

ISSN 0102-0269

# Reflexão

Ano XXV nº 77

Revista Quadrimestral do  
Instituto de Filosofia

ÉTICA E POLÍTICA III



**PUC**  
CAMPINAS  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

**Conselho Editorial:** Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Leticia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), José Carlos de Paula Carvalho (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

**Correspondentes no Exterior:** Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

#### **Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Paulo Crozera



**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 77  
ÉTICA E POLÍTICA III**

**CAMPINAS, SP  
2000**

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

Periodicidade: quadrimestral.

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

Até 2000 foram publicados 77 fascículos em 25 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105



## SUMÁRIO

Editorial ..... 7

### ARTIGOS

**Francisco de Paula Souza**, Ética e política no pensamento de Maquiavel ..... 11

**Constança Marcondes César e Solange Vergnières**, A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur ..... 22

**João Carlos Nogueira**, Racionalidade prática e teoria das virtudes em Tomás de Aquino ..... 34

**Samuel Mendonça**, Reflexões sobre o agir moral em Peter Singer ..... 46

**Arlindo F. Gonçalves**, Argumentos éticos na Filosofia do Direito e Sociologia de Recaséns Siches ..... 52

**Almiro Schulz**, A importância da ética na pesquisa científica ..... 63

**Creusa Capalbo**, Trajetória da Fenomenologia Social ..... 69

**José Carlos de Paula Carvalho, Denis D. Badia e Myrla Fonsi**, Metafísica e Imaginário da Corporalidade ..... 75

**Vera Irma Furlan**, O desenvolvimento da consciência segundo Ken Wilber ..... 90

## SOMMAIRE

Éditorial .....	7
<b>ARTICLES</b>	
<b>Francisco de Paula Souza</b> , Éthique et politique chez Maquiavel .....	11
<b>Constança Marcondes César et Solange Vergnières</b> , La vie bonne chez Aristote et Ricoeur .....	22
<b>João Carlos Nogueira</b> , Rationalité pratique et théorie des vertus chez Thomas d'Aquin .....	34
<b>Samuel Mendonça</b> , Réflexions sur l'agir moral chez Peter Singer .....	46
<b>Arlindo F. Gonçalves</b> , Arguments éthiques dans la Philosophie du Droit et dans la Sociologie de Recaséns Siches .....	52
<b>Almiro Schulz</b> , L'importance de l'éthique dans la recherche scientifique .....	63
<b>Creusa Capalbo</b> , Trajectoire de la Phénoménologie Sociale .....	69
<b>José Carlos de Paula Carvalho, Denis D. Badia et Myrla Fonsi</b> , Métaphysique et imaginaire de la corporéité .....	75
<b>Vera Irma Furlan</b> , Le développement de la conscience chez Ken Wilber .....	90



## EDITORIAL

O presente número da Revista *Reflexão* aborda as relações entre ética e política, examinando a obra de Maquiavel, as contribuições de Aristóteles e Ricoeur. Aborda, ainda, a teoria das virtudes em Tomás de Aquino, em suas relações com o tema da consciência moral, da sabedoria prática e da ciência moral; discute as razões para agir moralmente, a partir dos argumentos de Peter Singer; mostra os laços entre filosofia do direito e sociologia, segundo Siches, na linha da análise fenomenológica; põe em relevo a importância da ética na pesquisa científica, discutindo as implicações éticas da ciência.

A atualidade da fenomenologia é posta em relevo por Creusa Capalbo, que examina a repercussão do pensamento de Husserl sobre Merleau-Ponty, Enzo Paci e outros.

O significado humano da emergência da consciência na evolução do cosmos, o lugar privilegiado ocupado pelo homem num mundo em evolução, são examinados à luz do pensamento de Ken Wilber..

Em uma original abordagem metafísica do imaginário e da corporeidade, situa-se o artigo de Paula Carvalho, Badia e Fonsi, tangenciando o tema central da Revista, a questão ética.

A REDAÇÃO

## ÉDITORIAL

Cet numéro de la Revue *Réflexion* étudie les relations entre éthique et politique, moyennant l'examen de l'oeuvre de Maquiavel, et des contributions d'Aristote et de Ricoeur. On étudie aussi la théorie des vertus chez Thomas d'Aquin et ses relations avec les thèmes de la conscience morale, de la sagesse pratique et de la science morale; on envisage les raisons qui fondent l'action morale selon Peter Singer. On montre les rapports entre la philosophie du droit et la sociologie, selon Siches; on met en relief l'importance de l'éthique dans la recherche scientifique, en examinant les implications éthiques de la science.

L'actualité de la phénoménologie est mise en relief par Creusa Capalbo, laquelle étudie la répercussion de la pensée de Husserl sur l'oeuvre de Merleau-Ponty, d'Enzo Paci, etc.

La signification humaine du surgissement de la conscience dans le cosmos, la place de l'homme dans un monde en évolution, sont examinées à partir de la pensée de Ken Wilber.

L'article de Paula Carvalho, Badia et Fonsi, est un original examen de la métaphysique de l'imagination et de la corporéité.

LA RÉDACTION



## ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

Francisco de Paula SOUZA  
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

### RESUMO

*O presente artigo analisa o pensamento político de Maquiavél à luz da nova metodologia por ele empregada na construção da ciência política. Mostra que a utilização dessa metodologia confere à política maquiaveliana seu estatuto epistemológico de verdadeira ciência, construída a partir da observação direta dos fatos políticos e dos ensinamentos da História, libertando, conseqüentemente, a ciência política das imposições da Metafísica de Aristóteles e da tradição religiosa. A conquista de autonomia pela ciência política maquiaveliana perante a Metafísica e a Religião, consagra também sua independência e separação em relação à Ética. O autor observa, entretanto, que, a política, enquanto ciência, se apresenta destituída de compromissos éticos derivados do exercício da atividade política.*

### RÉSUMÉ

*Le présent article analyse la pensée politique de Machiavel à la lumière de la nouvelle méthodologie employée par lui dans la construction de la science politique. Il montre que l'utilisation de cette méthodologie confère à la politique machiavelienne son statut épistémologique de vraie science, construite à partir de l'observation directe des faits politiques et des enseignements de l'histoire et, par consequence, affranchie des impositions de la Métaphysique d'Aristote et de la tradition religieuse. L'autonomie de la politique machiavelienne devant la Métaphysique et la Religion, consacre aussi son indépendance et sa séparation relativement à l'Étique. L'auteur observe, néanmoins, que, si la Politique, en tant que science, se présente affranchie des engagements étiques. L'homme qui fait de la politique, au contraire, ne pourra jamais ne pas se charger de tous les compromis étiques dérivés de l'exercice de l'activité politique.*

### INTRODUÇÃO

Homem do Renascimento, Maquiavel (1469-1527) respira intensamente a atmosfera cultural desse momento histórico. Deixa-se ele impregnar, de modo especial, pelo clima naturalista que, então, imperava entre os mais ilustres

representantes da cultura da época. Esse naturalismo - que marcou profundamente a fisionomia espiritual do Renascimento italiano - descendia de certo aristotelismo averroista e heterodoxo preocupado em estabelecer contacto direto com as coisas do mundo buscando conhecê-las em si mesmas através da experiência e desejoso, com

isso, de superar o difuso autoritarismo de Aristóteles, até então, mediador exclusivo no estudo da natureza.

Representou, por conseguinte, o naturalismo, nesse período, a exigência, extremamente fecunda para a evolução da ciência, de prescindir, como novo expediente metodológico, do apelo ao transcendente e ao sobrenatural e de recusar a mediação de doutrinas religiosas e metafísicas como pressuposições imprescindíveis para o conhecimento científico da natureza.

Não obstante, porém, vivesse Maquiavel imerso nesse clima naturalista do início do Renascimento italiano, careceria de consistência a afirmação segundo a qual Maquiavel constrói seu pensamento político sob a influência direta do aristotelismo averroista. Maquiavel, ao colocar suas posições políticas, não se deixa tomar por preocupações de caráter especificamente filosófico. Certamente, porém, o aristotelismo heterodoxo e averroista, gerador do naturalismo, constitui para Maquiavel o ambiente cultural em cujo interior elabora seu naturalismo político (1).

Entretanto, embora para compreensão e justa avaliação do pensamento político de Maquiavel, especialmente no que concerne ao relacionamento desse pensamento com a ética, se demonstre imprescindível o enquadramento da política maquiaveliana no contexto cultural naturalista em que ela foi elaborada, se apresenta também como imperiosa a necessidade de inseri-la, para compreendê-la, no ambiente social e político em que se encontravam as cidades italianas, no século XVI, dedicando-se consideração especial aos costumes políticos que nelas vigoravam.

## 1. POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

Inspirado na nova metodologia sugerida pelo naturalismo presente na cultura de sua época, Maquiavel buscou construir sua visão da política baseando-se na observação pessoal e direta dos fatos políticos e sociais de seu tempo. Elaborou, dessa forma, uma obra que reflete com precisão as vicissitudes e os problemas da política que se realizava concretamente nas cidades italianas no período renascentista.

A nova metodologia conduziu Maquiavel a ultrapassar, de forma radical, a doutrina do Estado

e a práxis política propostas pelos pensadores antigos e medievais. A observação direta e objetiva dos fatos, a busca da “verdade efetiva das coisas” (2) se contrapunha, naquele momento, especialmente, ao sobrenaturalismo doutrinário dos teóricos da Idade-Média que condicionava a si, radicalmente, a compreensão da natureza e, ao mesmo tempo, conduzia ao ultrapassamento do fideísmo que, na perspectiva medieval, subordinava a razão à fé. O naturalismo metodológico de Maquiavel sugeria-lhe também a rejeição da doutrina medieval da preeminência da Igreja sobre o Estado e levava-o a romper com a tradição do “agostinismo político” profundamente arraigado no espírito dos pensadores medievais que concebiam o Estado em função da realização ultraterrena e sobrenatural do homem.

A mesma metodologia derivada do naturalismo deve ter conduzido Maquiavel a consagrar à história romana atenção toda especial. Buscava ele encontrar na história da Roma antiga o paradigma de grandeza a ser proposto à Itália combalida do período renascentista como estímulo poderoso para sua restauração política e social. A história da república romana, na opinião de Maquiavel, guarda os segredos da mais rica sabedoria política a serem desvendados em benefício de seus contemporâneos. Para o realismo com que Maquiavel pretendia construir sua concepção da política, o modelo da república romana se apresentava com as características de um protótipo assentado sobre fatos garantidos e testemunhados pela história. A observação minuciosa dos fatos, quer na sua efetiva realização quotidiana como enquanto propostos na sua inquestionável verdade histórica, devia conduzir a elaboração da política maquiaveliana para posições teóricas muito distantes de uma política construída à luz de meras abstrações metafísicas ou ilusoriamente firmada nas elucubrações de arrojadas utopias.

Assim, a observação metódica dos fatos e o estudo atento e aprofundado da história, conduzem Maquiavel à constatação da maldade inata do homem e à elaboração de uma concepção profundamente pessimista da natureza humana. Tal posição transparece tanto na obra *O Príncipe* quanto nos *Discursos* como fundamental para a construção da política destinada, aos olhos de Maquiavel, a restaurar a grandeza da Itália, sua



pátria, e a redimi-la e libertá-la dos bárbaros que a dominavam.

A maldade inata dos homens, o fato de serem os “homens pérfidos” (3), constitui elemento de fundamental importância para mostrar que a existência do Estado nunca se dá em função de uma tendência natural do homem a conviver harmonicamente na sociedade. O Estado se conquista e se mantém pela força que representa o alicerce sobre que se deve apoiar a preservação de sua grandeza (4). A existência do Estado se assenta na compatibilização forçada das liberdades individuais constringidas a se subordinar aos interesses soberanos do Estado, não obstante todo o dinamismo e os conflitos gerados no jogo político das vontades que lutam pela satisfação de suas necessidades individuais. Torna-se imprescindível, portanto, por parte daquele que detém o poder no Estado, a utilização, recomendada sempre pela observação dos fatos e pelo estudo da história, de um conjunto de expedientes e técnicas capazes de assegurar-lhe a máxima eficácia na preservação do Estado e na conservação de suas supremas finalidades.

Em modo particular, uma política que pretenda assegurar, de maneira eficaz, a defesa da existência e dos interesses do Estado, recomenda ao príncipe que nunca deixe “de se preocupar com a arte da guerra” (5) e se consagre a essa arte especialmente em tempo de paz.

Objetivamente, para Maquiavel, uma política que pretenda ser eficaz e que, ao mesmo tempo, tenha assumido como ponto de partida para sua construção, à luz da observação das coisas e dos ensinamentos da história, o postulado fundamental da maldade inata do homem, só dispõe do recurso à força para garantir a realização de seus objetivos. E mesmo que se imponha à perspicácia e à habilidade do príncipe no trato com seus súditos certa dosagem, adequada ao tempo e ao lugar, do uso da força, a lógica do poder do Estado determinará sempre que as precauções e o comedimento do príncipe no emprego da força aconteçam em função, em última análise, da estabilidade do próprio Estado. Por isso, será sempre em nome da preservação dos interesses do Estado que o príncipe dirá a verdade, mentirá, fingirá (6), será cruel ou magnânimo, respeitará ou não os compromissos derivados da palavra empenhada. O que acima de tudo e

efetivamente importa, em todas as suas ações, é que alcance êxito e eficácia na preservação e engrandecimento do Estado (7). Para a conquista e conservação do Estado, compete ao Príncipe o emprego indiscriminado de todos os meios a sua disposição. “Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e (serão) louvados por todos” (8).

Assim, na concepção política de Maquiavel, o Estado constitui o valor supremo no plano da vida e da história. As exigências e interesses do Estado representam finalidades às quais se subordinam todos os outros valores que somente valem na medida em que representam meios para a realização do Estado na sua mais absoluta autonomia. A pressuposição maquiaveliana da autonomia do Estado, concebido como realidade e valor supremos, acarreta fatalmente o surgimento da política como categoria autônoma desvinculada de quaisquer compromissos que não se identifiquem com o objetivo fundamental de realização da grandeza do Estado. Na efetivação concreta de seus objetivos, a política assume as características de uma vasta e meticulosa metodologia do fazer político, propondo técnicas precisas e eficazes para a realização dos objetivos da política identificados sempre com a preservação e engrandecimento do Estado.

Concebido o Estado como valor supremo, perde, por conseguinte, relevância a discussão clássica em torno do regime político a presidir o exercício do poder no Estado. Firmado em seus vastos e profundos conhecimentos da história de Roma que lhe revelavam a grandeza da república romana, Maquiavel, nos **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**, se deixa empolgar pelas virtudes do regime republicano. Por outro lado, em **O Príncipe**, tristemente impressionado pela situação de corrupção e anarquia imperantes na Itália de seu tempo, escravizada e dividida, Maquiavel vê na monarquia absoluta o único regime que - permitindo a concentração do poder nas mãos de um só homem dotado da “virtù” necessária à grandeza da tarefa - se apresenta em condições de unificar a Itália e libertá-la dos invasores estrangeiros.

Não desconhecia, entretanto, Maquiavel que a estabilidade política e a ordem social não poderiam repousar, por muito tempo, na força e no gênio

político de um único homem, por mais que ele se apresentasse dotado daquela “virtù” que lhe propiciara a criação e a restauração do Estado. Impunha-se a instauração do Estado em bases institucionais, dotando-o de leis capazes de assegurar-lhe a estabilidade e a continuidade, mesmo nos momentos de crise em que, porventura, tenha que se deparar com a incapacidade ou a ausência definitiva do Príncipe.

Com essa posição teórico-científica e não propriamente filosófica, expressa especialmente nos **Discursos**, Maquiavel busca ultrapassar a aparente circunstancialidade e a contingência de uma proposta política, como a consignada em **O Príncipe**, inteiramente condicionada a seus fervorosos e patrióticos anseios de ver restaurada a unidade política da Itália e instaurada em solo italiano uma monarquia absoluta e poderosa capaz de impor respeito às grandes monarquias européias da época.

Na verdade, alguns analistas do pensamento político de Maquiavel chegam a descobrir diferenças profundas entre as duas principais obras maquiavelianas, não obstante as inúmeras referências contidas nos **Discursos** que remetem a **O Príncipe** e que fazem supor, em muitos pontos, a existência de identidade fundamental de doutrina. Assim, transparece, com meridiana evidência, que **O Príncipe** - tendo sido redigido em função das condições vividas pelas cidades italianas no momento de sua composição - propõe como tarefa prioritária do príncipe a segurança do Estado. Por outro lado, nos **Discursos**, em que Maquiavel assume como modelo a república romana, a liberdade constitui o objetivo fundamental (9).

Concebido, portanto, em **O Príncipe**, o Estado como valor supremo, sua segurança passa a constituir a tarefa mais importante a realizar. E, conseqüentemente, para uma política firmemente implantada na crueza do cotidiano, amparada na verdade efetiva dos fatos e no testemunho da história, a ação política não pode encontrar barreiras intransponíveis quando seu objetivo consistir na preservação da integridade e segurança do Estado.

Por essa razão, a destruição total de uma cidade conquistada (10), a dominação exercida pela força das armas (11) o assassinato (12), as crueldades bem praticadas (13), as execuções

memoráveis (14) repetidas de dez em dez anos (15), o aliciamento do povo (16), o estabelecimento do Estado sobre sólidos fundamentos representados por leis adequadas e exércitos não mercenários (17), a preparação constante para a guerra (18), a funcionalidade política das virtudes e qualidades puramente aparentes (19), o equilíbrio entre liberalidade e parcimônia (20), o perjúrio (21), tudo - sem as mistificações de um angelismo irreal e hipócrita - deve se apresentar condicionado ao interesse supremo do Estado, ou seja, à sua preservação e segurança.

Num momento em que entravam em decadência as instituições políticas medievais e se fortalecia a exigência do soberano como fonte e detentor de todo poder político, o cumprimento da tarefa de garantir, acima de tudo, a estabilidade e a segurança do Estado impunha, como exigência irrecusável, que o poder fosse exercido por um monarca absoluto dotado da “virtù” necessária para que pudesse, sozinho, superar as armadilhas da “fortuna” e conduzir o Estado, com todos os meios à sua disposição, ao esplendor de sua autonomia e realização política (22).

Por outro lado, Maquiavel, nos **Discursos**, demonstra estar dominado por tal entusiasmo em relação à experiência política da Roma clássica que se lhe obscurece o senso crítico na apreciação da validade do paradigma que a política romana podia representar para os homens do Renascimento. De fato, convencido da imutabilidade da natureza humana, acreditava ingenuamente que a república romana podia representar modelo perfeito de realização política a ser imitado pelos povos de seu tempo que, ao adotá-lo, realizariam, em função de um permanente retorno histórico de todas as coisas, a mesma grandeza política da Roma antiga.

A república romana se destacava aos olhos de Maquiavel pelo respeito à liberdade de seus cidadãos e pela participação concedida ao povo na direção do Estado. A liberdade, entretanto, não constituía dom da natureza aos cidadãos nem concessão magnânima do Estado. Resultava das lutas políticas determinadas pelos conflitos de interesses das diversas facções que compunham o tecido social e que se encontravam representadas no governo do Estado. A fecundidade das lutas



políticas gera a liberdade. A participação do povo no governo republicano do Estado em que a democracia se associam a monarquia e a aristocracia constitui garantia de estabilidade e força política do Estado.

Por mais violento que possa ser o entrechoque das diversas facções políticas geradoras da liberdade, o Estado maquiaveliano deverá resguardar sempre sua absoluta autonomia. Jamais se curvará perante qualquer poder externo e não admitirá em seu seio o vírus pernicioso de grupos que ousem se esquivar ou se opor a seu poder soberano.

Como entender, então, a liberdade individual sendo que ela jamais poderá ultrapassar os limites a ela impostos pela soberania absoluta do Estado?

Certamente, a concepção maquiaveliana de liberdade não poderá se identificar com a noção de liberdade individual existente no mundo moderno. Mesmo nascida dos conflitos entre os diversos grupos no interior do Estado, a liberdade do cidadão não ultrapassa os limites impostos pela lei e com ela se identifica na medida em que a lei é expressão da vontade soberana do Estado que não permitirá jamais prevaleçam interesses particulares em detrimento do interesse geral.

Dessa forma, o indivíduo não pode afirmar direitos invioláveis perante a onipotência do Estado a ponto de constranger o Estado ao dever de respeitar esses direitos. Todo direito será concedido ao indivíduo pelo Estado em função do interesse comum. No relacionamento com outros Estados, a lei normalizadora de suas relações recíprocas é a lei da força (23) que faz com que os Estados se mantenham constantemente preparados para a guerra e, através dela, para a defesa de seus direitos. A autonomia absoluta do Estado exige dele que busque sua segurança e sobrevivência em suas próprias forças e recuse, por conseguinte, as tradicionais subordinações do Estado a Deus, ao direito natural, à Igreja e às normas da moral.

Esse Estado autônomo e autárquico, comparável, segundo Maquiavel, a um organismo vivo em que as células ou os organismos que o compõem não são ainda considerados cidadãos iguais perante a lei e aptos a participar do governo do Estado, enfrenta, entretanto, o risco da corrupção. A ausência da “aptidão para a vida

livre” e a carência do “sentido de solidariedade” representam os germes capazes de contaminar o organismo do Estado e minorar-lhe a saúde política através da sobreposição de interesses particulares e egoístas aos supremos interesses da coletividade e do Estado.

Como restaurar, nessas circunstâncias, a saúde combalida do Estado? A restauração da vitalidade política do Estado poderá ocorrer sob a pressão de forças externas que constrangerão o Estado à busca desesperada de suas últimas reservas de energia para repelir o agressor; poderá também nascer essa restauração da capacidade de renovação natural das instituições; ou ainda, se dará como consequência, do surgimento de um reformador, cuja “virtude” se apresente à altura da tarefa a executar. A busca, por todos os meios, da restauração do Estado não pode vacilar nem mesmo diante da utilização dos meios mais cruéis como a eliminação sumária dos responsáveis pela corrupção do Estado. Não só. Recomendava ainda Maquiavel, a cada dez anos, execuções memoráveis em função do fato de que, segundo ele, além desse tempo, os homens começam a não temer as leis e se arriscam a violá-las. (24).

A estabilidade interna e a higidez das instituições políticas, entretanto, não se revelam ainda suficientes para a preservação da autonomia do Estado. Num contexto sócio-político todo tecido de relações de força, a luta, a competição e a ambição de conquista se impõem como ingredientes necessários do relacionamento político entre os Estados. A pretensão de fruição tranquila da paz no interior das fronteiras do Estado politicamente bem constituído e auto-suficiente representa, à luz da observação cuidadosa dos fatos, imperdoável ingenuidade política destinada fatalmente a comprometer a estabilidade e a sobrevivência do Estado (25). Já o ensinara a sabedoria política romana: “Se queres a paz, prepara-te para a guerra”. A preparação constante para a guerra de defesa ou de conquista supõe a constituição de exércitos bem organizados, bem armados e bem treinados, com soldados oriundos do povo e preparados para o exercício das tarefas militares com patriotismo, bravura e disciplina. (26).

Aos vencidos se reservam os rigores de uma política em que vigora sempre, em nome do bem comum, a lei do mais forte. Entretanto, por um



desses paradoxos que desafiam a perspicácia dos estudiosos de seu pensamento, Maquiavel considera o povo, que ingressa na constituição do Estado, como **matéria** que encontra naturalmente na forma representada pelo fundador do Estado o elemento determinante e ordenador, embora não arbitrário, de seu destino político. Esse hilemorfismo político, que reflete a doutrina aristotélica da matéria e da forma como componentes intrínsecos do real - doutrina que se encontrava presente na Escolástica contemporânea de Maquiavel. - nos revela que para o pensador florentino, o fundador do Estado não se apresenta como causa eficiente única, absoluta e arbitrária da estruturação política do Estado, nem se coloca como responsável exclusivo pela manipulação do povo a fim de conduzi-lo inerte à realização dos objetivos que ele, o fundador, e só ele, lhe traça.

