundo Tocqueville (capítulo 16). O supramencionado estudioso do pensamento alemão na modernidade G. Rametta se une a Maurizio Merlo para produzir um estudo de Karl Marx, a quem dedica o capítulo 17. Partindo da filosofia política do jovem Marx, chegamos ao significado da crítica da economia política para podermos relacionar poder e revolução na obra de Marx.

A parte VI apresenta o pensamento de Max Weber (capítulo 18), segundo a ótica de Luca Manfrin, que se vale das concepções de

política e poder para além da soberania em Weber. Antonino Scalone examina a obra de Carl Schmitt e assinala de que forma a crise do Estado liberal, no início do século XX, aumenta a exigência de uma reflexão sobre o poder. Finalmente, no capítulo 20, o organizador da obra, juntamente com M. Piccinini, Chignola e Rametta, percorre a produção intelectual de grandes nomes da filosofia política no século XX: Eric Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt; destaca a chamada “volta aos gregos” e o problema da práxis do pensamento.

A última parte é dedicada às perspectivas políticas contemporâneas. Bruna Giacomini aborda o pensamento de Luhmann e sua teoria dos sistemas no capítulo 21; Massimiliano Guareschi descreve a análise do poder em M. Foucault e, finalmente, no capítulo 23, Pierpaolo Marrone nos conduz pelas tentativas atuais do neoliberalismo, neocontratualismo e comunitarismo de fundar uma nova política, um novo poder.

A obra de G. Duso merece especial atenção. Superando a fragmentação dos léxicos políticos e exageros historicistas, Duso oferece uma obra clara, com um propósito bem definido e uma unidade que impressiona. A riqueza de fontes bibliográficas mencionadas ao término de cada capítulo é utilíssima como referência para pesquisadores. Evidentemente, tendo-se em vista a extensão do percurso tratado pela obra, frequentemente a profundidade histórica que os problemas abordados merecem deixa a desejar, pois os capítulos são muito – às vezes excessivamente – breves. De qualquer forma, o livro é um instrumento valioso a quem se proponha a estudar a filosofia política moderna e contemporânea. O fato de escolher um conceito como fio condutor faz do livro um modelo de coesão. Nisto exatamente reside a originalidade da obra: concentrar-se sobre o tema do poder e apresentá-lo em sua complexidade e variabilidade histórica. G. Duso faz excelentes introduções a cada uma das sete partes do livro, o que favorece a unidade da obra, além de participar da redação de alguns capítulos. Especialistas talvez decepcionem-se um pouco mas a leitura é obrigatória.

Fabiano Stein Coval

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA REFLEXÃO

A Revista *REFLEXÃO*, órgão oficial da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os artigos enviados não devem exceder 30 laudas, digitados no *Word for Windows*, fonte 12. Deverão ser remetidos em três vias impressas, acompanhados do arquivo salvo em disquete. A redação deve seguir as normas da ABNT quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras ligadas à publicação. As notas devem ser feitas no rodapé. Os trabalhos serão acompanhados de um resumo em português de até 10 linhas, com a versão em francês ou inglês. Devem ser também apresentadas pelo menos três palavras-chave. Os autores deverão mencionar a(s) sua(s) maior(es) titulação(ões) acadêmica(s) e a(s) instituição(ões) a que estão vinculados. Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos enviados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

CORRESPONDÊNCIA E INFORMAÇÕES

Toda correspondência deve ser enviada à

Revista *REFLEXÃO*
EDITORAÇÃO DAS REVISTAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PUC-CAMPINAS – CAMPUS I – PARQUE DAS UNIVERSIDADES
RODOVIA DOM PEDRO I – PRÉDIO ADMINISTRATIVO I – SALA 22
CAIXA POSTAL 317
CEP: 13086-900

PEDIDOS DE INFORMAÇÕES COM:

Washington Neves da Silva (Responsável pela Editoração)
Telefone: (0xx19) 3756-7298
E-mail: edicch@puc-campinas.edu.br

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)
Telefone: (0xx19) 3756-7367
E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira (Secretaria Acadêmica)
Telefone: (0xx19) 3756-7369

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to. *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a. *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing
Rua Pedro Álvares Cabral, 183 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3255-6311
E-mail: editora@beccari.com.br
Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda
Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3252-6835
E-mail: flamboyant@dglnet.com.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Bruno Gamberini

Reitor

Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor

Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Dr. Marco Antônio Carnio

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários

Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

Pró-Reitor de Administração

Prof. Ms. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretora-Adjunta

Profa. Ms. Maria Salete Zulzke Trujillo

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Tarcísio Moura

ARTIGOS / ARTICLES

- 11 **A concepção de felicidade no pensamento de J.-J. Rousseau**
La conception de bonheur dans la pensée de J.-J. Rousseau
• Gabriel Lomba Santiago
- 29 **Teoria dos valores: convergências entre Scheler e Ortega**
Théorie des valeurs: points d'accord entre Scheler et Ortega
• Arlindo Ferreira Gonçalves Júnior
- 41 **A pessoa e os valores, aspectos do pensamento de Max Scheler**
La personne et les valeurs, des aspects de la pensée de Max Scheler
• César Cardoso de Souza Neto
- 57 **Deux études d'Anthropologie Philosophique**
Dois estudos de Antropologia Filosófica
• José Carlos de Paula Carvalho
- 69 **Da metafísica do sujeito à ontologia concreta: uma leitura gramsciana**
De la métaphysique du sujet à l'ontologie concrète: une lecture gramscienne
• José Mario Angeli, Júlio César Campano Floriano, Juliana de Barros Cerezuela
- 79 **A filosofia política de Éric Weil**
La philosophie politique d'Éric Weil
• Mauro Cardoso Simões
- 83 **RESENHAS / COMPTES RENDUS**