Muito ao contrário, ao fundador do Estado cabe conhecer e interpretar os anseios da coletividade e permitir ao povo - que representa a **matéria** na composição do Estado - a descoberta da **forma** política que mais lhe convém, jamais se descuidando de colocar toda a potência de sua "virtù" fundadora e organizadora a serviço da realização dos interesses exclusivos da comunidade. Com isso, o que se espera do fundador e ordenador do Estado - como elemento formal e determinante na constituição da sociedade política - se reduz apenas à eficácia em suas ações em busca do bem comum e os resultados alcançados na realização dos interesses da coletividade, embora condenáveis na sua efetivação meramente fatural, como a fraude (27), serão sempre justificados enquanto coincidentes, na eventualidade de sua realização, com os objetivos supremos da comunidade (28). A tarefa de conduzir com eficácia um povo à realização de seus interesses políticos fundamentais não permite, portanto, ao fundador e organizador do Estado indecisões e titubeios quanto à seleção e qualificação dos meios a serem empregados com essa finalidade.

Um dos instrumentos de eficácia política indiscutível, porque comprovada pelo testemunho da própria história de Roma, para assegurar a estabilidade e promover a grandeza do Estado é representado, na opinião de Maquiavel, pela religião.

O realismo de sua política extremamente pragmática conduz o pensador florentino a desco-

brir - à luz dos ensinamentos proporcionados pela história romana - na religião a fonte da coesão interna do Estado, de sua estabilidade política, de seu poder soberano, capaz de despertar nos súditos a obediência e o respeito às leis, o patriotismo, a disciplina moral contra a corrupção dos costumes e, até mesmo, a disponibilidade para o sacrifício da própria vida em prol da pátria.

Há, entretanto, no entender de Maquiavel, diferenças fundamentais entre a religião praticada na antiga Roma, responsável pela grandeza e poder do império romano, e a religião desfibrada e apática em vigor, em sua época, na Itália.

A religião pagã, instrumento para a construção da grandeza da Urbe romana e de seu poderoso império, profunda e intimamente integrada ao Estado, se apresenta como a religião que enaltece a força, incentiva a coragem e o heroísmo, estimula a ação, glorifica o sacrifício pela pátria e engrandece a ambição de glória e de poder.

A religião cristã e católica, ao contrário, apregoando a independência da Igreja em relação ao Estado, aparece, aos olhos de Maquiavel, como a religião que prega o desprezo pelas coisas do mundo, recomenda a busca de uma pátria que se constrói na eternidade e não no tempo, incentiva a humildade e a submissão servil, menospreza a ação e enaltece a contemplação. Além disso, a religião praticada em sua época pelos católicos se apresenta maltratada e enfraquecida por representantes corruptos, denunciados com veemência por Savonarola, os quais, além de acentuarem a pobreza intrínseca de sua mensagem, destroem a fé e as convicções religiosas da população, tornando os homens ainda piores do que naturalmente são. Mais ainda: no plano específico da política, essa religião, ao invés de colaborar para a grandeza e unidade da Itália, se torna responsável por todos os males oriundos de sua divisão interna (29).

Não obstante enalteça as virtudes da religião de Roma e condene a fraqueza e a inércia da religião cristã e católica de sua época cuja verdade, entretanto, no fundo, reconhecia, Maquiavel atribuía à religião função meramente instrumental. Considerava-a pragmaticamente como fator de civilização e aperfeiçoamento dos povos e como elemento de eficácia cívico-educativa destinado a integrar íntima e harmonicamente o cidadão ao

Estado e a prepará-lo pedagogicamente para o cumprimento de seus deveres em vista da realização do bem da coletividade.

## 2. ÉTICA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

As posições defendidas por Maquiavel no terreno da teorização política para a construção de uma ciência política e não mais de uma filosofia política, como era tradicional, apresentam como pressuposição fundamental e nuclear, a concepção do Estado como valor supremo e absoluto cujo poder e autonomia não podem encontrar limites de qualquer natureza.

A partir dessa concepção de Estado, Maquiavel desencadeia o processo de construção de sua ciência política mediante o emprego rigoroso de uma nova metodologia imposta pela interpretação naturalista do real derivada do aristotelismo averroísta em voga em sua época. Essa nova metodologia propunha buscar na observação direta dos fatos e não mais nas teorias dos filósofos, especialmente de Aristóteles, as bases para a construção da ciência, em geral, e da política, em particular.

Era perfeitamente natural e inevitável, portanto, que a política construída por Maquiavel, fundamentada na pressuposição do valor absoluto do Estado e apoiada metodologicamente na observação direta dos fatos e nos ensinamentos da história, ingenuamente interpretados, encontrasse, ao se defrontar com a ética cristã, oposições ferrenhas tanto por parte daqueles que descobriam e condenavam nela seu **imoralismo** político quanto por parte daqueles que alertavam para o total **amoralismo** das teorias políticas de Maquiavel.

Na verdade, a ciência política de Maquiavel parecia pretender se colocar fora da órbita da influência cultural do cristianismo cuja filosofia, entretanto, representava precioso legado outorgado pela Idade-Média ao Renascimento. De fato, Maquiavel, na elaboração de sua política assumia posições que se demonstravam claramente incompatíveis com doutrinas fundamentais do pensamento cristão.

Duas razões podem ser aventadas para explicar esse distanciamento do pensamento político

de Maquiavel em relação a doutrinas fundamentais da filosofia cristã: a primeira consiste em que Maquiavel, ao tratar de política, pretende, em função da metodologia adotada para essa finalidade, construir ciência baseada em fatos e não em elucubrações de ordem metafísica ou religiosa; a segunda razão, de caráter mais circunstancial, era representada pela admissão preconceituosa de certa fraqueza e inépcia da religião cristã para a solução dos grandes problemas políticos que atormentavam os italianos, em seu tempo, especialmente quando constatava que os representantes corruptos da religião católica não se mostravam suficientemente fracos para permitir a reunificação política da Itália, nem suficientemente fortes para promovê-la.

De fato, insiste Maquiavel em proclamar que seu objetivo consiste em construir nova ciência política, realisticamente fundamentada na experiência (30). Pretende que suas recomendações no terreno da política se revistam de utilidade (31) e funcionem como técnica segura ou pragmática política consistente - porque fundamentada na "verdade efetiva das coisas". - para a conquista ou para a preservação do poder no Estado.

À luz dessas considerações, ressalta evidente o radical amoralismo da política de Maquiavel. Consequentemente, a posição daqueles analistas do pensamento político dosecretário florentino que consideram tenha ele construído uma moral diferente da moral cristã e em substituição a ela, assumindo, como referencial básico de sua ética, a concepção do Estado como valor absoluto, não parece interpretar corretamente o pensamento maquiaveliano.

De fato, toda a atenção de Maquiavel se encontrava direcionada para a elaboração de uma política que propusesse ao príncipe, em base à experiência direta das coisas e aos ensinamentos da história, os comportamentos a serem por ele adotados para a conquista e manutenção do poder no Estado. Com essa metodologia, decididamente antimetafísica, a ciência moderna e, em particular, a política de Maquiavel, alcançam a própria autonomia epistêmica e passam a operar com um **logos** radicalmente desvinculado de um **ethos** que elas não têm condições de justificar, enclausuran-



do-se, por conseguinte, no interior de uma total neutralidade ética. Dessa forma, coerentemente, a avaliação dos comportamentos propostos ao príncipe para o exercício efetivo de sua atividade política não se dará em função da bondade ou maldade moral que eles realizem, mas em base à eficácia deles para a consecução dos objetivos colimados na efetivação do governo do Estado.

Como expressão acabada da neutralidade ética da política de Maquiavel, o conceito naturalista de “virtù” por ele assumido como essencial para o príncipe no desempenho de suas funções de governante do Estado, esvazia totalmente a noção de virtude de seu significado ético para assumir sentido meramente operacional e técnico e, por conseguinte, político.

Na verdade, desde a “areté” socrática, que assinalava o instante privilegiado do surgimento de uma verdadeira ciência do **ethos**, a reflexão filosófica ocidental, ao longo dos séculos de sua história que antecedem o momento renascimental, especulou, iluminada pelo pensamento cristão, em torno de um conceito de “virtude”, de profunda densidade ética, consistente numa qualidade habitual do sujeito humano que, adquirida pela repetição de atos, lhe proporciona facilidade para bem operar, ou seja, para realizar ações que o aperfeiçoem individualmente como ser humano. Esse é o conceito de virtude, de conteúdo profundamente ético, que desaparece por força do naturalismo metodológico com que Maquiavel pretende construir sua política, despojando-a de qualquer fundamentação no terreno filosófico e de qualquer compromisso ético, para transformá-la exclusivamente num mero fazer político apoiado apenas na experiência dos fatos. O naturalismo que informa a metodologia maquiaveliana determina, assim, em termos gerais, a separação radical, nos tempos modernos, entre ética e política e, ao mesmo tempo, oferece fundamentação para o distanciamento cada vez mais insuperável, entre ética e direito, considerado este como expressão exclusiva da vontade soberana do Estado.

Essa mesma metodologia, aplicada à construção da política, esvazia, nesse contexto, de sua eticidade imanente todos os demais conceitos da ética tradicional. Assim, a noção de “dever”, ao perder seu significado ético, assume, na política de Maquiavel, o sentido de obrigação de procurar,

acima de tudo, a realização, ou seja, o bem da comunidade política e não interesses particulares. Da mesma forma, a “prudência”, nesse contexto, se converte em sagacidade e esperteza na realização dos interesses soberanos do Estado a ponto de se tornar perfeitamente compatível com o desrespeito à palavra empenhada (32). Por outro lado, a noção de “bem”, esvaziada de seu sentido ético, passa a significar, no contexto da política de Maquiavel, tudo quanto redunde na realização política do Estado. Por isso, na expressão de Maquiavel, é perfeitamente possível a existência de “crueldades bem praticadas” (33). O que verdadeiramente importa, em política, segundo as observações do secretário florentino, é “o êxito bom ou mau” (34) e, por conseguinte, a eficácia da ação, coincidindo, não raro, a bondade, no seu sentido ético, com incompetência política. Por outro lado, a maldade sob o aspecto ético, representa, com frequência, o caminho mais seguro para a manifestação de competência e para consecução de êxito no desempenho da atividade política.

A lógica da “razão de Estado”, na sua inexorável coerência, chega a permitir a Maquiavel, sem constrangimentos e pudores hipócritas, enaltecer a “prudência” de Cesar Bórgia e propor, à luz da observação fria e implacavelmente objetiva dos sombrios meandros da política efetivamente praticada, “o exemplo das ações do duque” (35) como modelo de atuação política em que ele, Maquiavel, não encontra “motivo de censura”.

Esse total amoralismo da política de Maquiavel, pelo qual se esvaziam de sua eticidade noções fundamentais da ética tradicional, resulta, com inexorável coerência, da tentativa maquiaveliana de assegurar à política o status de ciência fundamentada apenas na “verdade efetiva das coisas” e nos relatos da história. Com isso, a política não apenas se apresentava distinta da filosofia mas dela separada e, por conseguinte, construída sob a orientação de uma metodologia destinada a livrá-la da autoridade de Aristóteles e da obediência, como o exigiam os preconceitos dominantes na época, a pressupostos nebulosos de uma metafísica distante do real, para conferir à ciência da política autonomia epistemológica plena e resguardar-lhe a mais completa liberdade de pesquisa para a identificação, no mundo extremamente complexo do efetivo comportamento

político, das leis capazes de assegurar a eficácia da ação política no governo do Estado.

O naturalismo que inspira a nova metodologia para a construção da ciência política se, por um lado, permite e privilegia uma concepção mais realista da política, objetivamente aderente à realidade do governo efetivo do Estado, por outro, a empobrece enquanto extermina, no processo de sua realização, todos os valores que se proponham como alternativas ao valor único e supremo do Estado e que se mostrem capazes de resguardar a dignidade dos cidadãos. Apresenta, entretanto, a posição política de Maquiavel contribuição decisiva para a demarcação e delimitação definitivas das fronteiras que separam ética e política. Não deixa de evidenciar, porém, concomitantemente, o fato incontestável de que o agente político é o homem que, enquanto homem, não pode jamais se despojar de seus compromissos éticos fundamentais, compromissos que o afetam em razão de sua realidade de homem e não do fato meramente circunstancial de ele, num determinado momento de sua vida, exercer atividade política.

Em base a essas considerações, o político, caso se encontre empenhado em fazer política, não poderá jamais, enquanto pessoa humana, se eximir de suas responsabilidades éticas. Na verdade, se a ética se separa da política, a ética não se separa do político a quem cumpre assumir inteira responsabilidade ética por todas as suas ações conscientemente praticadas, sejam elas políticas ou não. Estabelece-se, dessa forma, distinção fundamental entre política como ciência que resguarda inteiramente sua autonomia epistemológica e sua neutralidade ética, e o político que, enquanto homem, no exercício consciente da ação política, jamais poderá se esquivar dos compromissos éticos que seu agir político necessariamente envolve. Tal distinção deverá funcionar como elemento decisivo de poder clarificador, toda vez que se propuser o problema, de extrema relevância para a sociedade contemporânea, do relacionamento entre ética e política.

## CONCLUSÃO

A indigência axiológica da política maquiaveliana constitui, portanto, decorrência

natural da pretensão que apresenta essa política de se propor como ciência ou técnica do fazer político que encontra na “experiência das coisas modernas” e na “contínua lição das antigas” a garantia de sua autonomia epistemológica perante a afirmação gratuita da inconsistência da filosofia política tradicional.

Maquiavel demonstra estar consciente do caráter revolucionário e profundamente inovador de sua proposta política.

Na medida, entretanto, em que a ciência ou a técnica política maquiaveliana adquire consistência epistemológica e se separa do modelo tradicional de filosofia política representado pela filosofia política antiga e medieval, automaticamente ela se desvincula também de quaisquer compromissos de ordem moral. De fato, a ciência ou técnica política proposta por Maquiavel, em base à política efetivamente realizada nas cidades e principados italianos do período renascentista, como toda ciência ou técnica, se apresenta, em função de sua própria realidade, ou seja, de seu próprio estatuto epistemológico, totalmente isenta de responsabilidades morais. A normatividade dos princípios e diretrizes da política como tal, enquanto impõem comportamentos considerados eficazes para a realização dos objetivos do governo do Estado, constitui normatividade completamente distinta da normatividade ética e a ela irreduzível. A norma ética apóia a obrigatoriedade e a universalidade de suas prescrições em exigências fundamentais constatadas como existentes no íntimo da própria realidade do homem. Prescreve a norma ética comportamentos que o homem, em consciência, não pode deixar de realizar caso pretenda, livremente, chegar através desses comportamentos à realização sempre mais perfeita de si mesmo em todas as dimensões de sua realidade de pessoa humana. A norma política, diferentemente da norma ética, impõe prescrições cuja força se apóia no poder do Estado, cuja capacidade de vinculação incide apenas sobre o comportamento externo do cidadão e cuja obrigatoriedade e universalidade derivam do quadro de referenciais assumidos pelo Estado num determinado tempo e lugar, de acordo sempre com seus objetivos e interesses e impostos pela força.

Conseqüentemente, enquanto a normatividade ética deriva de exigências fundamentais da



própria realidade do homem, a normatividade política, no pensamento de Maquiavel, nasce da vontade soberana do Estado. Assim, o bom cidadão, do ponto de vista político, é aquele que cumpre as leis do Estado. Sob o aspecto ético, porém, o bom cidadão é aquele que, acima de tudo, obedece às normas éticas que representam expressões de exigências fundamentais de sua própria realidade de homem e cumpre, ao mesmo tempo, as leis emanadas do Estado enquanto tais leis atendem à necessidade de realização de um convívio harmonioso entre os cidadãos e não estabelecem conflito com as normas impostas pela moral as quais deverão sempre prevalecer, em caso de conflito com as leis do Estado.

Não existe portanto, nem pode jamais existir obrigação que efetivamente se proponha como obrigação moral capaz de incidir sobre realidades, sejam elas quais forem, destituídas de liberdade. Somente o homem dentre todos os seres do universo se apresenta como sujeito de obrigação moral. Conseqüentemente, o político jamais poderá eximir-se, como ser humano dotado de liberdade, de assumir todas as responsabilidades por suas ações, sejam elas políticas ou não. Tais ações serão avaliadas, do ponto de vista moral, à luz de sua própria realidade de homem, assumida como referencial para todas as avaliações morais. A política, como ciência, se esmera em propor regras de comportamento condicionadas, exclusivamente, à satisfação dos interesses e objetivos do Estado. Tais diretrizes só serão passíveis de avaliação política e não ética, em base à eficácia de que se revestem para a consecução dos fins políticos almejados. Em síntese: a política, enquanto ciência, é moralmente neutra; o político, enquanto homem, agindo de forma consciente e livre, jamais poderá assumir posição de neutralidade ética, responsabilizando-se integralmente por todas as suas ações. Da mesma forma, a matemática, enquanto ciência, é absolutamente neutra, sob o aspecto moral; o matemático, como homem, deve, ao contrário, assumir inteira responsabilidade moral por todas as ações que conscientemente praticar.

## NOTAS

(1) Na expressão de Campanella (1568-1639), "exiit Machiavelismus ex peripateticismo" (De gentilismo non

retinendo, 19) e o aristotelismo averroista, na sua opinião, constitui a "officina machiavellismi" (ibid 20) Referências em FABRO, C. (org) *Storia della filosofia*. Roma: Coletti Editore, p. 369. nota 105.

(2) MAQUIAVEL. *O príncipe*. cap. XV.

(3) Ibid. cap. XVII.

(4) Ibid. cap. XII.

(5) Ibid. cap. XIV.

(6) Ibid. cap. XVIII.

(7) Ibid. cap. XVIII.

(8) Ibid. cap. XVIII.

(9) Q. SKINNER. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 176.

(10) MAQUIAVEL. *O príncipe*. cap. V.

(11) Ibid. cap. VI.

(12) Ibid. cap. VII.

(13) Ibid. cap. VIII.

(14) MAQUIAVEL. *Discursos*. 3, cap. III.

(15) Ibid. cap. I.

(16) MAQUIAVEL. *O príncipe*. cap. IX.

(17) Ibid. cap. XII.

(18) Ibid. cap. XIV.

(19) Ibid. cap. XV.

(20) Ibid. cap. XVI.

(21) Ibid. cap. XVIII.

(22) Maquiavel não analisou, de modo particular, o conteúdo conceitual dos termos "virtù" e "fortuna". Assume-os do ambiente cultural que envolve a elaboração de seu pensamento político. Não deixa, entretanto, de enriquecê-los com matizes de significado derivados de sua observação pessoal ao se defrontar com figuras históricas de grandeza exponencial que souberam, no momento oportuno, colocar a serviço da pátria todo o conjunto de excepcionais qualidades de que se achavam revestidas, representando, assim, para Maquiavel, pessoas nas quais se realizava a encarnação da "virtù". Em base a isso, no contexto do pensamento político de Maquiavel, "virtù" passa a representar um conjunto de qualidades, entre as quais se destacavam a intuição e a sagacidade, capazes de levar determinados indivíduos, a realizar, mediante a conjugação segura e eficaz de meios e fins, o bem da coletividade, independentemente da qualificação moral que possa incidir sobre suas ações.

A "fortuna", por sua vez, significa, para Maquiavel, o conjunto das circunstâncias que representam oportunidade ou obstáculo para a realização de grandes empreendimentos e sobre as quais o indivíduo dotado de "virtù" faz prevalecer a eficácia de sua ação, intuindo com perspicácia o momento propício para executá-la.

(Cf. *O Príncipe*. cap. XXV).

(23) MAQUIAVEL. *Discursos*. 2, cap. XIX.

(24) Ibid. 3, cap. I.

(25) Ibid. 2, cap. XIX.

(26) Ibid. 3, cap. XXXVI.

(27) Ibid. 3, cap. XL.

(28) Ibid. 1, cap. IX.

(29) Ibid. 1, cap. XII.

(30) MAQUIAVEL. *O príncipe*. cap. XVIII.

(31) Ibid. cap. XV.

(32) Ibid. cap. XVIII.

(33) Ibid. cap. VIII.

(34) Ibid. cap. XVIII.

(35) Ibid. cap. VII.

## BIBLIOGRAFIA

1. ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Maquiavel: a lógica da força*. 3.ed. S. Paulo: Moderna, 1993.
2. BIGNOTTO, Newton. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: Adauto Novaes (org). *Ética*. S. Paulo: Cia. das Letras: Sec. Municipal da Cultura, 1992.
3. \_\_\_\_\_. *Maquiavel Republicano*. S. Paulo: Loyola, 1991.
4. CABRAL, Cleides Antonio. Maquiavel: Ética e poder. *Revista Filosofazer*. v. 1, n. 7, nov. 95. p. 42-50.
5. CHEVALLIER, Jean-Jaques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1982.
6. DUVERNOY, J. F. *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*. trad. Sueli Bastos. Porto Alegre: L.P.M., 1984. 324p.
7. ESCOREL, Lauro. *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. S. Paulo: Simões Editora, 1958.
8. FABRO, Cornélio. *Storia della filosofia*. Roma: Coletti Editore, 1954.
9. GUSDORF, Georges. *Ciência e poder*. S. Paulo: Convívio, 1983.
10. LARIVALLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. Trad. Jônatas Batista. São Paulo: Cia. das Letras / Círculo do Livro, 1988. 277 p.
11. LIMA VAZ, Henrique C. Ética e política. In: *Escritos de filosofia II*. S. Paulo: Loyola, 1988.
12. LINO GOMES, João Carlos. Ética, política e poder em Maquiavel. *Síntese*. v. 20, n. 60, jan./mar. 1993. p. 79.
13. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. S. Paulo: Nova Cultural, 1996.
14. \_\_\_\_\_. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: UnB, 1994.
15. \_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Trad. Lívio Xavier. S. Paulo: Nova Cultural, 1996.
16. MOUNIN, George. *Maquiavel*. Trad. Joaquim João Coelho Roso. Lisboa: Edições 70. 1984. 94 p.

## A VIDA FELIZ EM ARISTÓTELES E RICOEUR

Constança M. CÉSAR  
PUC-Campinas  
Solange VERGNIÈRES  
CNRS

### RESUMO

*Tratou-se de delimitar o campo próprio da ética e de discutir, à luz da regra de ouro, o conceito de sabedoria prática, e as virtudes ético-políticas: amizade, justiça, responsabilidade. O tema do bem-viver e o projeto ricoeuriano da comunidade multicultural mundial, bem entretecida e harmoniosa, aí também são abordados.*

### RÉSUMÉ

*On a essayé de circonscrire le domaine de l'éthique chez Ricoeur; de présenter la règle d'or et d'étudier les concepts de sagesse pratique, d'amitié, de justice, de responsabilité. La méditation ricoeurienne sur la vie bonne et son projet d'une communauté mondiale, harmonieusement établie, sont aussi mis en relief.*

### 1. O BEM-VIVER EM ARISTÓTELES

Solange Vergnières

A filosofia prática, que Aristóteles chama de “filosofia dos assuntos humanos”(1) tem como projeto determinar o “bem que é o melhor” para o homem. Esse bem não é um princípio absoluto ou uma Idéia, como é o caso do Bem platônico, porque o bem não é um termounívoco (ou então sinônimo). Supondo-se ademais existir um Bem “tendo uma realidade absoluta e por si”(2), seu conhecimento seria muito geral para aquele que busca um bem determinado, o bem do homem, e um bem efetivamente realizável (prakton) no curso de uma vida humana.

Esse bem, Aristóteles o chama de felicidade (*eudaimonia*), o “bem-viver” (*eu zein*) ou ainda o

“bem agir” (*eu prattein*). Para que a felicidade seja o que há de melhor para o homem, deve comportar duas características: a felicidade deve “bastar-se a si mesma”(3) (*autarkes*) e tornar aquele que a conhece “auto-suficiente”, no sentido de que sua posse plenifica e faz do homem feliz um homem a quem nada falta; o segundo traço é um corolário do primeiro: a felicidade é “final” (*téleion*); é este fim que se deseja em vista dele próprio, este fim último que orienta toda a nossa vida, dá-lhe um sentido, sendo a razão de ser de tudo o que fazemos. Por isso, este fim “final” é também um fim perfeito, isto é, um fim que realiza nossa vida e dá-nos o sentimento de realização: uma vida feliz será uma vida que goza a si mesma em toda sua plenitude, porque é uma vida verdadeira.



Quanto ao fato de que o fim buscado seja a felicidade, há um acordo geral: Aristóteles reconhece nesta *doxa* comum não um preconceito que seria preciso contrariar, mas, ao contrário, uma evidência da qual seria absurdo provar a verdade: toda coisa, todo estudo, toda ação tende para um bem, e o bem prático mais alto chama-se felicidade. A idéia de um desejo do mal, de uma pulsão para a morte, de uma fascinação pela destruição é estranha a Aristóteles; se há condutas de autodestruição, são explicáveis pela cegueira, a preguiça, a fraqueza; não remetem a um gosto pela aniquilação. Se todos os homens se entendem para designar a felicidade como a finalidade da vida, há, em compensação, divergências importantes quanto ao que constitui sua definição. Pode-se repertoriar três pretendentes sérios(4): a vida de gozo (que recolhe os votos da massa), a vida ativa (sob a condição de caracterizá-la antes pela virtude que pela honra) e, enfim, a vida contemplativa. A vida do homem de negócios (crematística) é descartada de imediato, porque uma vida que se consagra à acumulação de dinheiro é dominada pelo que é apenas um meio: esta vida puramente instrumental, como a do escravo, ignora o contentamento, posto que o desejo por dinheiro é indefinido. A querela referente à definição concreta de felicidade não é uma querela anódina: o que está em jogo é a orientação geral, o rumo que se dá à vida inteira; com a felicidade, é a totalidade da vida que está em questão. Tais como arqueiros que têm um alvo(5), devemos pois buscar o que é digno de ser visado.

Como abordar esta busca da “vida boa”? Na *Ética a Nicômaco*(6), Aristóteles parte da seguinte constatação: toda coisa, quer seja natural ou artificial, caracteriza-se por uma função ou uso próprio; quando esta está em bom estado e cumpre “bem” (*eu*) sua função, diz-se que ela é “boa”, que está de posse de sua excelência própria: assim, a “virtude” do olho é o que assegura ao mesmo tempo a boa qualidade do órgão e a de sua função. Logo, descobrir em que consiste a vida boa para um homem é descobrir qual é sua função (*ergon*) própria, ou melhor, sua tarefa ou sua obra: o homem capaz de cumprir bem esta tarefa poderia ser um homem feliz. Temos aí dois pressupostos: o primeiro é que o homem possui, por natureza, uma obra própria. Esta idéia não é evidente. Protágoras, no diálogo de Platão que tem seu nome, faz do homem

um animal des-naturado, nascido da falta de providência de Epimeteu, e que deve sua salvação à intervenção de Prometeu, depois de Zeus, que lhe concedem, respectivamente, o dom da inteligência técnica e da inteligência política: o homem é um ser artificial, despojado de função própria, que deve inventar a si mesmo. Esta concepção parece absurda para Aristóteles: o organismo humano, por sua relativa indeterminação, não manifesta sua deficiência mas, ao contrário, sua superioridade natural: como R. Brague(7) sublinha, nele, a natureza aperfeiçoa o que esboçou com o animal; basta considerar a mão humana(8), para se perceber que, por sua flexibilidade e a diversidade de seus usos, ela faz do homem o favorito da natureza. O segundo pressuposto é que a felicidade só pode ser encontrada numa atividade especificamente humana: é nesse campo que nos é próprio que podemos encontrar uma realização digna de um homem. É por isso que a felicidade pode, doravante, definir-se como “a atividade da alma segundo a virtude mais perfeita do homem”(9). Qual é pois esta atividade? Não é, evidentemente, nem a atividade vegetativa nem a atividade sensitiva; é uma atividade que deve incluir o que é próprio do homem, o *logos*: tal é a vida de ação (a vida contemplativa é reportada a um exame ulterior). A atividade buscada apresenta-se, assim, como a prática de belas e boas ações.

Se esta prática é a tarefa natural do homem, pode-se pensar que ele a cumpre naturalmente, como o faz um olho que vê ou um cavalo que corre. A hipótese não é absurda: mesmo se, evidentemente, uma criança não seja capaz de boas ações, certas faculdades aparecem espontaneamente depois de um tempo de maturação, como a faculdade de procriar ou então a inteligência (*sunesis*) (10) e o juízo (*gnômé*) (11). Mas não é o caso da faculdade de agir: as boas ações requerem virtudes que não são naturais, mas que são engendradas pelo hábito (nas virtudes éticas) e por uma longa experiência (na virtude intelectual da “prudência”, *aphronêsis*). Assim, o homem tem propriamente uma tarefa natural, à qual o *logos* o predispõe; só pode levá-la a cabo operando mediações: deve ser educado, deve dar-se boas disposições, deve enfim refletir sobre o que é preciso fazer e sobre os meios de fazê-lo. A vida feliz requer uma ética e uma



sabedoria prática: quer dizer que existe um caminho a ser percorrido para que um homem alcance sua própria realização; mas quer dizer também que o homem é o autor de sua própria felicidade.

Qual é o conteúdo dessas belas e boas ações? Aristóteles dá uma indicação importante logo no início da *Ética a Nicômaco*: o estudo do bem próprio do homem é o objeto da política, porque ele é a ciência soberana e dirigente, em matéria de ação; ele acrescenta que o bem é idêntico, tanto para o indivíduo quanto para a cidade, mas que é “uma tarefa mais ampla e mais perfeita atingir e preservar o bem da cidade” (12). O bem viver assume pois imediatamente um aspecto coletivo. Isto merece ser explicitado. A felicidade é caracterizada pela *auterkeia*: compreendendo a palavra a partir de sua etimologia, pode-se ter a impressão de que a *auterkeia* é própria de um sábio que vive isolado, retirado do mundo e que basta a si mesmo. Aristóteles previne imediatamente contra tal contrasenso: “para que baste a si mesmo não entendemos que seja suficiente o homem ser só, levando uma vida solitária” (13), mas que baste também à sua família, a seus amigos, a seus concidadãos. A auto-suficiência é a de um ser sociável; tratando-se de um homem que não é nem “um selvagem nem um deus” (14), o “si-mesmo” não poderia ser concebido como ser sozinho. O bem viver é pois um “viver-com”: o homem, como aliás outras espécies de animais, é um ser de relação, de associação, de amizade (*philia*). Agir, é agir com os outros. A ação pode ser desenvolver em diferentes níveis: o homem é um “animal par” (15), cioso dos que lhe são próximos e preocupado com a gestão de seu patrimônio pessoal (economia doméstica); tem igualmente, amizades privadas e eletivas (às quais voltaremos): aí está razão de agir bem. Contudo, é na escala da cidade que a virtude se manifesta com maior grandeza e importância; é este o lugar eminente para exercer a virtude, para revelar seu poder de agir. O homem que se isolasse na sua vida privada, vivendo uma vida puramente familiar e econômica, teria uma vida muito limitada para que pudesse ser uma verdadeira vida feliz.

Para que a cidade seja o lugar do exercício das virtudes, é preciso que ela tenha certos traços: Aristóteles propõe uma definição normativa da

cidade, que a submete à finalidade da felicidade: “a cidade é uma comunidade do bem-viver para as famílias e as linhagens, em vista de uma vida realizada e auto-suficiente” (16). A finalidade da cidade é pois a vida boa com os outros. Bem entendido, uma cidade tem também funções mais elementares: a cidade deve permitir assegurar as trocas econômicas, a fim de satisfazer às necessidades dos lares; ela tem igualmente uma finalidade “secundária”: toda cidade comporta uma justiça corretiva, do mesmo modo que mobiliza soldados a fim de se preservar das agressões externas. Mas uma cidade que se reduzisse a essas duas funções seria só uma cidade “verbal”, capaz apenas de assegurar a subsistência e a coexistência das famílias, evitando as injustiças recíprocas, permitindo pois “viver, mas não bem-viver”. Uma verdadeira cidade não é uma aliança entre lares (uma espécie de contrato), é uma comunidade. Uma comunidade se constitui pela escolha deliberada de uma vida em comum, num entendimento em vista de uma obra comum. Os homens cessam de ser indivíduos privados, chefes de família, para se tornarem concidadãos, suscetíveis de viver juntos, num espírito de concórdia (*homonoia*) ou ainda de amizade política.

Para ser verdadeiramente sólida, uma cidade deve ser estabelecida sobre instituições justas. O fundamento de uma cidade é a constituição reta, isto é, a constituição que visa o bem comum dos governantes e dos governados (monarquia, aristocracia, politeia), constituição que se prolonga num sistema de boas leis, adaptadas ao regime político, o qual deve ser apropriado ao povo que o institui politicamente. Mas as instituições não são nada se as leis não impregnam efetivamente os costumes dos cidadãos. É por isso que a educação “moral” das crianças é primordial para a cidade. A felicidade que uma cidade bem regrada pode conhecer não está no entanto fundada no sacrifício da vida individual, na supressão de família. A cidade aristotélica não é um Estado transcendente que reabsorveria toda singularidade; ela permanece uma pluralidade, unificada por um objetivo comum: é por isso que a felicidade da cidade não é senão o “bem-viver” efetivo dos cidadãos, ao menos dos melhores dentre eles. Esse “bem-viver” é uma *eupraxia*, da qual é preciso agora esclarecer a natureza.

As ações que tornam a vida feliz são, primeiro, “belas ações”. A “beleza” exprime a virtude moral daquele que as pratica, mas é só um termo aproximativo: agindo de modo belo, isto é, “como se deve”, o homem se manifesta em todo seu esplendor, faz sua aparição pública, sua figura se desenha de modo claro e límpido; a ação bela, feita intencionalmente, revela um homem que foi capaz de se modelar e de se dar uma forma que o torna “visível”, através de seus atos, e que o individualiza. É próprio da feiúra se ocultar, da fraqueza e da juventude serem reservadas (*aidôs*); mas cabe à excelência aparecer. H. Arendt, no *A condição do homem moderno*, insistiu neste aspecto do mundo político grego, na “paixão por se mostrar, medindo-se contra o outro”(17). A excelência é a manifestação de si, “glória” que não é a vã pequena glória do ambicioso (*philothymos*), ávido por atenção e pela notoriedade. Esta entrada na visibilidade é, ao mesmo tempo uma entrada na inteligibilidade; o homem de virtude completa é aquele que pode explicitar seus atos por palavras, posto que seus atos foram decididos depois de deliberação e reflexão: comportam uma racionalidade que os torna inteligíveis. A bela ação (que, de resto, pode residir numa palavra) é pois a ação clara, a que ao mesmo tempo se manifesta por seu esplendor e que se pode esclarecer, explicitar e justificar, por essa razão.

Mas uma ação bela deve também ser uma ação bem sucedida; ela não poderia se reduzir a um belo gesto, cheio de brío, indiferente aos resultados e às conseqüências; esta paixão pelo belo gesto deve convir à juventude, porque testemunha sua generosidade natural, mas nela falta singularmente a “prudência”. A *eupraxia* é a ação bem sucedida. O “eu” significa feliz, no sentido de bem sucedido. O homem age “com felicidade” quando encontra efetivamente a solução ou o desenlace “feliz” de uma situação freqüentemente difícil e confusa. A excelência não consiste somente em fazer “o que é belo fazer”, mas em inventar uma solução pertinente. Agir, para um adulto, não é mais imitar modelos e se conformar às regras em vigor, é começar, tomar iniciativas, fazer acontecer algo de novo, resolver depois de reflexão. Bem entendido, o sucesso só dá lugar a uma *eupraxia* se o ato é belo: nem um mau fim realizado por bons meios, nem um bom fim realizado por meios sórdidos

permitem qualificar uma ação de “bem sucedida”: ela é no máximo “hábil”. O “sucesso” de uma ação é também sua utilidade efetiva, não apenas para si, mas para a comunidade política inteira. O homem capaz de conduzir tais ações testemunha sua justiça natural (a justiça é a virtude completa “enquanto é voltada para os outros”, *alotrion* (18)) e sua envergadura ou sua “grandeza de alma”. A grandeza focalizada por Aristóteles não é a do guerreiro ou do conquistador: a finalidade mais alta da cidade é a paz e o lazer (19). É operando pela paz e a concórdia que os homens se tornam grandes e podem viver uma vida realizada.

A *eupraxia*, vê-se, é a ação “cumprida”, que testemunha tanto a retidão da intenção quanto a inteligência dos meios, é a ação da qual o homem é inteiramente o princípio, é a ação que pode ser inteiramente assumida. É a de um adulto que age séria e inteligentemente.

Resta compreender em que a *eupraxia* constitui em si mesma a vida boa: quando a virtude adquiriu maturidade e estabilidade, o homem não age para se tornar feliz, mas é feliz agindo bem. A felicidade, com efeito, não é um estado que se gozaria depois de ter agido, é, em si mesma, *energeia*, ato, efetividade: se não fosse esse o caso, poder-se-ia fazer do homem que passa sua vida a dormir um homem feliz. Contudo, para que se possa definir a vida feliz como *eupraxia*, é preciso acrescentar um elemento suplementar. Não se pode falar de felicidade se não se experimenta contentamento ou prazer em viver o que se vive: é por isso que Aristóteles acrescenta que as belas e boas ações são também agradáveis (20). Que é que isso quer dizer? Aristóteles não pretende que as belas e boas ações tenham por fim o prazer: isso seria identificar a felicidade com o prazer; mas ele quer dizer, contudo, que a vida boa é acompanhada de prazer. No livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles contesta o desprezo pelo prazer ostentado por certos filósofos, enquanto que a experiência comum nos mostra, com toda evidência, que o prazer é desejável por si mesmo; dito de outro modo, que constitui uma espécie de fim. O denegrimiento do prazer repousa, com efeito, numa confusão do prazer com o gozo (*apolausis*), isto é, com esta forma de prazer que partilhamos com os animais (prazer do tato, alimentar e sexual). Na realidade, toda atividade, quando é bem sucedida,



isto é, quando permite a uma faculdade se atualizar no encontro com seu objeto próprio, é acompanhada de prazer: o prazer não é o resultado do ato nem seu fim, mas é um fim dado por acréscimo, que aperfeiçoa um ato por si mesmo já completo(21). Assim, mesmo de Deus diz-se que experimenta prazer em contemplar a si mesmo: sua vida é, de todas as vidas, a mais agradável e a melhor(22). Então, seria absurdo fazer da vida feliz uma vida laboriosa e penosa. É preciso mesmo ir mais longe: a capacidade de um homem de encontrar prazer no bem agir é um sinal de virtude (23); o que fizesse boas ações por temor do castigo ou para ter boa reputação não agiria como homem virtuoso. A virtude é o que nos dá o gosto pelas boas ações, o que nos faz amá-las por elas mesmas; é por isso que, realizando-as, temos o sentimento de nossa própria realização. Logo, não basta que uma atividade seja agradável para que ela seja a felicidade (é preciso ainda que ela seja digna de um homem e que seja bem conduzida); inversamente, uma atividade que fosse extenuante ou aborrecida não poderia constituir a felicidade de um homem mesmo quando fosse útil.

Esta definição do “bem-viver” como *eupraxia* suscita contudo questões: como se pode falar de uma vida feliz como de uma vida perfeita e autárquica, dado que a ação se exerce num mundo contingente, submetido aos azares da fortuna? Como conciliar o aspecto final e acabado da vida feliz com a finitude, a temporalidade de uma vida humana: existe aí uma dificuldade que faz duvidar do caráter realizável de tal felicidade, quando não faz duvidar de seu caráter desejável.

Aristóteles não ficou indiferente a esta dificuldade: no curso do livro I da *Ética a Nicômaco*, ele sublinha, ao contrário, o caráter frágil e condicionado da felicidade fundada na *eupraxia*. Há condições naturais e sociais da felicidade: todos os seres que, por natureza, não podem colocar intencionalmente seu próprio fim, são na realidade estranhos à felicidade: podem certamente gozar a vida, porque viver é em si mesmo desejável, mas estão excluídos do “bem-viver”(24): é o caso do animal, mas também do escravo, instrumento para um outro; da criança, que é um ser “inacabado” e, sem dúvida, mesmo se isso não é dito explicitamente, da mulher, ser naturalmente *akyron* (sem autoridade), inapta à vida política e contemplativa,

votada a uma vida doméstica, necessariamente limitada. Do mesmo modo, certas condições pessoais (a desgraça física, a ausência de filhos ou de amigos, etc.) ou sociais (a pobreza, a baixa origem), são entraves à vida feliz: numerosas virtudes só podem se exercer se se tem um certo número de recursos. Enfim, os azares da fortuna podem ofuscar a felicidade de um ser virtuoso, quando os males são muito numerosos e muito repetidos: o exemplo de Príamo (25) é o doloroso símbolo desta precariedade.

Mesmo se Aristóteles reconhece um papel para essas vicissitudes, recusa exagerar seu peso: a felicidade é favorecida ou desfavorecida pela sorte, mas não é determinada por ela (26). A etimologia (*eu-daimôn*) é enganosa aqui. O que é decisivo para a felicidade é a virtude, a qual é uma disposição estável e medida, que nos torna precisamente aptos a fazer frente aos azares da sorte. Mesmo que nenhum homem seja invulnerável, mesmo que a felicidade possa ser ensombrecida pelos acidentes da vida, o homem virtuoso permanece “firme, irrepreensível”(27): a virtude dá-lhe uma independência que lhe permite não soçobrar e tirar o melhor partido da situação; e se não se pode continuar a declará-lo feliz, sua vida permanece uma vida onde “o esplendor do belo transparece” (28), porque é uma vida que permanece à altura da exigência do “bem-viver”.

A vida feliz não repousa numa negação da contingência e da precariedade, ela é uma “realização” no seio do inacabado, uma perfeição no seio do indefinido. Isto é possível porque o homem é capaz de agir introduzindo um limite, uma justa medida no mundo dos assuntos humanos. Esta justa medida é a obra da *phronesis*, isto é, da virtude da inteligência calculadora, enquanto ela é capaz de descobrir, na singularidade de uma situação, a resposta que lhe é adaptada, de sorte que esta resposta seja uma “euporia”: onde a ordem cósmica não aparece, onde a providência está ausente, a prudência introduz previdência e racionalidade, justiça e justeza: ela é esta arte de estar na medida e à altura de uma situação. Se é possível que uma ação seja feita sem esta justa medida, então pode-se conceber que uma série de ações, que a vida instaura, busquem se reger segundo esta medida. Isto significa que uma vida pode apreender a si mesma como um todo acabado:

esta idéia, contudo, continua a suscitar objeções, enquanto parece desprezar a abertura da vida e a temporalidade humana.

Aristóteles não permanece surdo a esse gênero de argumento: num certo sentido, ele confessa(29), é preciso esperar o fim da vida para saber se um homem foi feliz, para “felicita-lo” e declará-lo “bem-aventurado”: só o fim permite apreender o valor de toda uma vida. Esta objeção, contudo, tem o inconveniente de fazer da felicidade uma palavra que só pode ser empregada no passado, que ademais é exterior a alguém. Na realidade, é absurdo negar à vida presente a possibilidade de ser efetivamente feliz se ela se experimenta como tal.

É preciso pois afirmar que uma vida pode se apreender como um todo mesmo quando está aberta a um futuro. E se o pode, não é porque se feche sobre si mesma, é porque o homem de valor pode sempre se reconhecer naquilo que ele faz: agindo sem nunca ter que se retratar, estando sempre inteiramente presente no que faz, pode “simpatizar” (30) consigo mesmo e gozar de sua própria companhia. O homem feliz é um homem bem afinado, afinado com seus próprios atos e seus próprios afetos, afinado com os outros, ao menos com os que são virtuosos. Tal acordo é realizável porque o homem feliz se não esquece nunca de si mesmo; mais exatamente, não esquece nunca a finalidade de sua vida que é o “bem-viver”; mesmo se cada ato é orientado em direção a um objetivo particular, esse objetivo é sempre encarado a partir da finalidade da felicidade. Assim, esta vida que caminha sem cessar em direção a si mesma, sem procurar se distrair de sua finalidade, só pode ser uma vida boa. Ela se tornou a vida de um homem amigo de si mesmo.

Esta vida, veremos, desenvolve-se segundo uma temporalidade ética. O homem mau é um homem prêsda da agitação; está sempre em vias de correr atrás dos prazeres do dinheiro ou das honras; está sempre fora de si mesmo, preso num movimento sem fim; vive o tempo como ameaça, perda e corrupção, enquanto “o movimento desfaz aquilo que é” (31). O homem virtuoso, em compensação, possui um *ethos* estável, equilibrado, que dá à vida ordem e continuidade. O movimento que caracteriza toda a vida não é mais, aqui, destruição, mas atualização de uma potência: a

vida feliz é vida que se move em direção a si mesma, que gera a si mesma de modo contínuo (32). Esta continuidade não deve ser confundida com a monotonia da rotina e da repetição: a vida feliz não cessa de se manter sobre seu próprio ápice, ela é contínua criação de si mesma: é uma vida que, a cada instante é tão perfeita e tão alta quanto pode sê-lo e que não cessa, por isso, de advir a si mesma. Este advir a si mesma não deve também ser confundido com uma temporalidade orgânica. Sabe-se que esta temporalidade serve de modelo para caracterizar uma ação trágica vista por um espectador: a ação trágica, apresenta uma gênese orgânica, com um começo, um meio e um fim (33), como a vida de um animal (*zôon*) apresenta sucessivamente juventude, maturidade e velhice; esse movimento orgânico permite apreender a ação dramática como uma totalidade e lhe confere sua inteligibilidade. Mas esse modelo não convém para caracterizar a permanência de um gênero de vida (*bios*) orientado para sua própria perfeição. Se se quer recorrer forçosamente a um modelo, seria preciso, antes, dizer que a temporalidade da vida boa imita a continuidade do movimento circular da esfera celeste, temporalidade “cósmica” e não sublunar, à qual acede o que introduz regra e ordem na sua vida (34), testemunhando assim sua perfeição.

Mas, na realidade, a vida feliz busca se desenvolver segundo a temporalidade própria da *energeia*. Sabe-se que Aristóteles distingue a *energeia* do movimento sob a relação da temporalidade: no ato puro, o passado e o presente coincidem; por exemplo, o tempo não acrescenta nem corta nada ao fato de ver (35); do mesmo modo, o prazer difere de um movimento ou de uma gênese enquanto é um todo perfeito, independente do tempo (36). É pois possível à consciência em ato viver um “instante” ou mais precisamente um momento ou um lapso de tempo que não é uma parte do tempo, viver uma duração plena e contínua que escapa da pura sucessão dos “agora” (37). Na medida em que a vida feliz é pensada como *energeia* ela é um ato contínuo, tendo sua finalidade em si. Bem entendido, a vida de ação permanece tributária das circunstâncias e é sujeita à fadiga; conhece pois intermitências; mais precisamente, a vida boa é a vida bem conduzida de um homem que multiplica,



sem frenesi, momentos plenos, mas que, aceitando ser um homem, concede sua parte à necessidade, à fortuna, como à distração e ao sono. Assim, a vida feliz é uma vida ordenada, consistente, integrando sem cessar seu próprio passado, concentrada em si mesma apesar dos momentos de folga e que inventa uma temporalidade ética, que permite escapar à usura e ao desperdício.

Esta capacidade de introduzir um limite onde só vemos de início descomedimento, é assegurada, porque o homem aceita também só ter, no espaço, poderes limitados. O lugar em que o homem pode verdadeiramente agir, dissemos, é a cidade: a cidade é este limite (*horos*) (38), suficientemente grande para que o homem possa aí conduzir ações de envergadura, e suficientemente “restrito” para que o homem possa ter um domínio efetivo. O talhe (39) da cidade (o número dos cidadãos) não é, para Aristóteles, um tema secundário: está no próprio coração da reflexão sobre a felicidade. É porque existe um limite que distingue o interior do exterior, é porque há “muralhas” (40) além das quais só há o indeterminado que o homem pode conhecer a perfeição e a felicidade num espaço protegido. Este limite que separa o dentro e o fora (o qual não é uma separação entre o amigo e o inimigo) não é, afinal, impermeável: a “*philanthropia*” (41), sentimento de amizade que todo homem experimenta por todo homem enquanto é um homem, interdita a total indiferença em relação ao que se passa nos países distantes, como em relação a nossos futuros descendentes. Isso significa que o campo dos assuntos humanos é coextensivo à vida da espécie humana e que todo homem pode padecer com o que acontece a todo homem. Contudo, a felicidade só é possível se se admite, com humildade, os limites de seu próprio poder de agir (não se pode, por exemplo, pretender agir sobre o modo de se governar dos outros povos): é, na realidade, admitir que alhures também há outros homens virtuosos, capazes de cuidarem de sua própria comunidade.

Não é menos verdadeiro que a *eupraxia* é condicionada pela boa constituição das cidades: ora, Aristóteles constata na *Política* que as cidades reais estão longe de ter constituições retas: trata-se quase sempre de oligarquias ou de democracias extremas, isto é, de regimes partidários e facciosos (42). Nessas condições, os homens virtuosos têm a tendência de se afastar da vida pública. De modo

mais geral, Aristóteles é levado a se interrogar sobre o valor respectivo da vida ativa e da vida contemplativa. De modo absoluto, os dois modos de vida não são antagônicos, posto que a finalidade de uma cidade excelente é a paz e a vida de “lazer estudioso” (*schôlé*): a ação pública torna um espaço humano “habitável”, permitindo aos homens se entregarem à atividade mais alta, a atividade teórica. Mas, vê-se que o “bem-viver” muda então de aspecto. As belas ações conservaram sua grandeza e sua nobreza, mas são apenas meios úteis a serviço de um gênero de vida superior (43). É que para Aristóteles, a *energeia* por excelência, não é a ação, mas a *theoria* a apreensão das “formas” pelo intelecto (*nôus*). Mesmo no quadro de uma vida que permanece estranha à contemplação intelectual, o regozijo primeiro é estar desperto, ver, discernir: os cinco sentidos são compreendidos como receptores que se atualizam pelo encontro com um objeto próprio e que nos tornam sensíveis às diversas manifestações do mundo. Um homem se sente vivo, se sente conduzindo a si mesmo (*en-ergeia*) quando vê e conhece. Esse sentimento chega à sua mais alta expressão no homem que se entrega à *théoria*. A atividade teórica concentra nela todos os traços característicos da felicidade: é, se se prossegue a leitura do livro X da *Ética a Nicômaco* (44), a mais “potente” das atividades, a mais “contínua”, a que é menos sujeita à fadiga, a que produz menos distração; permite uma *autarkeia* superior à vida prática, enfim, é a atividade “liberal” por excelência, cultivada por si mesma, porque o homem aí está verdadeiramente na sua ocupação. A contemplação rejubila o intelecto, isto é, a parte mais alta do homem: o homem se liga, assim, ao mundo, no que esse pode ter de ordenado, de inteligível, de necessário; liga-se a Deus que é amável e admirável por excelência, o bem que atrai a si todas as coisas. A contemplação é esta atividade em que o presente é inteiramente presença; é a única atividade que constitui verdadeiramente um fim e é por isso que uma vida passada em contemplar seria uma vida feliz.

É preciso contudo fazer aqui uma observação: esta vida contemplativa, que faz daquele que a conhece um ser “amado dos deuses”, um ser que não merece somente o elogio, mas “a veneração” (45), não é nunca designada no livro X da *Ética a*



*Nicômaco* como uma “vida boa”, como se o termo “bem-viver” fosse reservado à *eupraxia*. Sem dúvida é porque nenhuma vida humana, contrariamente à de Deus, não pode ser uma vida de pura contemplação: o homem é um “composto” orgânico, tem necessidades a satisfazer, não pode negligenciar a vida prática. A vida boa deve se orientar, tanto quanto possível, em direção ao lazer do estudo, mas não pode fazer a economia das necessidades; é por isso que a *phronêsis*, que é uma virtude segunda em relação à *sophia*, permanece uma virtude indispensável à vida humana: ela é, como R. Brague (46) sublinha, retomando uma imagem de *A Grande Moral*, este intendente que vela pela boa ordem do lar, a fim de que o senhor de casa possa ocupar-se livremente da contemplação: se não nos preocupamos em tornar nosso espaço habitável, o lazer do estudo corre o risco de ser, sem cessar, perturbado ou entravado. Nenhum homem pode desprezar seu ser orgânico e é por isso que o “bem-viver” inclui a atividade prática, mesmo se a contemplação permanece a atividade que traz maior alegria.

Na realidade, há uma experiência privilegiada que conjuga essas duas dimensões da vida humana: é a prática da amizade. A contemplação, dissemos, é a atividade que nos dá maior independência: o homem, ligado à coisa que ele conhece, basta-se a si mesmo e não tem absolutamente necessidade de colaboradores (*sunergous*) (47). Contudo, Aristóteles afirma, sem ambigüidade, que o homem virtuoso, quer se trate de virtude ética ou intelectual, tem necessidade de amigos; não se trata aqui da amizade utilitária ou de prazer: o homem virtuoso satisfaz-se com os bens que possui, e constitui para si mesmo um companheiro agradável. É para praticar os assuntos sérios da vida que tal homem precisa de amigos, e de amigos virtuosos como ele. Tratando-se da prática de ações virtuosas, pode-se compreendê-lo facilmente: a virtude é ativa, generosa, benéfica: tem necessidade de amigos para distribuir seus benefícios; do mesmo modo a ação, que requer de nós esforços fatigantes, é estimulada pela presença de amigos que rivalizam em excelência. Mas o homem que contempla não é preenchido pelo que contempla, Deus não é este “objeto de amor” (48) que regozija o homem por sua perfeição? Isto é verdade. Contudo, pode-se observar que se Deus não é “ciumento” (49), não

é também amante; é longínquo e distante, goza de si mesmo numa autarquia completa, numa unicidade absoluta. Esta auto-suficiência de Deus só pode suscitar no homem a consciência de uma falta: não, certamente, de uma falta de amor (a idéia e com ela o desejo de que um Deus possa vir ao encontro do homem é totalmente estranha a Aristóteles), mas de um limite inerente ao homem. Deus constitui, por sua maneira de ser, o modelo do que é absolutamente desejável: e o que é absolutamente desejável, é “contemplar” a si mesmo. É dito que o homem tem desejo e é disto que ele é incapaz: como o olho não pode ver a si mesmo, a inteligência não pode apreender a si mesma: o pensamento humano só pensa enquanto receptivo a outra coisa, ele é o lugar onde o mundo se manifesta no seu ser sensível e inteligível; ele não pensa a si mesmo. Existe aí uma dependência que, certamente, pode ser percebida como a possibilidade de um encontro, mas que é primeiro, e antes de mais nada, uma insuficiência. Ora, é precisamente para preencher essa falta que o amigo é necessário: “podemos contemplar aqueles que nos cercam melhor que nós mesmos, seus atos melhor que os nossos” (50): o que Deus é capaz de fazer na sua unicidade, o homem alcança pela mediação do amigo. Já Platão sublinhava em *Alcíbiades* (51) que o olho pode se ver na pupila do olho do outro, que a alma pode se ver na parte divina da alma do amado; em Aristóteles, o amigo virtuoso é este outro “eu-mesmo”, que me estende o espelho. A referência a Narciso é inevitável: o amigo permite ter sucesso onde o Narciso das *Metamorfoses* (52) de Ovídio fracassará; o amigo tem o mérito de ser um outro diverso de mim, objeto de uma “contemplação” possível, que é ao mesmo tempo meu semelhante por sua virtude. Mas esta referência pode induzir ao erro: Narciso está fascinado por uma imagem sem profundidade e sem consistência, e por uma beleza imediata; o homem virtuoso aristotélico busca-se através do amigo, enquanto ambos adquiriram no curso do tempo uma consistência, um peso, uma densidade que são os da virtude; a similitude do amigo não é uma semelhança que seria devida ao acaso, como é o caso dos sócias, a similitude é fundada na excelência: o bem é simples, o mal é polimorfo. Ademais, a “contemplação” do amigo não se opera através de uma postura de espectador: não se trata de olhar o

amigo quando ele age ou contempla, trata-se de partilhar com ele suas atividades. O outro é menos um face a face, um espelho, do que um companheiro de vida, um íntimo: é aquele com o qual gosto de estudar, porque a atividade é estimulada quando é partilhada, o prazer é redobrado, a consciência de si é ampliada. Assim, a amizade, longe de diminuir a autarquia, a realiza, posto que dá uma melhor consciência de si (53). O “si-mesmo” humano só tem consistência enquanto se nutre do conhecimento do mundo e se liga ao outro. É por isso que mesmo quando o homem experimenta a felicidade sobre-humana da contemplação, imitando a vida divina, ele permanece um “animal político”: toda vida humana é uma vida levada com os homens. “Bem-viver” não consiste em sair de sua condição, mas em explorar seus recursos, tanto quanto possível.

(Tradução de Constança Marcondes Cesar)

## NOTAS

- (1) *Et. Nic.*, X, 10, 1181 b 15.  
 (2) *Id.*, I, 4, 1096 b, 34.  
 (3) *Id.*, I, 5, 1097 b 7 segs.  
 (4) *Id.*, I, 4.  
 (5) *Id.*, I, 1, 1094 a 24.  
 (6) *Id.*, I, 6.  
 (7) Brague Rémi. *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, p. 231 e de modo geral o capítulo “O animal mundano”.  
 (8) *Partes dos animais*, IV, 687 a 6 segs.  
 (9) *Et. Nic.*, I, 6, 1098 a 16.  
 (10) *Id.*, VI, 12, 1143 b 7.  
 (11) *Id.*  
 (12) *Id.*, I, 1, 1094 b 8.  
 (13) *Id.*, I, 5, 1097 b 9.  
 (14) *Pol.*, I, 2, 1253 a 29.  
 (15) *Et. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 17.  
 (16) *Pol.*, III, 9, 1280 b 34.  
 (17) Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy (Pocket), Paris, 1983, em “L'action”, p. 253.  
 (18) *Et. Nic.*, V, 10, 1134 b 5.  
 (19) *Pol.*, VII, 14, 1334 a 4.  
 (20) *Et. Nic.*, I, 9, 1099 a 24.  
 (21) *Id.*, X, 4, 1174 b 33.  
 (22) *Met.*, L, 7, 1072 b 28.  
 (23) *Et. Nic.*, I, 9, 1099 a 18.  
 (24) *Id.*, I, 10, 1099 b 32 segs.  
 (25) *Id.*, I, 10, 1100 a 8.  
 (26) *Id.*, I, 11 inteiro.  
 (27) *Id.*, 1100 b 21.  
 (28) *Id.*, 1100 b 30.  
 (29) *Id.*, 1100 a 10.  
 (30) *Id.*, IX, 4, 1166 a 27.  
 (31) *Fis.*, IV, 12, 221 b 3.

- (32) Cf. Heidegger, Martin: *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, T.E.R. bilingüe, Mauvezin, 1992, p. 43-44, onde Heidegger evoca o ser da vida como “mobilidade que encontra em si mesmo seu cumprimento”.  
 (33) *Poética*, 1450 b 27.  
 (34) *Met.*, L, 10, 1075 a 20.  
 (35) *Et. Nic.*, X, 3, 1174 a 14.  
 (36) *Id.*, 1174 b 7.  
 (37) Cf. Couloubaritsis Lambros: *La Physique d'Aristote*, Ousia Bruxelas, 1997, p. 310-311.  
 (38) *Et. Nic.*, I, 5, 1097 b 12.  
 (39) *Pol.*, VII, 4, 1326 a 36.  
 (40) Cf. Romeyer Dherbey Gilbert: “Aristote et la poliortécétique”, p. 119-132, em *Aristote politique*, (ed. P. Aubenque e A. Tordesillas), PUF, Paris, 1993.  
 (41) *Et. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 20.  
 (42) Cf. Vergnières Solange: *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995, III parte, cap. 3 “Les cités à l'épreuve du temps”.  
 (43) *Et. Nic.*, X, 7, 1177 b 17.  
 (44) *Id.*, X, 7 inteiro.  
 (45) *Id.*, I, 12, 1102 a 1.  
 (46) Brague Rémi, *id.*, p. 188.  
 (47) *Et. Nic.*, X, 7, 1177 a 34.  
 (48) *Met.*, L, 7, 1072 b 3.  
 (49) *Id.*, A, 2, 983 a 2.  
 (50) *Et. Nic.*, IX, 9, 1169 b 34.  
 (51) Platão, *Alcibiades*, 132 d segs.  
 (52) Ovídio, *As metamorfoses*, III, 339-510.  
 (53) Cf. Aubenque Pierre: *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, Apêndice I, “Sur l'amitié chez Aristote” (p. 179-183).

## 2. A ÉTICA EM PAUL RICOEUR: CONSIDERAÇÕES

Constança Marcondes César

A obra de Paul Ricoeur tem como ponto de partida a reflexão ética: assim, os temas do homem falível, da culpa e do mal, a problemática da vontade, aparecem na primeira fase de seu pensamento, como nos três volumes da *Philosophie de la volonté* (Paris, Aubier, 1950). Em seguida, nosso filósofo faz um longo percurso, passando pela meditação a respeito da psicanálise, a linguagem, as narrativas histórica e de ficção, para, nas obras recentes, retomar a problemática ética, como se vê em *Du texte à l'action* (Paris, Seuil, 1986), *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), *La promesse et la règle* (Paris, Odile Jacob, 1998), entre outros.

Apresentar a reflexão de Ricoeur supõe: a delimitação do campo próprio da ética, mediante a distinção entre ética e moral e a discussão das intersecções entre ética, política e economia; supõe também a caracterização do sujeito moral e da teoria da ação, indicando os parâmetros da ação

*moral*, através do exame da regra de ouro. Implica ainda que se discuta as *virtudes éticas*, amizade e justiça, indicando as fontes a que recorre, na tradição, bem como as considerações que faz da sua *expressão* no mundo contemporâneo: a tolerância, a responsabilidade, as instituições justas. Abarca o estudo do *bem-viver*, entendido tanto como sabedoria prática, quanto como a construção da comunidade multicultural mundial, bem entretecida e harmoniosa.

Ricoeur reserva o termo *ética* para referir-se à vida realizada e às ações boas; e o termo *moral* para designar o caráter de obrigatoriedade, de interdição e constrangimento que as normas de ação impõem. Ou seja, *ética* designa, para Ricoeur, a problemática da ação sob a perspectiva da excelência e perfeição, a teleologia do agir; *moral*, a perspectiva deontológica a respeito da ação, associada às idéias de obrigatoriedade e normatividade. No primeiro termo, ressoa a herança aristotélica; no segundo, a tradição kantiana.

Ética e moral perfazem o campo próprio do exercício da *sabedoria prática*, do saber a que se ater, da escolha perfeita entre as ações possíveis num momento dado, de modo a realizar, através da ação, a expressão da excelência, da plenitude do humano.

Realizar, expressar nossa humanidade através da ação: esse é o campo da ética.

Ricoeur defende:

“1) a primazia da ética sobre a moral;

2) a necessidade, apesar de tudo da visão ética passar pelo crivo da norma;

3) a legitimidade do recurso da norma à perspectiva [ética], quando a norma conduz a conflitos, para os quais só existe a saída de uma *sabedoria prática* que reconduz àquilo que, na perspectiva ética, está atento à singularidade das situações” (“Ethique et morale” in *Lectures 1*, Paris, Seuil, p. 256).

O campo da ética se caracteriza pelos três termos: “visar a vida boa, com e para os outros, em instituições justas”. Tal é a regra de ouro de toda a ética, a divisa que nosso filósofo repetidamente se propõe e que encontra, nos dois textos de 1990 - “Éthique et morale” e *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil), seu campo de desenvolvimento.

Por *vida boa*, Ricoeur entende o *desejo* de bem-viver, o *cuidado* consigo, com o outro e com as instituições. Esse cuidado é *estima de si*, *respeito* a si e ao outro. Supõe a capacidade de *agir intencionalmente*, a *iniciativa*, a *reflexão* sobre as ações.

Num segundo momento, o viver bem com os outros supõe a *solicitude*; é a *dimensão dialógica* da estima a si mesmo: “A solicitude reestabelece a igualdade onde ela não está dada, como na amizade entre iguais” (*Lectures 1*, p. 258).

A vida boa é, pois, a vida realizada, caracterizada pela excelência no agir, de modo a tender ao bem, felicidade suprema do nosso existir. Implica no bem-viver com os outros, de modo que a estima de si se desdobra na amizade e na justiça, na idéia de mutualidade, como Aristóteles e Lévinas assinalaram. A amizade é a virtude que reina entre iguais: “a própria existência do homem de bem é-lhe desejável; logo, a existência de seu amigo é-lhe igualmente desejável” (*Soi-même comme un autre*, p. 218). Entre desiguais, o bem-viver é *justiça*, interdição da violência, e reconhecimento “do outro como um si-mesmo e estima de si-mesmo como um outro” (id., p. 226).

O bem-viver exige a existência de *instituições justas*. A “justiça vai mas longe que o face a face (...) o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas se estende à vida das instituições (...)” (*Lectures 1*, p. 259), implicando uma igualdade, diversa da igualdade entre amigos.

As *intuições* são “todas as estruturas do viver junto de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e contudo ligadas a elas (...), que a noção distribuição (...) permite esclarecer (...)”.

“Pode-se, com efeito, compreender uma instituição como um sistema de partilha, de repartição, referente a direitos e deveres (...) responsabilidades e poderes (...)” (id.).

A justiça, como virtude que permite o bem-viver tem, assim, um caráter *distributivo*, de dar a cada um a sua parte: a que lhe cabe numa partilha justa.

As instituições, enquanto expressão social da vida ética (*Soi-même comme un autre*, p. 227), devem caracterizar-se pela pluralidade, pelo poder



em comum daqueles que delas participam; a ação pública deve ser entendida como uma “tessitura de relações humanas”, como o queria H. Arendt (id., p. 229).

Virtude individual, virtude das instituições, a justiça representa o trânsito entre o ético e o político, entre o sujeito individual e o ser-com-o-outro. Nela, ética e política se entrecruzam (id., p. 232), e as noções de *equidade*, *distribuição*, *igualdade*, estão associadas ao conceito em questão. E Ricoeur afirma que a igualdade “é, na vida das instituições o que a *solicitude* é nas relações interpessoais” (id., p. 236).

Assim, o campo da ética, para Ricoeur, é o campo da meditação sobre a vida boa, o ser-com e a justiça.

A finalidade *ética*, visar a vida boa, tem como contrapartida, no *planomoral*, a exigência de *universalidade*. Ou seja, Ricoeur, inspirando-se em Kant, indaga como podemos agir corretamente, a cada situação dada; e a resposta é: tratar, em cada situação, *a pessoa como fim em si* (id., p. 261). O que nos obriga a seguir o imperativo categórico enunciado por Kant: “Aja sempre de modo a tratar a humanidade, na sua própria pessoa e na do outro, não somente como um meio, mas como um fim em si” é, diz Ricoeur, o risco sempre presente, nas relações inter-humanas, da exploração e da violência: “*A moral, nesse sentido, é a figura que a solicitude reveste face à violência e à ameaça de violência*” (id., p. 262).

É a introdução da idéia de *humanidade* - “a humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro” (id), que nos faz passar do plano ético ao plano moral. Essa mudança, essa universalização, tem ressonâncias na idéia de justiça: o problema da justiça se torna o de estabelecer procedimentos equitativos, de modo a assegurar a todos o respeito como *peçoas*. Passa-se, deste modo, do sentido de justiça aos *princípios de justiça*; se, no plano individual, a justiça é a garantia da *liberdade*, no interpessoal traduz-se como *respeito* e no plano coletivo como *norma*, que assegura o bem-viver juntos.

O princípio da justiça é o da distribuição; como existem “muitas maneiras plausíveis de repartir vantagens e desvantagens, a sociedade é, de ponta a ponta, um fenômeno consensual - con-

flitual (...)” (id., p. 271). É preciso equacionar justiça e igualdade, levando em conta as desigualdades inelutáveis de qualificação, competência, etc., existentes entre os indivíduos.

A vida boa deve, assim, resultar da superação das situações de conflito engendradas pela moral de obrigação, mediante o recurso à sabedoria prática.

Há conflitos “que nascem da aplicação das normas, às situações concretas” (*Lectures 1*, p. 265). Nisso consiste aquilo que Ricoeur chama de o *trágico da ação*: o conflito entre deveres, emblematicamente representado na história de *Antígona*. Esses conflitos podem ocorrer nos três aspectos que compõem a ética: a “*estima de si, solicitude, sentido da justiça*” (id.).

No âmbito da estima de si, o conflito surge, quando se aplica a regra formal da universalização, entre a aspiração universalista e o particularismo dos contextos histórico-culturais: “... é somente uma longa discussão entre as culturas (...) que fará aparecer o que verdadeiramente merece ser chamado de ‘universal’” (*Lectures 1*, p. 266).

No âmbito da solicitude, e de seu equivalente moral, o respeito, a sabedoria prática deve decidir entre o respeito às regras morais e jurídicas e o caso concreto das situações difíceis como a eutanásia, o aborto, a pena capital. A solução proposta por Ricoeur ante essas situações é que nunca o sujeito moral decida sozinho, mas “no seio do que [ele - Ricoeur] chamaria de uma *célula de conselho*, onde muitos pontos de vista são pesados, na amizade e respeito recíprocos” (id.).

No que diz respeito ao problema da justiça, a diferença qualitativa entre as coisas a serem partilhadas, põe em jogo a noção de *bens sociais primordiais*, conforme Rawls já assinalara (id., p. 267) e a de “esferas de justiça”, como Walzer evidencia (id., p. 268). Os conflitos que aí surgem dizem respeito “aos desacordos referentes aos bens que distinguem essas esferas de justiça [e] à prioridade a ser dada às reivindicações ligadas a cada esfera” (id.). A solução que Ricoeur propõe para tais conflitos é o debate público, equivalente institucional ao *círculo do conselho*, na vida privada. O campo da justiça se torna, assim, o campo da meditação sobre a *equidade*, que se revela como “um outro nome do sentido da justiça,

quando esta atravessa os conflitos suscitados pela própria aplicação da regra da justiça” (id., p. 269).

A sabedoria prática tem como objetivo dirimir conflitos, para que seja possível alcançarmos a vida boa, pensando o justo, deliberando bem. Para tanto, Ricoeur discute as relações entre *instituições* e conflito, *respeito* e conflito, *autonomia* e conflito. Trata-se, para ele, de examinar, no primeiro tópico, as condições da prática política, de modo a unir estreitamente ética e política e a fundar a democracia - o bom governo que suporta o conflito como condição da harmonia, favorecendo amplamente a participação de todos e conduzindo ao *consenso conflitual*, resultado do debate (cf. nosso texto *Paul Ricoeur - ensaios*, S.P., Paulus, 1998, pp. 39-51).

A segunda abordagem, que trata das relações entre respeito e conflito, põe em questão o problema da unidade da humanidade perante a alteridade das pessoas; a questão que se torna central é a do respeito, que tende “a se cindir em respeito à lei e respeito às pessoas”. A sabedoria prática consistirá, nesse caso, “em dar prioridade ao respeito às pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua singularidade insubstituível” (*Soi-même comme un autre*, p. 305). E não apenas à pessoa humana adulta, mas também à “pessoa humana potencial”, o embrião humano, o ser humano ainda não nascido - a humanidade futura - que a bioética e Hans Jonas nos ensinaram a reconhecer como nossos próximos, como inclusos no âmbito da exigência de respeito, de solicitude em sua face contemporânea, a *responsabilidade* (cf. nosso *Paul Ricoeur - ensaios*, pp. 67-75).

O último tópico relacionado com a questão do conflito é o da *autonomia*. A contrapartida da liberdade é a lei; e aqui Ricoeur introduz o conceito

de *regra de ação*, para caracterizar a ação regrada ou normatizada. Recorrendo a Geertz, Ricoeur fala de “*mediação simbólica*”, para sublinhar o caráter imediatamente público (...) a codificação da ação social na qual a ação individual tem lugar” (*Du texte à l’action*, Paris, Seuil, 1986, p. 256). Trata, aí, de mostrar a função crítica da razão prática: reconhecer o desnível entre a “constituição política (...) e a realidade empírica do Estado” (id., p. 257).

Cabe à ética estimular a busca do Estado de Direito, “*efetuação da intenção ética na esfera do político*” (id., p. 403); cabe à ética a criação de espaços de liberdade, de não-violência; cabe à sabedoria prática expressar a responsabilidade, “que define o realizável num contexto histórico dado” (id., 406).

Num plano mais amplo, a sabedoria prática se expressa como a busca da paz, da tolerância, desenvolvimento da arte da reconciliação. Ela “convida ao sonho partilhado de uma autêntica ‘vida boa’, com esta liberdade de dizer e fazer (...)” [esforça-se por] “desenvolver o imaginário, suscitar novos planos de vida em comum (...); convoca à responsabilidade em relação ao outro” (*La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 339); trata de “levar em conta o ensinamento de todas as sabedorias humanas, a fim de construir um projeto comum - projeto de paz, de civilização universal, livre, justa e ao modo da alegria” (id., p. 346).

A sabedoria prática, que conduz ao bem-viver, desdobra-se na construção da comunidade multicultural mundial, que os textos de Ricoeur sobre a tolerância, os conflitos culturais e a ética da deliberação permitem entrever - não como mero sonho sem fundamento, mas como projeto, valor-horizonte, plano diretor de toda ação.

## RACIONALIDADE PRÁTICA E TEORIA DAS VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO

João Carlos NOGUEIRA  
Instituto de Filosofia PUC-Campinas

### RESUMO

*Trata-se aqui de retomar o problema da racionalidade prática em S. Tomás, no contexto de uma ética das virtudes, como tentativa de resposta ao desafio de articular racionalmente os fins éticos da existência humana.*

*Tomás identifica nos primeiros princípios da razão prática o significado básico da lei moral fundamental como **razão reta**, a razão prática exerce a função de norma da moralidade na medida em que, no seu exercício, é determinada pelos **hábitos da sindérese**, da **ciência moral** e da **prudência** que Tomás define, na esteira de Aristóteles, como “sabedoria nas coisas humanas”.*

### RÉSUMÉ

*Il s’agit de reprendre le problème de la rationalité pratique dans la pensée de S. Thomas, dans le contexte d’une éthique des vertus, comme tentative de répondre au défi d’articuler rationnellement les fins éthiques de l’existence.*

*S. Thomas identifie, dans les premiers principes de la raison pratique le sens primordial de la loi morale fondamentale. Comme **raison droite**, la raison pratique, déterminée, dans son exercice, par les **habitus** de la **syndérese**, de la **science morale** et de la **prudence** (qui S. Thomas définit avec Aristote “sagesse dans les choses humaines”) devient la norme de la moralité.*

### I. INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é o de repropor o clássico problema de uma moral das virtudes como tentativa de resposta ao mal-estar das morais contemporâneas diante do desafio de articular racionalmente os fins éticos da existência humana.

A retomada da Ética como discurso universal que busca justificar, fundamentar e regular a ação humana segundo a ordem da razão, faz-se hoje

urgente para responder aos desafios do relativismo e do ceticismo que põem em dúvida a possibilidade e a legitimidade de tal empreendimento. Para isto é preciso, a meu ver, voltar ao conceito de racionalidade prática da tradição que apresenta a *práxis* humana como movimento da liberdade que, na busca da sua realização, encontra na *areté*, na *virtude*, o seu conteúdo essencial. É esse o terreno do *ethos* verdadeiro, aquele que, ao por-se de acordo com a razão, permite ao homem descobrir



e viver a significação mais profunda da sua existência na realização dos valores que dizem respeito ao exercício da liberdade no seio do mundo. É nesse espaço genuinamente humano, que o *ethos* lhe abre, que o homem se percebe convocado a desenvolver a sua existência de ser racional e reconhece a exigência de expressar o seu ser como *dever-ser*. Esse é o motivo que torna urgente a retomada do debate acerca das realidades éticas, pois o que está em causa aqui é o próprio significado da nossa existência individual e comunitária.

Na verdade o ponto nodal da questão gira em torno da consciência no seu sentido ético na medida em que ela constitui o centro de nossa personalidade, de cuja coerente afirmação é, sem dúvida, a mais direta responsável. Ligada intimamente à lei moral da qual constitui uma plástica e fiel aplicação às situações particulares, trazendo em si os motivos que nos possibilitam avaliar eticamente o mundo em que vivemos, ela marca um dos momentos fundamentais na configuração do ato humano. Este é efetivamente aquilo que a consciência julga que seja quando o relaciona com a norma para avaliá-lo do ponto de vista ético. Chamar, por conseguinte, a atenção ao problema moral não é, de modo algum, reativar um moralismo estreito e mesquinho, mas desvendar o sentido racional da ação pela qual o homem busca constituir-se como uma *eupessoal*, vale dizer, como ser consciente, livre e responsável. Ter uma consciência ética bem formada é de todo indispensável para a grande tarefa de realização do homem como ser individual e social. Como ato da razão prática que confronta nossos atos com a norma do bem para aferir a sua conformidade ou não com ela, a consciência colima o mesmo ideal da razão prática, que é o de conduzir o homem à perfeição de sua natureza, cuja expressão maior reside no amor. Todavia o amor, como princípio ético, é um caminho exigente. A famosa fórmula de S. Agostinho: “*dilige et fac quod vis*” (ama e faz o que quiseres) expressa de forma paradoxal as exigências de uma amor que, por ser livre, não leva a agir ao sabor dos caprichos, desdenhando a ordem moral, mas à ação generosa que reconhece e promove a dignidade da pessoa humana em si e nos outros. O homem é, na verdade, um fim-em-si e não pode, sem grave ofensa à sua dignidade, ser transformado em meio para qualquer outro fim. A

conhecida fórmula kantiana do imperativo categórico: “age de tal maneira que consideres a pessoa humana em ti mesmo e nos outros sempre como fim e jamais como meio”, continua tendo plena vigência no domínio moral. O reconhecimento do valor da pessoa na sua dignidade constitui a base de toda a vida ética. Sem ele não há convivência humana aceitável. Isto mostra toda a seriedade da questão ética. Esquecê-la, num amoralismo grosseiro e impenitente, ou reduzi-la à mera aceitação das regras socialmente estabelecidas é desconhecer a racionalidade profunda do ser humano como pessoa, cuja práxis é regida pelos critérios estabelecidos pela razão. A ética refere-se, essencialmente, à orientação da existência segundo uma ordem que a razão descobre e impõe ao seu exercício.

Tal me parece o caminho para romper o círculo vicioso do niilismo ético que nos ameaça. É preciso redescobrir a ação humana como ação regrada, quer dizer, dirigida segundo uma ordem de valores irreduzíveis à pressão social. Diz respeito àquilo que o homem deve fazer para atingir a sua realização no exercício da liberdade no interior de uma comunidade humana. Quando desenvolvemos o senso desses valores, estamos desenvolvendo o respeito da dignidade da pessoa. Quando os olvidamos e postergamos, estamos abafando o sentido do homem na história.

2. O pensamento ético de Tomás de Aquino representa, nesse processo, um momento privilegiado, enquanto nele se realiza a síntese mais alta dos motivos fundamentais da ética platônico-aristotélica com as novas exigências do teocentrismo cristão. De fato Tomás identifica nos primeiros princípios da razão prática, que exercem no campo da práxis função análoga à dos primeiros princípios da razão especulativa no campo teórico, o significado básico da lei moral fundamental ou *lei natural* como é tradicionalmente conhecida. Para o Aquinense a *lei natural* é uma participação da *lei eterna* de Deus na criatura racional. Porque o homem participa da *lei eterna* através da sua razão esta se torna a norma próxima do seu agir. Ela é, por isto, *reta razão* (*recta ratio*), que exerce a função de norma da moralidade enquanto, no seu exercício, é determinada pelos *hábitos dasindérese*, da *ciência moral* e da *prudência* que Tomás define, na esteira de Aristóteles como “sabedoria nas coisas

humanas” (S. T. II-II, Q. 47, a. 2 ad 2). O ato primordial em que se exprime consiste num juízo prático que avalia a ação humana relacionando-a com os preceitos da *sindérese* e da ciência moral. Abre-se aqui o campo fundamental da racionalidade prática que atravessa a ética para situá-la como ciência prática no campo, do que se deve fazer para atingir a destinação final da existência, a auto-realização na felicidade.

## II. A RACIONALIDADE PRÁTICA EM S. TOMÁS

Na reflexão ética tomasiana esse tema envolve vários conceitos básicos, como os de razão prática, ciência prática, o da ética como ciência prática quanto às suas finalidades e condições de objeto e o conceito de prudência como sabedoria prática.

### 1. O conceito de ciência prática na sua relação com a razão prática

Para S. Tomás a ciência prática se caracteriza pela finalidade que persegue: a de produzir uma obra ou realizar uma ação. Distingue-se da ciência teórica cuja finalidade se restringe a conhecer. Diz ele no comentário ao *De Trinitate* de Boécio: “*Theoricus sine speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sine practio distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam ad finem*” (In Boeth. de Trinitate, 5, 1). Ordenar-se ao conhecimento da verdade e ordenar a verdade conhecida à ação para dirigi-la ao fim próprio do homem constituem as funções essenciais da inteligência humana que se torna assim o eixo e a medida da ação. Na primeira função a inteligência se exerce na apreensão do real, na segunda ela se aplica a dirigir a ação ao fim que lhe é próprio. Nessa atividade tanto fornece os princípios gerais da ação como precisa o que deve ser feito (Cf. S. T. II-II, Q. 83, a. 1, concl.).

A distinção entre as duas funções da inteligência se funda na tese da convertibilidade do verdadeiro e do bem no plano ontológico. Com efeito, como poderia a verdade ser desejável se não fosse de alguma maneira um bem? Do mesmo

modo como poderia o bem ser inteligível se não fosse de alguma forma verdadeiro? Tal é a afirmação de S. Tomás num texto forte da *Suma* (I-II, Q. 79, a. 11 ad 2) carregado de profunda significação metafísica. “Portanto - escreve - como o objeto do desejo pode ser o verdadeiro na medida em que representa um bem, assim também o objeto do intelecto prático é o bem operável considerado sob o aspecto da verdade. Ambos conhecem a verdade, mas no caso do intelecto prático trata-se da verdade orientada para a ação”.

O intelecto ou razão prática exerce sua atividade seja em sentido universal, fornecendo a premissa maior do silogismo operativo, seja numa direção particular como “*ratio particularis*” ou *cogitativa*, que fornece a premissa menor desse mesmo silogismo (Cf. *De Veritate*, Q. 10, a. 5, *ibid.* ad 2).

Nesse lugar, discutindo sobre a possibilidade da mente humana conhecer diretamente as realidades materiais na sua singularidade, ele afirma que esse conhecimento é primordialmente obra dos sentidos e é somente pela sua conexão com eles que a mente humana tem acesso ao singular pela mediação de um sentido interno nomeado *cogitativa* que, de um lado, ocupa o lugar mais alto na esfera sensitiva e de outro participa da atividade intelectual no seu degrau mais baixo enquanto se encontra em continuidade funcional com ela.

“*Et sic (mens) singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum visi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis...*”.

Desvenda-se desse modo o campo próprio da ciência prática. Ela versa sobre o *operável* considerado formalmente como tal, vale dizer, seu objeto específico é a ação humana ordenada ao fim que lhe é próprio.

## 2. A ética como ciência prática

Para S. Tomás a ética é a ciência prática por excelência que se perfaz na tarefa de dirigir a ação humana, segundo a ordem da razão, para o seu fim último.

O fim último do homem, que se identifica com a própria felicidade, é o bem total, vértice e plenitude de todos os bens, único capaz de saciar as aspirações da criatura humana. Em outras palavras, o fim último é Deus, princípio e fim de todas as coisas, em quem o homem encontra a plenitude de sua perfeição. “*Homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo*” (I-II, Q. 5, a.8). Como ciência a ética é um conhecimento certo adquirido pelo processo demonstrativo. Como tal é um *hábito* ou uma disposição intelectual estável finalizada no conhecimento. Trata-se, porém, de um hábito adquirido referente às conclusões, distinto, por conseguinte do *intellectus principiorum* que consiste na intuição dos princípios que constituem o fundamento de todo pensamento humano. Como hábito das conclusões (Cf. I-II, Q. 53, ad 1) ela se expressa na forma discursiva da razão ou na forma do raciocínio. Como ciência prática a direção que a ética visa dar ao agir não é imediata mas remota. Deste ponto de vista é uma modalidade de conhecimento cujos procedimentos são os da ciência teórica, na sua expressão conceptual e no seu modo de explicar que se exerce na busca das causas da realidade. “*Scientia est rei cognitio per propriam causam*” (C.G. I, 94).

As considerações anteriores sobre a natureza da ética como ciência prática nos conduzem ao terreno da ação humana na sua característica de ação consciente e voluntária pela qual o sujeito livremente se ordena ao seu fim próprio. A ação moralmente qualificada constitui, portanto, o objeto específico da ética. “*Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem*” (In I Ethic., lectio I, nº 2).

A ética é, por conseguinte, um saber prático que se refere às ações humanas enquanto voluntárias ou que movem voluntariamente para um fim. “*Dico autem operationes humanas, quae*

*procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetativae. Quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae. Sicut autem subjectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobiles, ita subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem*” (In I Ethic., l. 1, nº 3).

Se o objeto próprio da ética são os atos humanos voluntários e livres, ordenados a um fim, a consequência direta desse fato é que a ética constitui um saber normativo ligado ao exercício da razão prática no plano da vida. A moralidade das ações humanas se estabelece pela sua conformidade com a razão reta. Daqui derivam três conclusões importantes: 1) os atos humanos haurem da razão a sua forma; 2) sua especificação depende do objeto da vontade enquanto proposto pela razão; 3) a razão é sua regra e medida.

Os textos que oferecem as provas da tese pertencem à *Suma*: I-II, Q. 18, a. 5; I-II, Q. 19, a. 3; I-II, Q. 90, a. 1.

O discurso de S. Tomás se desenvolve numa dialética cerrada onde ele procura mostrar, em primeiro lugar que, nos atos humanos, o bem e o mal residem na conformidade ou não conformidade com a sua *forma*, que é exatamente a *razão*. Em segundo lugar, a bondade ou maldade moral da ação humana dependem da razão do mesmo modo que dependem do *objeto*. Por último, a razão funciona como norma e medida do agir porque é próprio dela ordenar a *o fim*, que constitui o primeiro princípio na ordem do agir.

Eis como se apresenta a argumentação tomasiana em torno desses três pontos.

1º Texto: SUMMA I-II, Q. 18, a. 5:

“*In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem; quia, ut Dionisius dicit, ‘bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem’. Unicuique enim rei bonum est quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet*



*ergo quod differentia boni et mali, circa objectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens”.*

O argumento se abre com a enunciação da tese geral: o bem e o mal nos atos humanos se estabelecem pelo cotejo com a razão prática cuja tarefa consiste em ordenar as ações ao fim próprio do homem. Por isto mesmo ela se torna norma de conduta, buscando encarnar na ação o apelo e o conteúdo do bem. Ora, o bem de um ser ou de uma ação consiste naquilo que convém à sua *forma* do mesmo modo que o mal consiste naquilo que não lhe convém. Mas como a *forma* da ação é constituída pela razão, a sua bondade ou malícia dependem da sua conformidade ou não com a razão.

O segundo argumento aduzido por Tomás gira em torno da consideração do *objeto* da vontade. Como o objeto da vontade é proposto pela razão, esta se acha na origem do processo volitivo cujo movimento é sempre precedido por um ato da inteligência. “*Intellectus - diz Tomás - movet voluntatem sicut praesentans ei objectum suum*” (I-II, Q. 19, a. 1; ver igualmente I, Q. 82, a. 4, Resp.). Destarte, no que tange à qualificação dos atos humanos como bons ou maus, a razão é determinante, pois lhe cabe apresentar o bem como o objeto proporcionado da vontade. “*Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum; et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis*” (I-II, Q. 19, a. 1 ad 3).

Por conseguinte, o ato pelo qual a vontade se encaminha para o bem que a razão lhe apresenta como um fim a ser colimado depende, do ponto de vista formal, da razão, porém, do ponto de vista material depende da vontade (Cf. I-II, Q. 13, a. 1).

Mas é no artigo 3º da questão 19 que S. Tomás apresenta o segundo argumento decisivo em torno da tese. Vejamos o argumento: “*Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile vel imaginatum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum*

*particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto*” (I-II, Q. 19, a. 3).

Desenha-se aqui a seguinte situação: de um lado temos o objeto que determina a bondade da vontade, mas de outro, temos a razão que propõe à vontade o seu objeto adequado configurado precisamente no bem intelectualmente apreendido na sua razão universal. A conclusão é que a bondade moral da vontade (e por consequência dos atos voluntários) é determinada pela razão e pelo objeto.

Convém observar aqui duas coisas importantes: 1) o *objeto* que especifica a ação deve pertencer “*ad genus moris*”; 2) ele deve essa sua propriedade à razão, na proporção em que cai sob a ordenação da razão (Cf. I-II, Q. 19, a. 1 ad 3).

O terceiro argumento oferecido pelo Aquinense em relação ao problema que estamos analisando é tirado da I-II, Q. 90, a. 1, concl. Eis o texto:

“*Regula et mensura humanorum actuum est ratio quae est primum principium actuum humanorum... Rationis est enim ordinare ad finem; qui est primum principium in agendis. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri...*”

O argumento se articula em torno do conceito de *lei* como princípio exterior e obrigatório que regula nossos atos. Todavia não é por ser exterior que esse princípio acarreta a sujeição da dimensão ética de nossa existência a um princípio puramente heteronômico que comprometeria irremediavelmente a ordem ética como ordem da liberdade.

No sentido tomasiano a *lei* é uma ordenação da razão que visa à ordem em vista do bem comum. Ora, exercer o ato de ordenar em vista de um fim é essencialmente obra da razão que se torna, por isto, o princípio primeiro na ordem do que se *deve* fazer. Portanto, se a lei é algo pertencente à ordem da razão prática, cujas exigências expressa, não poderá ser algo puramente exterior à vida moral mas uma realidade que nela se integra de forma profunda e natural. A razão, porque princípio primeiro das ações humanas, será também sua regra e medida pois lhe compete guiar o homem para o seu fim.

S. Tomás acrescenta um outro motivo que faz mais profundamente da razão prática a guia luminosa de nossa vida. A *ratio practica* exerce sua função diretiva dos nossos atos na exata medida da sua participação da *lei eterna* concebida como princípio diretivo universal eternamente existente na razão divina. Diz ele com sua proverbial clareza: “*In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quodcumque ergo actus humanus procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum*” (I-II, Q. 21, a. 1). A bondade moral das ações reside, pois, na dúplice adequação à ordem racional e à *lei eterna*, que se acha dessa maneira, inscrita na razão prática na forma de *lei natural* que Tomás define como “*participatio legis aeternae in rationali creatura*” (I-II, Q. 91, a. 2). É, pois, na ordenação ao Bem supremo que resplende em plena luz o valor ético da vontade humana e das ações cujo movimento ela desencadeia.

### 3. A prudência como sabedoria prática: seu papel na determinação do conceito de racionalidade prática

Conhecemos hoje a enorme desqualificação que pesa sobre a prudência reduzida, na sua realidade e conceito, a uma coisa bem medíocre própria de espíritos temerosos que recusam todo risco e toda audácia para se abrigar numa segurança pequena e calculada. No entanto, em S. Tomás a prudência como sabedoria prática, situa-se bem longe da mediocridade para tornar-se a expressão viva da racionalidade da ação humana sob o aspecto ético. É ela que nos dirige, com lucidez e ousadia, nas escolhas morais.

No processo de conhecimento prático concorrem três operações fundamentais, denominadas *consilium*, *judicium* e *praeceptum*. Por elas o sujeito ético pesquisa o que é preciso fazer, pesa os *prós* e os *contras*, forma a seguir um juízo sobre a ação e se decide por ela ou não. Nesse momento intervém a prudência na sua função preceptiva. Como afirma S. Tomás na questão disputada sobre as virtudes cardeais (a. 1, concl.): “*Circa primum* (a primeira operação chamada *consilium*) *autem*

*perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa. Circa secundum autem* (a segunda operação denominada *judicium*) *perficitur homo per synesim et gnomem, quibus homo fit judicativus... Sed per prudentiam* (grifo meu) *fit ratio bene praeceptiva... Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est praecipuum in cognitione dirigente...*”.

Para Tomás de Aquino a prudência não tem somente a missão de deliberar bem, conduzindo uma investigação diligente a respeito do que convém fazer, mas também a de formular juízos corretos sobre a ação e tomar decisões acertadas. Tal missão, porém, só pode ser realizada se for removido o obstáculo das paixões que podem perturbar o juízo prudencial (*judicium prudentiae*) e sua função preceptiva (Cf. I-II, Q. 58, a. 5).

A prudência é a virtude que prescreve o que deve ser feito na ordem ética. Nesse sentido é imprescindível para a existência humana, pois ela nada mais é do que a própria razão prática dotada da capacidade de discernir entre o bem que concretamente se deve fazer e o mal que se deve evitar.

A esse respeito vale a pena ler a bela página da *Suma* I-II, Q. 57, a. 5, concl.

“É a prudência uma virtude sumamente necessária à existência humana. De fato viver bem é agir bem. Entretanto agir bem não depende apenas daquilo que se faz, mas também do modo como se faz, vale dizer, agir bem depende daquilo que se faz em razão de uma escolha justa e não por mero impulso ou paixão. Além disso a escolha se exerce a respeito dos meios e sua retidão requer duas coisas: um fim que seja o que deve ser e um meio que esteja em relação com esse fim. O homem se dispõe convenientemente em relação ao que deve ser o seu fim pela virtude que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma cujo objeto são o bem e o fim. Todavia, em relação ao meio conveniente em vista desse fim o homem deve ser diretamente disposto por um hábito da razão, pois a deliberação e a escolha, que se exercem sobre os meios, são atos da razão. Por conseguinte deve necessariamente existir na razão uma virtude intelectual para que ela se comporte adequadamente a respeito dos meios. Tal virtude é a prudência que, por isto, deve ser considerada uma virtude necessária para o bem viver”.



Assim como a razão teórica precisa do hábito da *ciência* para exercer bem a sua atividade na ordem do conhecimento, do mesmo modo a razão prática precisa ser determinada por um hábito para poder exercer o juízo correto sobre o que o homem deve fazer nas situações concretas da sua existência. Tal virtude é a *prudência*, que ilumina a ação, regulando-a e servindo de critério da sua qualificação moral.

A prudência, outrossim, intervém em cada ato de virtude. Compete-lhe de fato aperfeiçoar as virtudes morais da parte apetitiva da alma, sendo que cada uma delas inclina a faculdade apetitiva a um determinado gênero de bem do sujeito humano. Assim acontece com a justiça, a temperança e todas as outras virtudes. Mas como tudo isso pode ser feito de diferentes maneiras, faz-se necessário determinar o modo como se deve fazê-lo. Ora, cabe à prudência desempenhar essa tarefa. Dela, portanto, todas as virtudes vão receber tanto o seu caráter de retidão quanto o seu aperfeiçoamento. É precisamente por isto que a determinação do *justo meio* no que tange às virtudes morais é obra da *razão reta*. A prudência torna-se assim *causa* de todas as virtudes da parte apetitiva da alma. (Cf. *De Virtutibus*, Q. única, a. 6, concl.). Não pode haver virtude moral sem a prudência. O motivo nolo dá Tomás ao mostrar que é próprio da virtude moral tornar retas as nossas escolhas. O que, porém, determina a retidão das escolhas não é somente a orientação ao fim bom que caracteriza a posse estável da virtude moral mas também saber como atingir tal objetivo. É o que faz a prudência na sua tríplice função de deliberar bem sobre os meios, de julgar corretamente sobre os meios encontrados e ordenar o que convém fazer. Doutra parte, porém, não se pode possuir a prudência sem ter a virtude moral, pois a avaliação correta dos fins práticos postula a retificação da faculdade apetitiva pelas virtudes morais. (Cf. I-II, Q. 65, a. 1, concl.). Tem-se aqui a tese famosa da intercausalidade da prudência e das demais virtudes. Se, de uma parte, é preciso julgar corretamente para agir corretamente, de outra a prática da virtude acaba repercutindo sobre o juízo moral. Em sentido inverso quem se deixa fascinar pelo atrativo das paixões desordenadas verá gradativamente obscurecer-se sua capacidade de emitir juízos morais corretos. O papel da prudência, nesse caso,

consiste em afastar a atenção do agente dos assuntos capazes de induzi-lo ao mal e de mantê-lo vigilante na apreensão daquilo que pode conduzir ao bem.

“Embora o sujeito, escreve S. Tomás, conheça a verdade em sentido geral não a conhece, porém, na aplicação ao seu caso particular porque não a assume segundo a razão mas segundo os apelos da concupiscência”. (*De Malo*, Q. 3, a. 9).

Tínhamos destacado anteriormente a natureza da prudência como *virtude intelectual*, essencialmente ligada à razão prática no ato de conhecer para dirigir e preceituar o que se deve fazer. Implica, por isso, iniciativa, pesquisa, avaliação e, coisa não menos importante, ousadia na busca de novos caminhos. No entanto como a prudência tem por objeto o contingente e o particular, para dirigir a ação humana ela precisa referir-se aos princípios primeiros da razão prática, que constituem o fundamento da ordem moral consubstanciada no conceito de *lei natural*. É imprescindível, por isto, que se relacione com a *sindérese* que é o *hábito* dos primeiros princípios práticos. Se a lei natural designa os grandes princípios da ordem ética, a *sindérese* designa o hábito que os formula ou a faculdade determinada por esse hábito. “*Lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu*” (II Sent., D. 24, Q. 2, a. 4). É a *sindérese* que formula o primeiro princípio da lei moral sintetizado em fórmula clássica: “*bonum est faciendum, malum autem vitandum*”, que é o grande axioma da ética no qual se baseiam todos os preceitos da *lei natural* (Cf. I-II, Q. 94, a. 2). Sua função consiste em protestar contra o mal e inclinar ao bem. “*In operibus humanis - afirma S. Tomás - ad quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum*” (*De Verit.*, Q. 16, a. 2). Além disso a prudência necessita igualmente referir-se a um outro hábito relativo às conclusões denominadas *ciência moral*. A lei natural não se apresenta sob a forma de um código de normas e deveres bem determinados. Entre os princípios primordiais da *sindérese* e a atividade



preceptiva da prudência abre-se espaço para o recurso à atividade raciocinativa da *ciência moral* que coloca o homem na rota da investigação lenta e laboriosa da verdade da ação.

Ligada aos princípios universais da *sindérese* e às conclusões da *ciência moral*, a prudência se acha provida dos meios básicos para exercer, de forma segura e esclarecida, a sua atividade orientadora na esfera do agir.

Certamente não basta acumular os conhecimentos de natureza prática que a *ciência moral* permite obter. A virtude não deve a sua existência à atividade da *ciência*. É bem por isso que a prudência é imprescindível para a vida humana, pois não é suficiente conhecer para agir bem. A ação se torna verdadeira, na perspectiva ética, pela adequação ao juízo prudencial. É, portanto, próprio da prudência estabelecer o *medium rationis* que às virtudes cabe encarnar na conduta.

É sabido que para S. Tomás as virtudes constituem elemento fundamental da ordem ética. Para ele a moralidade humana, em sentido próprio, não se limita a um acordo exterior e ocasional do ato com a norma estabelecida pela razão, mas supõe a *intenção* de fundo, permanente e bem ordenada, a cujo serviço se põem essas disposições constantes a agir retamente chamadas virtudes. Elas representam a perfeição da ação enquanto nelas se encarnam aqueles valores que formam o conteúdo da liberdade no seu exercício no campo da vida humana. Sob esse aspecto elas representam um modo de existência pelo qual o ser humano se faz capaz de exercer um domínio equilibrado sobre seus atos, tornando-se destarte livre no sentido mais genuíno do termo. Na sua qualidade de obra conforme à razão, a virtude é a obra humana mais excelente. Na trilha de Aristóteles, S. Tomás a define como um *hábito operativo*. Hábito significa algo que se possui de forma estável, fruto de aquisições voluntárias pela repetição de determinados atos. Uma virtude - diz o Aquinense - é uma perfeição que determina uma potência da alma... Como a perfeição de cada coisa está principalmente na sua relação como o seu fim e o fim da potência é o ato, conclui-se que é perfeita a potência na medida em que é determinada ao seu ato. Todavia as potências racionais não se acham

determinadas a uma ação apenas mas permanecem indeterminadas em relação a muitas operações. Ora como são os hábitos que as determinam aos seus atos próprios, segue-se daqui que as virtudes humanas são em sentido próprio hábitos ou seja disposições permanentes para agir de uma determinada maneira. (Cf. I-II, Q. 55, a. 1, concl.).

A virtude como hábito ou forma de ser determina o sujeito humano a partir de dentro, na sua natureza, dispondo-o a agir no sentido do bem. Aperfeiçoa o sujeito na sua natureza e nas suas virtualidades operativas.

A concepção de hábito de S. Tomás se acha fundamentada no plano metafísico, pois supõe a doutrina do ato e da potência. Os hábitos comandam a passagem das potências racionais do homem aos seus atos próprios. Por este motivo existem hábitos operativos referentes à inteligência, à vontade (potências especificamente racionais) e existem igualmente hábitos referentes à vida afetiva na medida em que se acha submetida às faculdades racionais. Veja-se, por exemplo, o texto da *Suma*, I-II, Q. 50, a. 3, ad 1: as potências sensíveis estão por natureza destinadas a obedecer às ordens da razão e é por isso que podemos denominá-las *racionais* enquanto participam de alguma forma da razão. Por isso também nelas existem hábitos. O hábito, portanto, é aquilo de que alguém dispõe segundo a vontade; é algo que pertence à razão. (Cf. I-II, Q. 50, a. 3, ad 2). O hábito nada tem de um rígido automatismo que leva à repetição de atos estereotipados. Para S. Tomás não há hábito sem a intervenção da inteligência e da vontade.

Recolhendo ordenadamente as indicações que Tomás nos oferece podemos passar à determinação da natureza da virtude no seu significado filosófico-moral. A primeira definição se consubstancia na afirmação lapidar: a virtude é um hábito operativo bom. Trata-se de uma disposição permanente para agir retamente que confere à alma a sua perfeição última. Porque a perfeição de uma determinada potência é o seu ato e a sua operação, a virtude, como vértice da potência, assegura a perfeição do ato e ao mesmo tempo a perfeição da potência. “A virtude aperfeiçoa determinada potência sob o prisma daquilo que constitui o seu ato perfeito. Ora é exatamente este ato o fim da potência ou do ser que age. Conseqüentemente a virtude deve tornar bons

tanto a potência como o ser que age. Eis porque, na definição da virtude, uma coisa se refere à perfeição do ato e outra à perfeição da potência ou do ser que age” (*De Verit.*, a. 2).

Na perspectiva da perfeição do ato requer-se, de um lado, a retidão do ato, do outro que o hábito não se torne princípio de um ato contrário. Por conseguinte o hábito virtuoso enquanto constitui a perfeição de uma potência só pode ser princípio de um ato bom, nunca de um ato mau (Cf. *Ibid.*).

Abre-se aqui uma outra questão importante. Em quais faculdades da alma encontram-se os hábitos que comandam o processo de determinação dos atos morais? A resposta de S. Tomás é clara: os hábitos que estão na raiz do processo de determinação dos atos morais residem na *vontade*. O motivo está no fato de ser a virtude um princípio da ação a qual tem na vontade o seu princípio imediato. Quando se encontram numa outra faculdade, na inteligência por exemplo, seu caráter de hábito se deve, em última análise, ao movimento que a vontade imprime àquela faculdade. Por isto as virtudes chamadas intelectuais, porque têm sua sede na inteligência, não são virtudes em sentido próprio, não realizando plenamente o conceito de virtude como “*habitus quo quis bene operatur*” (Cf. I-II, Q. 56, a. 3).

As virtudes intelectuais capacitam-nos a agir bem mas não nos fazem utilizar corretamente tal capacidade. Isto é obra das virtudes que radicam na vontade ou numa potência movida por ela. “*Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate*” (I-II, Q. 56, a. 3).

É interessante ler a respeito o que Tomás diz na questão disputada sobre a virtude (a. 7, concl.).

“Um hábito é virtuoso na medida em que se volta para o bem. Ora isto sucede de duas maneiras, *material e formalmente*. O hábito será virtuoso quando for formalmente ordenado ao bem considerado em sua razão de bem. Sê-lo-á materialmente, ao invés, quando se achar ordenado ao bem não, porém, segundo a sua razão de bem. Sabemos que o bem enquanto tal só pode ser objeto da parte apetitiva da alma, uma vez que o bem é aquilo que todos desejam. São, portanto,

formalmente ordenados ao bem os hábitos que se encontram na parte apetitiva ou dependentes dela e esse é o motivo pelo qual eles possuem em grau eminente a razão de virtude. Quanto àqueles que nem residem na faculdade apetitiva nem dela dependem, podem sem dúvida estar materialmente ordenados ao bem, mas não de modo formal, sob a razão mesma de bem. Podemos, portanto, em certo sentido, denominá-los virtudes, mas não em sentido próprio como é o caso dos primeiros hábitos”.

A virtude reside pois na tendência como em seu sujeito próprio. Mas se trata da tendência ligada à razão e à vontade, pois o ato primordial da virtude sob o aspecto moral é a escolha (*electio*) que é ato da tendência racional.

“*Virtutes autem istae sunt quidem in irascibili quantum ad earum derivationem sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate; quia principalis actus virtutis moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis. Sed ista electio per quandam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem*” (*De Virt Card.* a. 4, ad 13).

A posição de S. Tomás se funda numa concepção antropológica que afirma a profunda unidade psico-física do existente humano. Nele razão e sensibilidade se acham unidas de forma tal que exercem uma influência recíproca. Por isto as próprias paixões podem repercutir positivamente em nossa vida moral, tornando-se sinal claro da intensidade da intenção da vontade na realização vigorosa e pronta de seus atos (Cf. I-II, Q. 25, a. 3, ad 1 e Q. 59, a. 3).

A virtude visa assegurar o governo da razão sobre nossas potências sensíveis. “*Moralis virtus est habitus electivus, id est faciens bonam electionem*” (I-II, Q. 58, a. 4). Mas este hábito que conduz o processo das escolhas morais (*habitus electivus*) é um hábito que consiste no justo meio determinado pela razão, “*prout sapiens determinabit*” (I-II, Q. 59, a. 1). Trata-se da célebre definição aristotélica no livro II da *Ética a Nicômaco* que S. Tomás assume e desenvolve.

O justo meio determinado pelo sábio só pode ser o justo meio determinado pela razão reta. Daqui a definição proposta por Sertillanges que recolhe, de forma brilhante, os elementos

fundamentais da fórmula de Aristóteles e da concepção do Aquinense. “A virtude moral é uma disposição habitual que preside as nossas escolhas com vistas a salvaguardar o justo meio da razão relativamente ao sujeito, de conformidade com a determinação do sábio. (*La Philosophie Morale de S. Thomas de Aquin*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1946, p. 132).

Justamente porque a virtude moral recebe sua bondade da regra da razão, ela consiste num *justo meio*. Que significa tal expressão? Que a ação será *boa* quando houver conformidade com a razão reta e má quando essa conformidade faltar. Mas a não conformidade com a razão reta pode se dar por excesso ou por defeito. O justo meio determinado pela razão nada mais é do que a própria norma da razão aplicada aos atos humanos. Por conseguinte *justo meio* nesse contexto nada tem a ver com mediocridade ou com uma *média* estatística numa determinada matéria da virtude. Nesse sentido a virtude implica antes aproximação a um *extremo* ou ponto mais alto a que a regulação da razão pode elevar a vida humana. Nisto consiste a excelência ou a perfeição do homem. A virtude é a mais alta perfeição da potência ou o ponto extremo que lhe é permitido atingir.

Se, porém, o ponto de vista adotado for a *matéria* da virtude então se deverá dizer que o *medium virtutis* se encontra entre o excesso e a falta. Aqui se desenrola a atividade reguladora da razão que busca o ponto de equilíbrio entre os extremos.

“*Omnis materia virtutis moralis - assim S. Tomás - est regulabilis a prudentia secundum regulam et mensuram rationis, qua regula remota, degenerat in peccatum, sive per excessum sive per defectum; ergo omnis virtus moralis ratione suae materiae regulabilis consistit in medio, id est, in regulatione materiae, a qua regulatio illa removeri potest, et cadere potest a regula aliquando per excessum, aliquando per defectum*” (I-II, Q. 64, a. ad 1). Isto quer dizer: não se deve sair do campo da razão de nenhum modo, pois sair dele equivale a afastar-se da regra que norteia a conduta na direção do bem.

Há na consideração tomasiana em torno do *justo meio* uma distinção entre “*medium rationis*” e “*medium rei*”. O *medium rationis* é a própria

regulação da razão aplicada a uma matéria determinada, ao passo que o *medium rei* se determina pelas relações objetivas com as realidades exteriores. “*Potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia*” (I-II, Q. 64, a. 2).

Desse modo todo meio de virtude é também um meio da razão. Por isso se pode dizer que a virtude moral consiste no justo meio na sua relação de conformidade com a razão reta.

Nessa questão, cumpre destacar a função da prudência, pois lhe cabe, após ter deliberado prescrever o meio mais adequado ao fim da ação. Portanto é o mesmo *medium rationis* que encontramos tanto na prudência como nas outras virtudes morais. A diferença reside no fato de que o justo meio pertence à prudência na medida em que ela é norma da moralidade da ação, ao passo que pertence à virtude moral enquanto esta é regulada e medida pela razão.

“*Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtus autem moralis, ut mensuratae et regulatae*” (I-II, Q. 64, a. 3).

Para terminar o bosquejo do grande quadro das virtudes que S. Tomás traça, apraz-me citar ainda um texto da *Suma* I-II, Q. 66, a. 5, ad 1 et 2. Falando da virtude da prudência como primeira das *virtutes cardeais*, que completa o majestoso edifício das virtudes éticas, Tomás a compara à sabedoria à qual esta se submete.

“A prudência, porque tem como objeto as coisas humanas, não pode ser maior do que a sabedoria que concerne à causa suprema. Para que o fosse seria preciso que o homem fosse a coisa maior do mundo. Por isto se deve dizer que não compete à prudência comandar a sabedoria, mas o contrário. À prudência não cabe adentrar o universo das coisas sublimes de que a sabedoria trata. Cabe-lhe comandar naquelas coisas que se subordinam à sabedoria e, sobretudo, prescrever o que os homens devem fazer para atingir aquelas alturas. Nisto a prudência ou *virtude política* é serva da sabedoria, introduzindo-se diante dela para preparar o caminho que conduz até ela, do mesmo modo que se comporta o porteiro que se mantém à soleira de



um rei. Além disso a prudência considera os meios de chegar à felicidade, ao passo que a sabedoria considera o próprio objeto da felicidade que é o inteligível supremo. Portanto, se o conhecimento que a sabedoria dirige para seu objeto fosse perfeito, a perfeita felicidade consistiria no exercício da sabedoria. Entretanto, como o exercício da sabedoria nessa vida permanece imperfeito em relação ao seu objeto principal, que é Deus, o ato da sabedoria é uma espécie de esboço ou participação da felicidade futura, que se mantém, por isso mesmo, mais próxima da felicidade do que a prudência”.

## CONCLUSÃO

A grandiosa trajetória que S. Tomás realiza na sua ética intenta mostrar como a *práxis* humana, que no exercício da liberdade busca realizar-se na virtude, encontra na razão prática o seu eixo e seu fundamento. De fato como regra próxima da moralidade a razão prática como *reta razão* participa a sua racionalidade à ação humana para ordená-la ao grande objetivo que imanta a existência humana, a posse do bem e a conquista da felicidade.

Ora, a ação humana impregnada de racionalidade tem de certa forma um poder criador, pois tem o poder de introduzir no mundo algo de novo diverso de uma simples formalidade ontológica ou natural. Ela é introduzida no mundo como ato de uma liberdade que, na ordem prática, atua ou deixa de atuar uma determinada ordem de valores, aqueles implicados no reconhecimento da dignidade da pessoa humana.

Sabemos que para S. Tomás a essência da moralidade consiste na relação transcendental do ato com o objeto submetido à “*regula moris*”. Mas esta, segundo o Aquinense, é dupla: a *razão reta* como norma próxima e imanente e a *lei eterna* como norma remota e transcendente. Elas, no entanto, não são separadas. A razão reta é norma ética na medida em que participa da lei eterna e é por ela aperfeiçoada. A fonte primária de toda a moralidade é a lei eterna. A razão prática, que lhe é subordinada dela recebe a capacidade de ser norma ou critério da retidão do ato humano.

A regra, portanto, do valor moral dos atos humanos se acha na razão reta, cujo ditame é efetivamente conforme à lei natural. Como a razão se torna reta, para poder regular o agir humano na esfera moral? S. Tomás responde que a razão se torna reta pela *prudência*, que nada mais é do que a própria regra da razão que se impõe nas diversas circunstâncias da nossa vida e representa o domínio do espírito sobre a conduta individual. Constituindo o aperfeiçoamento da razão prática ela possibilita ao homem descobrir, na trama vital de suas ações, o seu verdadeiro bem. A medida da moralidade, portanto, depende dela e por isto ela se torna o ponto de referência básico da atividade moral concreta. Por ela a ação se torna efetivamente razoável e descortina para o homem um mundo de valores onde ele transcende o domínio da sensibilidade e se coloca na direção do ideal da razão prática, que é o de conduzi-lo à perfeição de sua natureza. Ao se articular intimamente com a consciência moral ela passa a representar também o espaço aberto para a transcendência e dessa forma nos revela, no coração da moralidade, o ponto de origem de todo o bem e de toda a bondade.

Ao apontar, na racionalidade prática e na teoria das virtudes, o significado mais alto da ação humana como ação regrada, o pensamento ético de Tomás de Aquino revela uma consistência realmente notável que nos pode ser de preciosa ajuda nas opções morais que nos incumbe fazer nos dias de hoje, dias de penúria ética e de enormes desafios para nossa existência que navega no mar tempestuoso de uma revolução tecnológica que, ao dominar completamente o nosso panorama cultural, ameaça engolir-nos como um ponto.

De minha parte, o estudo da obra desse grande mestre do pensamento cristão muito me tem ensinado quanto ao sentido das grandes questões que solicitam a razão no esforço de respostas lúcidas às perguntas que constituem o ponto crítico do pensamento lançado como uma corda tesa entre o ser e o nada.

No meio de nossas perplexidades talvez possamos encontrar nas magníficas paragens por onde se movimenta o pensamento de S. Tomás, um itinerário essencial na busca da verdade e do bem, que constituem afinal a paixão irremediável do homem de todos os tempos.

## BIBLIOGRAFIA

- CORVEZ, M. *L'être et la conscience morale*, Louvain: Ed. Nauwelaerts, 1970.
- DE FINANCE, J. *Essai sur l'agir humain*, Rome: P.U.G., 1962.
- FABRO, C. *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma: Ed. Studium, 1955. Id. *Breve Introduzione al Tomismo*, Roma, 1960.
- GILSON, E. *Le Thomisme*, Paris: VRIN, 1927.
- GRABMAN, M. *La conscenza della verità sotto l'aspetto etico secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Milano, 1943.
- MARC, *A Dialéctique de l'agir*, Lyon: Vitte Ed., 1949.
- MARITAIN, J. *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale*, Paris: L. Téqui, 1964. Id. *Court traité de l'existence et de le existant*, Paris: P. Hartmann, 1964.
- McNICHOLL, A. *Man's basic freedom*, Rome: P.U.G., 1964.
- NAUS, E.J. *The nature of the Practical Intellect according to S. Thomas Aquinas*, Rome, 1959.
- SERTILLANGES, R. *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris: Aubier, Montaigne, 1961.

## REFLEXÕES SOBRE O AGIR MORAL EM PETER SINGER\*

Samuel MENDONÇA \*\*  
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

### RESUMO

*Pretendemos percorrer a argumentação de Peter Singer, sobre as razões que temos para agir moralmente. O autor esclarece que esta questão faz parte de um grupo diferente das questões que partem da ética.*

### ABSTRACT

*We intend to discuss Peter Singer's argument about our reasons to act morally. The author states that this question is part of a different group of questions related to ethics.*

### INTRODUÇÃO

Peter Singer<sup>1</sup> apresenta, no último capítulo da obra *Practical Ethics*<sup>2</sup>, uma discussão em torno da nossa obrigação de agir moralmente. Mais precisamente, formula assim: *Por que agir moralmente?*<sup>3</sup>

Parece-nos que a *ética prática* defendida por Singer insere-se no contexto de provocar a mudança de atitude do agente racional. Desta maneira, na medida em que nos deparamos com situações de ética aplicada, concordamos com o autor sobre a necessidade deste questionamento. A proposta deste trabalho, então, está em acompanhar a argumentação de Peter Singer sobre a obrigação do agir moral, com base na noção de ética que ele apresenta.

A pergunta “Por que devemos agir moralmente?”, é gerada a partir de discussões de ética prática sobre temas como: aborto, a eutanásia,

ricos e pobres, a destruição do meio ambiente, os refugiados. Peter Singer, diferencia: perguntas que partem da ética e perguntas sobre a ética. O primeiro grupo de perguntas pode ser exemplificado assim: “Pode a eutanásia ser justificada?”, ou então, “Devemos ajudar aos pobres?” Ou seja, são perguntas de ética normativa. Já o segundo grupo de perguntas investiga a própria ética, ou seja, “Por que agir moralmente?”, é um tipo diferente de pergunta.

Iniciemos com um entendimento do tipo de questão posta: “Por que devo agir moralmente?”, difere do grupo de questões que buscam razões para um agir de uma determinada maneira. Geralmente fazemos perguntas que buscam razões que justifiquem ou endossem determinadas ações. Estas perguntas já supõem um determinado ponto de vista, uma determinada concepção de ética. Contudo, “Por que agir moralmente?”, difere deste grupo de perguntas da ética normativa, pois tem

---

(<sup>1</sup>) Trabalho apresentado no IV Encontro Nacional de Filosofia Analítica, na UFSC em 1997.

(<sup>2</sup>) E-mail: samuel@bitline.com.br .



como alvo a legitimidade da própria ética. Em outros termos, “Por que agir moralmente?” é um tipo de pergunta que, a rigor, não pretende partir de uma concepção de ética; não parte, desta forma, de suposições, não busca razões para se agir desta ou daquela maneira, mas busca investigar se existe alguma obrigação de agir moralmente, ou seja, é uma pergunta para a ética e não para a ação moral.

Somente para efeito de esclarecimento, Peter Singer usa, indiferentemente, ética e moral para se referir a questões práticas. Considera que a ética deve voltar-se para os problemas práticos. Podemos dizer que nosso autor considera que uma situação é ética, quando um agente racional deve se confrontar com ela. Embora não precisemos decidir com frequência sobre questões como o aborto, a eutanásia, o fato de estarmos sujeitos a escolhas desta natureza justificam a concepção de ética prática do autor.

Se a ética nos coloca em situações de decisão, alguém pode questionar se temos que ser éticos. Isto porque decidir sobre a preservação do meio ambiente, ou sobre a obrigação que têm os ricos de ajudar os pobres, nem sempre é uma decisão fácil, ou que dê prazer.

#### PARA COMPREENDER A QUESTÃO

Peter Singer problematiza a natureza da pergunta “Por que devemos agir moralmente?” com dois grupos de argumentos. Tais argumentos rechaçam a pergunta enunciada; posteriormente o autor mostrará os problemas destes argumentos, mantendo a necessidade da nossa questão, para circunstâncias éticas.

O primeiro grupo sustenta que a pergunta posta é logicamente inadequada, por tentar perguntar algo que não deve ser perguntado. A base de tal argumento está em que, quando assumimos princípios éticos, estes equivalem a princípios que consideramos importantes. Isto posto, segue-se que, qualquer princípio adotado por uma pessoa, representa o princípio desta pessoa, não cabendo nenhum tipo de pergunta de ordem prática. Desta forma, a pergunta “Por que devemos agir moralmente?” não faz sentido.

Rejeitar a pergunta acima como logicamente inadequada, vai de encontro à sua própria

concepção ética. Peter Singer entende que a ética deve ser universalizável, ou seja, é necessário que ultrapassemos a esfera do interesse pessoal. O sentido da ética está na igual consideração de interesses dos afetados por nossas ações. Se aceitarmos este princípio ético, a pergunta parece justificável. Singer argumenta que sustentar juízos éticos universalizáveis não se compatibiliza com a defesa de princípios éticos de uma pessoa, como princípios que ela considera importantes, sem levar em consideração os interesses de todos os afetados. A consideração destes princípios éticos como qualquer princípio que alguém considera importante faz gerar um relativismo, pois qualquer princípio adotado vale como princípio ético. Desta forma, rejeitar a pergunta “Por que devemos agir moralmente?”, mostra a nossa incapacidade de usar a universalizabilidade dos juízos éticos, para discutirmos questões específicas sobre a ação moral.

O segundo grupo de argumentos que pretende rejeitar a questão “Por que devemos agir moralmente?”, é formulado a partir de uma aproximação entre razão e ética. Ou seja, deve-se rejeitar a pergunta anterior, da mesma maneira que se rejeita a pergunta “Por que devo ser racional?”. A tentativa de sustentação desta rejeição pretende dizer que ambas as questões buscam o mesmo fim. A questão “Por que devo ser racional?” é todavia, inadequada, na medida em que, ao tentarmos respondê-la deveremos apresentar razões para sermos racionais. O mesmo não acontece com a questão “Por que devemos agir moralmente?”, pois o “devo” parece não estar atrelado a uma obrigação moral.

A pergunta “Por que devo agir moralmente?”, só se aproxima de “Por que devo ser racional?”, se considerarmos o “devo”, como um dever moral. Neste caso, a primeira pergunta, torna-se redundante, pois o devo já supõe a obrigação moral.

Assim, Singer argumenta que o “devo” não está atrelado a um dever moral, pelo menos não pode estar, se pretendemos discutir ética. O “devo” pode ser interpretado como uma forma de pedir razões. Até porque, se consideramos o “devo” como “dever” moral, não estaremos levando em consideração a neutralidade e a universalizabilidade e, se a ética pretende-se neutra e universal, a

prescrição de um juízo ético não pode estar atrelada a suposições. Sua argumentação, desta forma, vai ao encontro de uma extrapolação da esfera dos interesses pessoais. Em outras palavras, a ética aplicada está inserida no conjunto das éticas conseqüencialistas, não concebendo suposições verdadeiras em si ou transcendentais. A prescrição de um juízo ético deve levar em consideração as conseqüências da ação do agente racional.

## RAZÃO E ÉTICA

Agir racionalmente é o mesmo que agir moralmente? Alguns filósofos tentam demonstrar que sim e, geralmente, partem do seguinte argumento:

*“1 - Alguma exigência de universalizabilidade ou imparcialidade é fundamental para a ética.*

*2 - A razão é universal ou objetivamente válida. Se, por exemplo, decorre das premissas: ‘Todos os homens são mortais’ e ‘Sócrates é humano’, que Sócrates é mortal, então esta inferência deve valer universalmente. Não pode ser válida para mim e inaceitável para você. Este é um ponto geral sobre a razão, tanto teórica quanto prática.*

Logo:

*3 - Só um juízo que atenda à exigência descrita em (1) como condição necessária de um juízo ético será um juízo objetivamente racional em conformidade com (2). Pois, não posso esperar que outros agentes racionais aceitem como válido, para eles, um juízo que eu não aceitaria se estivesse em seu lugar; e, se dois agentes racionais não pudessem aceitar os seus juízos mútuos, estes não poderiam ser juízos racionais, pela razão oferecida em (2). Dizer que eu aceitaria o juízo que faço, mesmo que estivesse no lugar de outras pessoas, e elas no meu, equívale, contudo, simplesmente a dizer que posso prescrever o meu juízo a partir de um ponto de vista universal.*

*Tanto a ética como a razão exigem que nos ergamos acima de nossa própria identidade pessoal - o papel que por acaso desempenhamos - não é importante. Portanto, a razão exige que ajamos com base em juízos universalizáveis e que, nessa mesma medida, ajamos eticamente.”<sup>6</sup>*

Embora Singer esteja preocupado em construir argumentos na esfera da razão prática, que legitimem a ação moral, esta aproximação entre ética e razão parece não se sustentar. Peter Singer pretende mostrar o problema deste argumento. As duas premissas parecem irrecusáveis, a de que a ética pretende a neutralidade e a universalizabilidade; e a de que a razão é universal. No entanto, a conclusão não procede, a de que agir racionalmente é o mesmo que agir moralmente, embora decorra diretamente das premissas. Isto porque, quando se trata de um juízo racional universalmente válido, este equívale à universalizabilidade, contudo, nem todos os juízos racionais são universalmente válidos, no sentido forte do termo. O sentido forte é o da universalizabilidade. Por exemplo: se considerarmos o seguinte juízo racional egoísta, não universalizável: *“Que todos façam o que for do meu interesse”*,<sup>7</sup> e outro juízo racional universalizável *“Que todos façam o que for do interesse dele, ou dela”*.<sup>6</sup>

O primeiro exemplo não pode ser um imperativo ético, por estar na esfera do interesse pessoal, por não poder ser universalizável. Mas pode ser base para uma ação racional. Ou seja, pode-se aceitar o egoísmo puro como racionalmente justificável, não eticamente. *“O egoísmo puro poderia ser racionalmente adotado por todos”*.<sup>7</sup> O problema da conclusão deste argumento, então, está na diferença da universalizabilidade entre razão e ética. Parece-nos que o racionalmente universal está na formulação dos argumentos, na estrutura formal e, o moralmente universal encontra-se numa esfera diferente, numa esfera em que se pretende levar em consideração os interesses dos afetados por determinadas ações, pois a ética coloca o agente racional numa situação de escolha, em que ele opta pela ação Y ou Z, de acordo com as razões que considera como válidas, desde que universalizáveis, ou seja, se a ação praticada resultar em alguma conseqüência para outro agente racional,

deve-se levar em consideração os interesses do agente afetado.

Tentaremos explicitar melhor esta passagem: Dois agentes racionais, chamemo-nos A e B, defendem interesses pessoais divergentes, de forma que nem A aceita os interesses de B e nem B os de A, por entrarem os interesses em conflito. Adotar racionalmente o egoísmo puro, significa fazer com que estes agentes racionais considerem a razoabilidade da defesa dos interesses do outro. Ou seja, se perguntássemos para A, (sem que B soubesse), quais interesses que seria racional que B defendesse, A deveria responder, os interesses dele (B).

Por isso, a oposição dos agentes racionais egoístas, quanto aos atos, não indica uma oposição para com a racionalidade do egoísmo puro. Embora não seja um princípio universalizável, o egoísmo puro poderia ser aceito por todos os agentes racionais, como base racional para a ação.

Singer recusa então a equivalência entre o agir racional e o agir moral. Uma ação que me beneficia pode ser uma razão válida para ser praticada, embora não seja uma razão ética. A ética prática de Peter Singer pretende construir argumentos racionais que justifiquem ações morais. É preciso mostrar que é racional agir de modo ético. Parece possível afirmar que a tarefa da ética prática está em buscar uma fundamentação para a ação. Em outros termos, a concepção de ética de Singer pretende prescrever juízos universalmente válidos para as ações humanas.

É muito difícil sustentar uma ligação entre razão e ética. A natureza da razão prática aparece, segundo Peter Singer, como o maior embaraço. Sobre esta questão da razão prática, nosso autor recupera o pensamento de David Hume, o qual rechaça a viabilidade de uma construção racional para as ações morais.

Para este filósofo, segundo Singer:

*“na esfera da ação, a razão só se aplica aos meios, não aos fins, os fins devem ser dados por nossas vontades e nossos desejos.”*<sup>8</sup>

Esta concepção gera implicações, conforme Singer, citando Hume:

*“Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão*

*no meu dedo. Não é contrário à razão, para mim, optar pela minha ruína total afim de impedir a menor inquietação de um hindu, ou de uma pessoa que me seja totalmente desconhecida. É igualmente pouco contrário à razão preferir inclusive um bem que reconheço menor a um bem maior, e Ter uma feição mais intensa pelo primeiro do que pelo segundo.”*<sup>9</sup>

Se a razão na esfera da ação só se aplica aos meios e não aos fins, e os fins são dados por nossos desejos e vontades, não há nada de mais em pleitear razões que justifiquem o interesse pessoal. A concepção de razão prática de Hume dificulta a aproximação entre o agir racional e o agir moral. Peter Singer considera que, mesmo que extremada, esta concepção tem resistido bem às críticas. O eixo central da razão prática de Hume está em que se parte sempre de alguma coisa desejada. Este ponto parece inegável, mas, se pretendemos agir de modo ético, independente do que queiramos, agir com imparcialidade, precisamos refutá-la.

Se concordamos com Hume, em que os fins da razão prática são dados por desejos e vontades, a necessidade racional de agir de modo ético fica complicada. Isto porque os desejos e vontades não obedecem à universalizabilidade. A concepção de razão prática de Hume obstrui o caminho para uma possível aproximação entre razão e ética. Peter Singer mostra a necessidade racional de agir de modo ético, mas desconhece uma forma de superar a natureza da razão prática de Hume.

### Ética e interesse pessoal

Mostrar que é racional agir de modo ético, considerando que o raciocínio prático sempre começa por uma coisa desejada, implica afirmar que agir moralmente significaria conseguir o que queremos. Em outros termos, em uma situação prática desejo X e, considerando que é racional agir moralmente, levando em conta os desejos e vontades, então, agindo moralmente, obtenho X.

Algumas pessoas afirmam que defender a moralidade voltada para o interesse pessoal significa defender o interesse pessoal e não a moralidade, significa entender mal tudo do que trata a ética. Se oferecemos razões para as pessoas



agirem moralmente e estas razões estão ligadas estritamente ao interesse pessoal dessas pessoas, significa que as estamos incentivando a agirem de acordo com o interesse pessoal e não eticamente. Cabe-nos então a responsabilidade de apresentarmos razões que extrapolem a esfera dos interesses pessoais.

Uma resposta a esta objeção seria dizer que a substância da ação, a ação em si, parece mais importante que o motivo. Por exemplo, se um padeiro trabalha, além do horário normal, para produzir pão, visando um aumento do lucro; e um grupo de pessoas se reúne para produzir pão para doação, o pão de ambas as produções saciará a fome de quem os comer.

Visando sofisticar este argumento, Singer diz:

*“Apesar de não conscientemente criada, a ética é um produto da vida social que tem a função de promover valores comuns aos membros da sociedade. Os juízos éticos fazem isto ao louvar e incentivar as ações que estejam de acordo com tais valores. Os juízos éticos dizem respeito aos motivos, porque essa é uma boa indicação da tendência de uma ação a promover o bem ou o mal, mas também porque é neste aspecto que o louvor e a reprovação podem ser eficientes para alterar a tendência das ações de uma pessoa. A consciência moral (isto é, agir com o objetivo de fazer o que é certo) é o motivo particularmente útil do ponto de vista da comunidade.”<sup>10</sup>*

Os valores da sociedade são aqueles que a maioria aceita como tais, e se as pessoas que agem com o objetivo de fazer o que é certo (consciência moral) aceitassem os valores da sociedade, estariam promovendo tão somente o que valorizam. Se considerarem que faz parte de seus deveres doar alimentos a quem não possui, é o que farão. Neste sentido, as ações são balizadas pelos resultados que apresentam e não pelos motivos. A consciência moral tem valor devido à suas conseqüências e a concepção de ética, avalia os resultados. Este é o ponto fundamental da argumentação de Peter Singer, dizer que a ética deve voltar-se para os resultados, para as conseqüências significa sustentar uma posição conseqüencialista. Em

contraposição às virtudes naturais, como a benevolência, a tolerância, que já carregam valores em si, e sustentam uma posição deontológica.

Sustentar um modelo de ética com base em virtudes naturais significa não avaliar as conseqüências das ações, pois os méritos das virtudes inviabilizam uma discussão, por carregarem valores transcendentais. Por outro lado, sustentar um modelo de ética com base na consciência moral pela suas conseqüências, significa sustentar a ética com base nos interesses de todos os afetados, e não com base na consciência moral. Ou seja, a ética aplicada, proposta por Singer pretende avaliar as conseqüências de cada ação.

Peter Singer critica a noção de ética que temos normalmente em que se enfatiza o valor moral de fazer o que é certo e o agir pelos méritos em si das ações. Sugere que a noção de ética que temos tornou-se enganadora, pois o valor moral só é dado à ação, por ser correta em si mesma, sem avaliar os motivos. Muitas pessoas que aceitam agir sem perguntarem pelas razões das ações que praticam, são levadas a fazerem o que é certo. Estas pessoas estão sendo enganadas, pois sequer pedem justificativas das ações que praticam.

## CONCLUSÃO

Se algumas ações morais não são defensáveis, não significa que sejam irracionais. E se algumas ações morais são justificáveis racionalmente, não significa que sejam éticas. Parece então que a pergunta inicial, leva-nos à compreensão de razões que justifiquem a ação de um ponto de vista ético.

Analisar questões eticamente é uma forma de extrapolarmos a esfera da subjetividade, do interesse pessoal, atingindo o ponto de vista mais objetivo possível, como enfatiza Sidgwick “o ponto de vista do universo”.<sup>11</sup> Este é o ponto de vista mais sublime, onde não há barreiras, não há obstáculos para a investigação, onde o pensamento está solto e, ao mesmo tempo, seguro pelos critérios da razão humana.

Agir de acordo com os interesses pessoais não diz respeito a uma ação irracional, contudo a

racionalidade pode nos levar a preocupações mais amplas, que as que se voltam somente para nós mesmos. A racionalidade pode nos conduzir à esfera do ponto de vista do universo. Quem optar por permanecer agindo somente em função dos interesses pessoais, ou os que não atingirem a esfera do “*ponto de vista do universo*”, não estão incorrendo em erro, nem tampouco sendo irracionais.

Logo, as pessoas dispostas a perguntarem “Por que devemos agir moralmente” certamente são as mais propícias a compreenderem as razões que justificam as ações humanas, sobretudo contemplando a existência do outro, ou seja, tal formulação é extremamente relevante para a ética.

#### NOTAS

- (1) *Nasceu em Melbourne em 1946, estudou na Universidade de Melbourne e Universidade de Oxford. Trata de questões de ética em geral, em especial as que envolvem temáticas de vida e morte, desenvolvimento na medicina e ciências biológicas, o estatuto dos animais não humanos e o meio ambiente. Tornou-se conhecido no cenário acadêmico com a publicação das obras: **Animal Liberation**, em 1975 e **Practical Ethics**, em 1979. (o grifo é nosso).*
- (2) SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1993.
- (3) No original se lê: *Why act morally?* Ibid. p. 314.
- (4) Lê-se no original: “1- Some requirement of universalisability or impartiality is essential to ethics. 2- Reason is universally or objectively valid. If, for example, it follows from the premises ‘All humans are mortal’ and ‘Socrates is human’ that Socrates is mortal, then this inference must follow universally. It cannot be valid for me and invalid for you. This is a general point about reason, whether theoretical or practical. Therefore: 3- Only a judgment that satisfies the requirement described in (1) as a necessary condition of an ethical judgment will be an objectively rational judgment in accordance with (2). For I cannot expect any other rational agents to accept as valid for them a judgment that I would not accept if I were in their place; and if two rational agents could not accept each other’s judgments, they could not be rational judgments, for the reason given in (2). To say that I would accept the judgment I make, even if I were in

*someone else’s position and they in mine is, however, simply to say that my judgment I can prescribe from a universal point of view. Ethics and reason both require us to rise above our own particular point of view and take a perspective from which our own personal identity - the role we happen to occupy - is unimportant. Thus reason requires us to act on universalisable judgments and, to that extent, to act ethically.”*, p. 318. Trad. Jefferson Luiz Camargo. *Ética Prática*: São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 335.

- (5) Ibid. p. 336. No original se lê: “*Let everyone do what is in my interests*”, p. 319.
- (6) Ibid. p. 336. Conforme o original: “*Let everyone do what is in her or his own interests*”, p. 319.
- (7) Ibid. p. 336. Lê-se no original: “*Pure egoism could be rationally adopted by everyone*”, p. 319.
- (8) Ibid. p. 338. No original se lê: “*reason in action applies only to means, not to ends. The ends must be given by our wants and desires*”, p. 320.
- (9) Ibid. p. 338. Conforme o original: “*Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. Tis not contrary to reason for me to choose my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian or person wholly unknown to me. Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknowledged lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than the latter*”. p. 320.
- (10) Ibid. p. 341. Lê-se no original: “*Ethics, though not consciously created, is a product of social life that has the function of promoting values common to the members of the society. Ethical judgments do this by praising and encouraging actions in accordance with these values. Ethical judgments are concerned with motives to promote good or evil, but also because it is here that praise and blame may be effective in altering the tendency of a person’s actions. Conscientiousness (that is, acting for the sake of doing what is right is a particularly useful motive, from the community’s point of view.*” p. 323.
- (11) Ibid. p. 351. No original se lê: “*the point the view of the universe*”. p. 334.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ética Prática*. Trad. Jefferson Luiz Camargo: São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *How are we to live? Ethics in an age of self-interest*. New York: Prometheus Books, 1995.

## ARGUMENTOS ÉTICOS NA FILOSOFIA DO DIREITO E SOCIOLOGIA DE RECASÉNS SICHES

Arlindo F. GONÇALVES JÚNIOR  
Universidade Gama Filho / RJ  
Mestre em Ética pela PUC-Campinas

### RESUMO

*Representante da Escola de Madrid, Recaséns Siches apresenta os fundamentos para a compreensão da moral determinada sobre uma metafísica da vida humana inspirada na tradição fenomenológica e, sobretudo, na filosofia de Ortega y Gasset. A argumentação ética está presente em seus tratados de Filosofia do Direito e Sociologia. Propõe uma teoria da jurisprudência em função de uma axiologia formal, a qual toma o valor como entidade ideal. O Direito, bem como a moral, são vida humana objetivadas. Sua Sociologia contém uma análise da personalidade cujo centro é a coexistência com a circunstância, e a realização ética depende da autenticidade individual e singular.*

### RÉSUMÉ

*Répresentant de l'École de Madrid, Recaséns Siches expose les fondements pour la compréhension de la moral, déterminé sur une métaphysique de la vie humain inspiré dans la tradition phenomenologique et, surtout, dans la philosophie d'Ortega y Gasset. L'argumentation étique se trouve en ces traités de Philosophie du Droit et Sociologie. Il propose une théorie de la jurisprudence en fonction d'une axiologie formel, lequel prend le valeur comme une entité idéal. Le Droit, autant que la moral, sont vie humain objectivés. Chez Sociologie contient une analyse de la personnalité, dont noyau ces 't la co-existence avec la circonstance et la réalisation éthique dépend de la authenticité individuel et singulier.*

Os argumentos que constituem um esboço acerca da ética no pensamento de Recaséns Siches podem ser encontrados em dois momentos de sua obra: na discussão de uma *Teoria fundamental do Direito*, e nos pressupostos das relações inter-humanas. O primeiro momento se baseia na fenomenologia axiológica para fundamentar - no plano ontológico - tanto o Direito como a moral no

interior da vida humana, em particular na condição de *vida humana objetivada*. Na análise dos pressupostos das relações inter-humanas - discussão no âmbito sociológico - encontraremos o núcleo da formulação ética na estrutura da personalidade autêntica e individual. Ambos momentos trazem à luz a *fidelidade* ao programa orteguiano maduro, na aplicabilidade da metafísica



da razão vital e histórica, bem como influências de autores como Max Scheler e Nicolai Hartmann.

Ao fazer um esboço histórico do desenvolvimento da *Teoria fundamental do Direito*, enquanto doutrina dos conceitos jurídicos universais com caráter prévio, Recaséns considera os primeiros intentos do final do século XIX na reação contra o positivismo. Neles se encontram Bergbonn, Merkel, Bierling na Alemanha, e a Austin com a *Escola Analítica de Jurisprudência* na Inglaterra. Tinham o objetivo de dar uma base comum de conceitos gerais à jurisprudência em uma *Teoria Geral do Direito*. Apesar de somente Bierling quase superar o critério positivista ao afirmar o caráter formal dos conceitos jurídicos, de um modo geral todas tentativas fracassaram.

A contribuição decisiva para o declínio das teorias positivistas empíricas do Direito surgem à luz da filosofia kantiana, no sentido de tomar como plano diretor a teoria das formas a priori. Esta aplicação do programa crítico kantiano ao conhecimento jurídico está presente em Stammler, Del Vecchio e nos neokantianos de Marburgo. Desde então a *Teoria Geral do Direito* irá se resumir em *Teoria do Conhecimento jurídico* assinalando uma teoria dos conceitos universais necessários. Porém a obra mais importante sobre a essência do Direito será de Kelsen, *Teoria Pura do Direito*. De inspiração neokantiana parte da oposição entre ser e dever-ser: o ser é a realidade natural do ser físico e psíquico; o dever-ser determina o mundo das normas (no qual o Direito pertence). O objeto da ciência jurídica será uma idealidade, ou seja, um dever-ser expresso num conjunto normativo. Para depurar os conteúdos psicológicos e sociológicos Kelsen propõe uma *pureza do método* em que se ocupa da estrutura mesma do jurídico, sua essência; e não considera o momento de finalidade - restrito aos fatos.

Contudo, o idealismo herdado pelo transcendentalismo kantiano se mostra insuficiente ao desvincular-se rigorosamente com o mundo dos fatos. Com a filosofia fenomenológica de base husserliana é que algumas limitações do subjetivismo transcendental dos neokantianos irão ser corrigidas - embora ainda sem apresentar uma efetiva superação. Husserl, diferentemente do kantismo, concebe o a priori como essências

objetivas - materiais e formais. As essências - objetivas - são objetos transcendentos aos atos do sujeito. O modo de captação das essências se dá pela intuição eidética cujo método parte da redução ou depuração dos objetos na consciência.

Com a Fenomenologia se mantém, portanto, à *Teoria Fundamental do Direito* a necessidade do apriorismo. Deste modo buscar-se-á o conceito de Direito não mais somente como uma forma em nossa mente, mas enquanto essência objetiva, com um objeto ideal com estrutura e consistência em si mesmo, presente em todos os dados do fenômenos jurídicos. Dos que incorporaram a tradição fenomenológica na compreensão do Direito teremos inicialmente: Reinach, Schapp, Félix Kaufmann e Fritz Schereier.

Ainda na direção de crítica ao formalismo kantiano teremos a introdução da ética material dos valores de Scheler a influenciar as doutrinas de valoração jurídica. Scheler busca uma continuidade do pensamento kantiano no sentido de atestar o fundamento apriorístico, porém, tentando reparar sua identificação com o formal e o racional através de uma ética material dos valores e um apriorismo emotivo.

A descoberta do reino dos valores como entidades ideais em si oferece à filosofia do Direito uma fundamentação mais fecunda, segundo Recaséns: “a doutrina da valoração jurídica fica como solidária da Teoria dos valores, cujo cometido é de um lado aclarar e fundamentar os valores já implícitos ou sentidos na consciência dos homens de presente e passado e esforçar-se em descobrir novos valores pois os valores são muitíssimos” (TFD, p. 88). Dada esta nova perspectiva, o objetivo da filosofia jurídica seria o de “redescobrir reflexivamente o valioso encarnado no Direito histórico; seus acentos de valor e desvalor, e lançar-se na captação de outros valores jurídicos novos, ainda não realizados” (TFD, p. 89).

A própria teoria da idéia de justiça desemboca em uma axiologia jurídica seguindo esta influência. No decorrer da história a justiça sempre foi identificada como igualdade proporcional e medida harmônica - pitagóricos, Platão, Aristóteles, Ulpiano, Cícero, Tomás de Aquino, etc. - e o seu critério de medida está na concepção de *Direito ideal*, que é por si formal.

Assim o problema central sobre a justiça não está em sua teoria, mas: “na medida de estimação que ela postula. E esse critério de medida, transcende da idéia de justiça como harmonia ou como igualdade proporcional” (TFD, p. 95). A estimativa é, portanto, anterior e determinante à idéia de igualdade, proporcionalidade ou harmonia, e se dá intimamente vinculada com a regulação dos próprios valores. A *Teoria fundamental do Direito* terá, portanto, sua essência formal a priori, enquanto a doutrina dos valores - como guia normativa - as justificações para as escolhas, e neste sentido Recaséns propõe uma integração do jurídico em uma metafísica da vida, a saber, *vida humana*.

A investigação sobre a constituição da *vida humana*, na sua particular relação com a moral e o Direito, se inicia pela identificação das regiões do ser e as categorias que as preenchem. Figura neste ponto de partida o conceito de Universo: compreendido na sua composição por seres reais objetivos (coisas reais fora de mim), e entes ideais (que não estão entre as coisas externas nem em mim mas como *algo ideal*); sendo que há ainda diferentes outras qualificações (multiplicidade) de seres, dentre os quais aqueles que, além de conter elementos reais, expressam uma projeção humana em sua essência, ou seja, o mundo humano objetivado, também compreendido como sendo a *região da cultura*.

Todas estas classes de seres as encontramos unicamente na *nossa vida* e se dão como constituição desta que é composta do próprio eu e o conjunto de coisas com as quais me ocupo. A *nossa vida* é, neste sentido, “base e vínculo articulador” (TGFD, p. 49), entre os múltiplos seres - sejam reais, ideais, produtos humanos, etc. - que constituirão o Universo.

A esta concepção pluralista do universo - mesmo que aspirando a uma fundamentação estrutural - caberá a filosofia contemporânea fazer frente ao monismo da segunda metade do séc. XIX.

Como entender o jurídico em si mesmo e articulado com esta visão multiforme do mundo? Fica patente que somente no plano da filosofia (distante das ciências particulares) poderá se enfocar o problema do jurídico dentro da complexidade do universo. A noção essencial do jurídico deve ser universal e abarcar todas as

manifestações do jurídico (inclusive normas jurídicas justas tanto como injustas) à revelia de suas qualificações específicas e particulares. Seu ponto de partida para a investigação será o de situar em que zona do Universo o Direito se encontra.

O mundo da natureza física inorgânica é regido segundo leis de causalidade (naturais) onde os fenômenos se encontram inexoravelmente concatenados, distante de qualquer estimativa valorativa, sentido, ou finalidades. O Direito, ao contrário, além de ser entremeado de significações e intencionalidades se apresenta como um repertório de normas tidas como valiosas, mas que, e apesar de expressar um dever ser, permite o não cumprimento, ou seja: “o mundo da natureza é o da *forçosidade material*; o mundo das normas é o da *necessidade de dever ser*” (TGFD, p. 55). Resulta pois, dissociada a idéia do Direito pertencer ao mundo da natureza.

Tampouco como processo mental, pois a psicologia - que também está submetida às leis de causalidade - não pode enquadrar o Direito enquanto função psíquica, a não ser tomá-lo como conteúdo nos processos mentais (intelectuais, emocionais, impulsivos e volitivos).

Resta pensar em outra classe de entes que estejam desvinculados da matéria e também do psiquismo, e todavia ainda objetivos. Nesta classe estão os chamados *seres ideais* - que não se confundem com os mentais por estarem fora do tempo e espaço - com validade e consistência próprias.

Figuram os valores como categoria especial daqueles (seres ideais). Segundo a axiologia de Husserl, Scheler e Hartmann, as essências ideais de valor tem sua própria validade sem se esgotarem na realidade em que surgem como qualidade. Porém, a atualização desta validade ideal dos valores no mundo objetivado não é algo dado como necessário, “pode suceder - e sucede muitas vezes - que a realidade se mostre esquiva à voz dos valores” (TGFD, p. 59).

A reflexão sobre o mundo dos valores começa no final do século XIX em perspectivas subjetivistas - donde o atributo valorativo era projeção do sujeito volitivo - criticada posteriormente pela fenomenologia husserliana ao propor uma teoria objetivista. Para Scheler e



Hartmann, que impulsionam com ênfase as teses objetivistas, os valores se apresentam como objetos de uma intuição essencial e sua validade independe da experiência.

Há uma especificidade na essência dos valores e sua realização, pois - mesmo independentes - aqueles quando não cumpridos ou encarnados se mostram como não *justificados*, já que trazem na sua raiz a *vocação*, ou “pretensão de imperar sobre o mundo” (TGFD, p. 61). Os valores se apresentam em classes hierárquicas, contrário ao mundo da natureza que não reflete diferenciação estimativa nos graus de ser, análogamente ao que ocorre com a própria vida humana. Há neste sentido, uma estreita relação entre as estruturas do humano e do critério valorativo - *estimativa* - em uma dupla dimensão hierárquica: a “classe dos diversos valores e o grau de maior ou menor realização de cada um dos valores” (TGFD, p. 63).

Cabe mencionar o problema da independência entre realidade e valor. Estes, por não serem dados reais não podem ser objetos empíricos, mas de intuição da qualidade valiosa, o que corresponderá à estimação. Não é necessário que um valor esteja encarnado - realizado - para ser valor, bem como a realidade de algo independe que este seja valioso. Tal perspectiva de independência formal das categorias da *realidade* e do valor, é assinalada, sobretudo, pela fenomenologia.

O primeiro problema que incorre em impropriedade está na separação entre realidade e valor (mesmo que seja proveitoso de um ponto de vista metodológico) como base radical de para uma Metafísica. Há de se perceber que mesmo independentes, se dão em uma relação/conexão - estrutural de *recíproca vocação*.

Quanto a conceberem os valores como essências desvinculadas da experiência e com validade absoluta, deve-se lembrar que (mesmo reconhecendo a importância de refutar as teses subjetivistas) os valores estão fundamentalmente referidos e vinculados à vida humana. Portanto, a objetividade, defendida por Scheler e Hartmann, é introduzida como “objetividade imanente da vida humana, como objetividade intravital, porque nada é para mim, nem tem sentido para mim fora do marco de minha vida” (TGFD, p. 69). A, então chamada, tese da objetividade intravital

corresponde a necessidade de tomar, além da vida humana como ponto de partida, as *situações concretas*<sup>1</sup> - conjugação de ingredientes subjetivos e objetivos - enquanto o *locus* donde os valores podem se apresentar objetivamente.

Qual a relação existente entre o Direito e o valor? O Direito se constitui como um valor? Apesar de sua evidente conexão o Direito positivo é antes um modo pelo qual os valores se realizam em uma contingência histórica, ou seja, é obra humana que aspira a valores.

O único sujeito capaz de realizar valores é o homem, que pode cumprir o apelo do *dever ser* ideal como orientação na sua conduta. É, pois, o homem aquele que pode atualizar/efetivar o mundo ideal dos valores em fenômenos realizados. Portanto, na instância da vida humana é onde se realizam os valores e é também nesta zona do Universo que podemos encontrar o Direito.

O conceito de *vida humana* tomado como ser fundamental e primário dentre os outros seres do Universo, é recobrado nos termos do pensamento orteguiano (vida como constante que fazer-se; como coexistência do eu com o mundo, etc.). É, portanto a vida humana um *decidir-se* entre várias possibilidades, ao qual necessita de justificar-se ante um projeto singularíssimo. A este momento de *decisão*, Recaséns<sup>2</sup> encadeia a seguinte reflexão, que irá acrescentar novo horizonte ao paradigma da vida humana no que se refere aos valores: “para *decidir* é preciso *eleger*, para *eleger* é necessário *preferir* e para *preferir* é iniludível que saibamos *estimar* ou *valorar*. A estrutura da vida humana é estimativa, isto significa, que sem a capacidade de estimar não há vida humana, considerando a justificativa dos atos, que poderá ser correto ou incorreto em relação ao seu objetivo.

No contexto oferecido pela filosofia da vida humana se abre uma nova possibilidade no enfoque do livre arbítrio, uma nova consideração que intenta superar as posições antinômicas anteriores entre *indeterministas* e *deterministas*.

Na perspectiva *indeterminista* há uma apologia do livre arbítrio, da consciência moral como causa de decisão e sua respectiva responsabilidade. Já na concepção *determinista* o homem se situa em uma rede de causalidades que interferem no agir do sujeito. A controvérsia, que



perdura há tempos, se sustenta na suposição de que o arbítrio é algo que se pode ter ou não. Este pressuposto no entender de Recaséns, é um equívoco que reside na própria concepção dada ao arbítrio; o homem, diz, “nem tem nem deixa de ter arbítrio (já que o arbítrio não é coisa nem faculdade); o que ocorre é que o homem é arbítrio, com o qual se expressa (...) sua situação ontológica no universo” (TGFD, p. 85).

O arbítrio expressa o modo em que o homem se realiza - se insere - no mundo e com o mundo. Assim, nesta *situação essencial*, o humano está sempre ante uma pluralidade limitada e concreta, num repertório de possibilidades; e também na necessidade de eleição responsável. Existir significa estar condenado ao ocuparmo-nos com as nossas circunstâncias, e estas se apresentam num repertório de possibilidades concretas, que se constituem como sendo (dentre outros): o próprio corpo, a alma, o espaço/contorno geográfico, a tradição histórico-social. Coexistem, portanto, aspectos determinados - enquanto circunstancialidade concreta -, e indeterminados - pois ante este repertório tem de escolher sem indicativos heterônimos.

Na dimensão da eleição está o *eu* como sujeito que traduz a sua decisão em comportamento, não à revelia do cumprimento das leis causais da natureza, mas “*sob forma de fenômeno natural*, ou seja, sob forma de uma nova causa, na cadeia das ocorridas anteriormente” (TGFD, p. 93) - o que é chamado de *plus de causalidade*, no sentido de que o *eu* não pode prescindir da natureza - aspecto constitutivo juntamente com os valores - e, logo, está atrelado à causalidade porém determinado pela sua decisão ativa, originando, assim, uma nova concatenação, ainda que natural. Para subsidiar esta questão Recaséns<sup>3</sup> recupera a distinção kantiana entre *causalidade da natureza e causalidade por liberdade*, sendo esta em consonância com a idéia de uma nova aportação de causalidade determinada pela *vontade livre*, bem como a noção da dupla dimensão ontológica na qual o homem se insere: no mundo natural e no mundo ideal.

Cabe ainda salientar a diferença entre a decisão do *eu* e a *vontade*. Enquanto aquela é o dado eminente do arbítrio, um “resolver-se a”

imperativo; a vontade se dá como fenômeno psíquico que se prestará como meio para realização daquelas decisões.

À teoria da vida humana orteguiana - a qual Recaséns se inspira fundamentalmente, mas não de modo exclusivo - é acrescida a idéia de *vida humana objetivada*. A vida não realiza seu ser apenas através das realizações manifestas, mas que “o ser de seus atos consiste em seu *sentido*, em sua intencionalidade, em seu motivo e em seu propósito (com a estrutura estimativa que este entranha)” (TGFD, p.97), ou seja, o ser não reside propriamente nas realidades psíquicas ou materiais - compreendidas como suportes para sua expressão - mas no sentido humano que se orientou a determinados valores realizados naqueles fenômenos. Pode-se dizer que seja pensamento/projeto realizado em coisa, cristalizado, ou *vida humana objetivada*<sup>4</sup>, que além de se efetivar no plano individual - como vida humana autêntica - se dá noutro plano do Universo, enquanto produto humano que constitui o *rastro* de realizações objetivadas. É neste reino da *vida humana objetivada* que irá se situar, portanto, o Direito (bem como a ciência, a arte, filosofia, etc.), pois além de contar com substratos reais - no caso, os códigos - contam com idéias normativas de seus preceitos - pensamentos estabelecidos.

É na cultura, portanto, que se encontrará a representação e o cumprimento de valores idealmente válidos por possuir uma “dimensão transcendente das realidades particulares” (TGFD, p.101). A cultura como conjunto de funções da vida humana surge “pelo estímulo de necessidades que os homens sentem e com o propósito de satisfazer tais necessidades (ou seja) lhe vem imposto é o *ter que fazê-lo*, como funções de sua vida; mas não o *modo concreto ou singular de fazê-lo* em cada caso, nem o particular que faça em cada caso” (TGFD, p.101). Destaca-se, com isso, o duplo caráter de imanência (a necessidade de realização como algo concreto, situado e particular) e transcendência (realização de valores objetivos) que além de se evidenciarem no âmbito pessoal (intelectivo e voluntário) se mostram com a mesma estrutura no mundo da cultura humana.

A relação entre a estrutura da vida humana objetivada e a vida humana individual é que aquela

é produto desta, e tanto os objetivos culturais como os fazeres humanos correspondem, desde logo, a um motivo e a uma finalidade. Porém o que especifica a vida humana objetivada é a característica de seu objeto/obra carecer de mobilidade, ser “vida morta” como sugere Recaséns (TGFD, p.104).

Contrasta deste modo com a concepção hegeliana (*espírito objetivo*) e romântica (*alma nacional*) da cultura enquanto substancializada em si mesma - como entidade viva e autônoma -, posto ser antes fabricação do próprio indivíduo (mesmo que concorram determinantes histórico-sociais), e logo, sujeita a novos atos criadores que as reinterpretem ou as modifiquem. A consideração reflete, sobretudo, a necessidade de *salvar* o humano individual como sujeito da obra cultural e não considerá-lo a serviço de “entidades transcendentais”, atribuir ao homem *vivo* a autoria das realizações de valores ideais.

O intento de re-atualização das objetivações humanas cristalizadas ocorrerá na medida em que faça parte da cultura viva compartilhada por uma grupo social. Neste sentido, defini-se cultura como patrimônio social - conjunto de normas de conduta - constituída por uma realidade dinâmica de um constante reviver e modificar a obra humana. Tal modificação, levada a cabo unicamente pela vida autêntica individual, ocorre em virtude do processo da razão vital e da razão histórica. A vida humana se estende como quefazer que se orienta ao trato com as circunstâncias, e em seu lastro está a *razão vital* e *arazão histórica*. *A razão vital* corresponde ao conhecimento que o homem dispõe daquilo “que viveu, e as conseqüências práticas que tira desse conhecimento” (TGFD, p. 141), o que torna diferenciado o sentido do mundo ao ocupar-se sempre com uma experiência acumulada. Já as experiências que, por sua vez, constituíram em formas coletivas de comportamento correspondem à *razão histórica*, que se dá como “acumulação dessas experiências humanas socializadas e das lições condicionantes do comportamento futuro, que delas emanam” (TGFD, p. 142).

A norma jurídica também se insere no plano da vida humana objetivada, com isto participa da dimensão de ser ideal mas não absoluto (como os matemáticos), pois são configurados em atos vitais

como ingredientes circunstanciais históricos. Fica o Direito vigente com incumbido de reviver suas normas jurídicas preformuladas, engendrar inovações e modificações, num constante ajuste da regra geral para a concreta, definida pelos processos de *individualização e concreção*.

Antes de serem criadas fortuitamente, as obras humanas objetivadas - como por exemplo o Direito, a Moralidade, a Filosofia, etc. - constituem funções constantes e necessárias da vida humana. Assim, pois, enquanto os seus conteúdos se modificam historicamente, suas funções mais expressivas permanecem em suas identidades e se dão articuladas com as demais: “articulação sistemática na unidade da vida (ou seja) cada uma dessas funções não são elementos isolados, mas abstrações que fez nosso pensamento sobre a realidade efetiva da vida, na que todas se dão reciprocamente trabalhadas” (TGFD, p. 115).

Um dos aspectos essenciais da vida humana que merece atenção refere-se à dimensão coletiva, social<sup>5</sup>. Cabe mencionar que a sociedade, tal como a cultura, não é um ente em si e por si, realidade substancial, mas produto objetivado do humano. Portanto, pode-se definir o social como “conjunto de formas de vida humana, e um conjunto de interações” (TGFD, p. 120), formas estas que designam um especial modo de vida objetivada - no âmbito do coletivo - distante da vida individual autêntica. Distingue-se, portanto, dois modos específicos de vida: o *não individual* (social), e o individual. Enquanto este refere-se ao sujeito como pessoa singular na sua radical originalidade, aquele, se mostra em duas classes distintas: *interindividual* e *coletivo*. O núcleo originário destas últimas dimensão está na relação inter-humana<sup>6</sup>, no peculiar encontro com o próximo. No modo interindividual a conduta do indivíduo é assimilada externamente, de um outro indivíduo singular, ou seja, “o sujeito estabelece uma relação de cópia com a conduta de outra pessoa individual, precisamente no que esta tem de indivíduo, por estimar que o que faz ou o que fez é algo valioso, digno de ser adotado como pauta de conduta” (TGFD, p. 123) - salienta-se que este modo deva ser deliberado, consciente. Já o modo coletivo se dá quando o sujeito adota uma conduta usual - de membros de uma coletividade - e não de um único indivíduo, esgota-se assim na *opinião pública*, posto que, a fonte da conduta está



diluída em um grupo ou círculo, anonimamente. Todos estes modos se realizam, em realidade, interpenetrados, ou melhor, levam em si dimensões individuais e não individuais, sendo que o aspecto de singularíssima individualidade representa uma parte menor nas condutas humanas. Incluso a própria personalidade do homem leva em si a articulação destes dois ingredientes se tornando difícil sua compreensão dissociada pois “que não só é individual a raiz singular da pessoa, mas também o produto desta com as aporções coletivas que recebeu e incorporou a si própria” (TGFD, p. 129).

Uma outra forma de relação humana é aquela em que há reciprocidade de dois ou mais sujeitos, e se classifica enquanto: *interindividual* e *coletiva*. As relações *interindividuais* são as que se dão entre sujeitos autênticos e singularmente determinados, com o reconhecimento da individualidade irrepitível - como exemplo as relações de amor, amizade, simpatia. *Acoletiva*, por sua vez, se dá no âmbito das funções sociais e não das personalidades íntegras, se dão como “pontes entre os estribos constituídos por determinados comportamentos externos dos sujeitos, enquanto a sua comum pertinência a um determinado grupo ou círculo coletivo” (TGFD, p. 131). A esta cabe a *pressão* sobre os sujeitos em função de uma forma social imperativa de acomodar o comportamento a uma vigência.

À teoria em que o modo da criação individual seria o único a expressar a autêntica e plena realização do programa existencial, Recaséns introduz como ingredientes constitutivos da vida humana, em igual importância, os aspectos *coletivos* e *sociais*. A presença destes aspectos se dará efetivamente como um modo de *interpretação* das circunstâncias, recebido dos demais, no momento em que nos lançamos nas escolhas. Esta interpretação do mundo é condição para o próprio quefazer humano, pois “sem ela não poderia viver, e como não a possui, tem que tomá-la dali onde a encontra; e onde a encontra é na sociedade, ou seja, nos mais próximos, aqueles que por sua vez resumem a tarefa dos antepassados” (TGFD, p. 137). A utilização da interpretação se dá como recurso na resolução do ato vital de eleição dentre as possibilidades. Ou seja, é o modo de absorver, de entender as circunstâncias /contornos feito

através da pré existência de compreensão forjada pela sociedade, e constituem o pensamento de nossa época na sociedade em que vivemos. O processo de instalação desta interpretação acontece a partir do constante esforço de aceitação às convicções coletivas de uma comunidade como formas de soluções possíveis para problemas emergentes. Porém, as formas de vida coletivas cristalizadas, constituem-se algo a ser superado por uma ação individual renovadora na medida em que se fossiliza e se desarticula com o presente contextual. O que hoje é socializado, antes se deu como criação de um ou mais indivíduos, cabendo, portanto à sua evolução um “processo de interação entre o dado coletivo e a nova aporção fecundante dos indivíduos” (TGFD, p. 139).

O tratamento ao conceito de Moral se torna mais explícito na comparação com o próprio Direito. Constituem-se em funções da vida humana daí visarem a realização intencional de valores - morais no primeiro e jurídicos no segundo - bem como, apresentam características formais próprias de cada espécie. Ambos podem ser compreendidos como regulações que permeiam a conduta humana, lastreadas em valores éticos. Porém, a natureza destes valores se oferecem distintamente. Ocorre que, “ainda sendo éticos os valores para os que aponta o Direito e nos quais deve inspirar-se, tais valores orientados do jurídico são diversos dos morais” (TGFD, p. 172), neste sentido, que teremos uma diferenciação das essências dos valores mencionados. Para demarcar esta diferenciação, o autor partirá dos seguintes critérios, ou perspectivas de comparação, para a investigação: 1. O ponto de vista do ajuizamento plenário da vida humana e o ponto de vista relativo à sociedade; 2. Imanência do critério moral e bilateralidade do Direito; 3. Ordem moral e ordem jurídica; 4. Paz moral e paz jurídica; 5. Fidelidade moral e fidelidade jurídica; 6. Quem é o motivo da moral e quem é o motivo do jurídico; 7. Intimidade da moral e exterioridade do Direito; 8. Liberdade de cumprimento na moral e necessidade de realização do Direito; 9. Moral como destino autenticamente individual e Direito como máxima forma social.

1. Sobre o ponto de vista do ajuizamento plenário da vida humana e o ponto de vista relativo da sociedade: as atitudes humanas requerem sempre uma justificação - o que implica uma estimati-



va - ante o sujeito realizador do programa vital. Ao referir-se à estimativa, a justificação está fundada em juízos de valor, passíveis de serem verdadeiros (autênticos) ou falaciosos (inautênticos), e está dividida em duas classes: *objetiva*, sob o ponto de vista relativo da sociedade; e *individual* como forma de ajuizamento plenário da vida humana. Neste, está relacionada a moral como a atitude em que o homem se justifica mediante um critério normativo segundo seu destino personalíssimo. Ou seja, toma a vida humana em si mesma como fonte de valores autênticos atendendo a realidade individual. Enquanto aquele, *objetivo*, não se esgota somente ao comportamento da minha vida se projeta no horizonte social que será afetado por esta conduta. Daí a justificação ser *objetiva* com relação à alteridade, e orientar a norma jurídica a uma exteriorização.

2. Sobre a imanência do critério moral e a bilateralidade do Direito: a ordenação de um princípio moral traduz aquilo que um sujeito prescreve/elege dentre as possibilidades práticas que se lhe apresentam como sendo devido e aquilo que é indevido (proibitivo), neste sentido se dá uma ordenação necessária em que o *dever ser* é o princípio positivo e que se refere ao sujeito mesmo. No Direito o princípio valorativo estará, por sua vez, em referência aos atos interhumanos, na medida em que atenta para os atos de uma pessoa em relação à outra estabelecendo assim, “uma coordenação objetiva bilateral, ou plurilateral entre o obrar de um e o obrar dos outros” (TGFD, p. 177).

3. Ordem Moral e ordem jurídica: mesmo que em ambos os casos exista uma orientação no sentido de criar uma ordem, no caso da moral esta se produzirá no íntimo da consciência, na nossa vida autêntica (*ordem interior*), enquanto que o Direito cria uma ordem das relações objetivas no interstício das vinculações entre as condutas dos sujeitos (*ordem social*).

4. Paz moral e paz jurídica: enquanto a moral aspira a uma paz interior a ordenação jurídica visa a paz externa da sociedade para uma regulação justa.

5. Fidelidade moral e fidelidade jurídica: no primeiro caso a fidelidade é ao nosso programa pessoal, à nossa vocação, e no segundo a uma ordem estabelecida exteriormente.

6. Sobre quem é o motivo da moral e quem é o motivo do jurídico: a reflexão se dá em torno do sujeito que cumpre a finalidade da norma. No primeiro caso o dever se impõe ao sujeito como forma de cumprimento necessário para a realização de uma valor e sua vida. No segundo caso, o preceito jurídico se dirigem na consideração de outra pessoa.

7. Intimidade da moral e exterioridade do Direito: a regulação moral, como já vimos, tem como ponto de partida o sujeito intencional, logo se dá na consciência, ao passo que o Direito parte da dimensão exterior, de uma comunidade social. Adverte-se, contudo, que não é o caso de fazer distinção entre categorias das ações humanas internas e externas - as primeiras associadas à moral e as outras ao Direito -, pois se manifestam sempre imbricadas. O objetivo é indicar apenas que, “o sentido de toda regulação moral aponta à intimidade dos atos, e, pelo contrário, o sentido de toda regulação jurídica aponta preponderantemente à face externa da conduta, e se centra nessa exterioridade” (TGFD, p. 180). Mesmo assim, cabe ao Direito, em casos particulares, tomar em conta a dimensão das intenções desde que tenham relevância para a sociedade.

8. Liberdade de cumprimento na moral e necessidade de realização no jurídico: para ser objeto de um juízo moral a conduta deve estar cumprida livremente, partindo fundamentalmente de um esforço e vocação do próprio sujeito. A efetiva realização desta liberdade se dá, contudo, através da consciência ou reconhecimento da obrigatoriedade da norma, o que não ocorre como produto meramente volitivo, mas como resultado de uma *íntima adesão à norma*. Neste sentido, esta obrigação às normas morais que predicam validade objetiva só nasce quando o sujeito se sinta inexoravelmente ligado a elas; assim pode-se afirmar a *autonomia* dos deveres morais. Adverte-se ainda que a adesão à norma se dá no âmbito do sujeito singular em relação a um imperativo moral concreto. Já o dever jurídico, ao contrário, é estabelecido de forma heterônoma, ou seja objetivamente e à revelia da convicção íntima do sujeito. Assim, enquanto a norma moral deve ser cumprida livremente pelo sujeito, a norma jurídica, por sua vez obriga seu cumprimento incondicional à luz de uma vigência objetiva e coercitiva.

9. Moral como destino autenticamente individual e o Direito como máxima forma social: resulta justificada, a partir das considerações anteriores, que a Moral se refere à dimensão da vida individual plenária e intransferível; mas cabe lembrar que muitas vezes as normas morais são herdadas pela tradição social, pelos costumes, sem estar em contradição ao destino singular do sujeito pois este pode canalizá-las para uma interpretação do mundo pela via social com perspectiva de torná-las parte integrante do seu projeto autêntico. O que já não ocorre com o Direito, pois se constitui fundamentalmente como categoria social ao representar a cristalização do coletivo em normas.

A segunda vertente de análise da Moral fica reservada, como já mencionado, ao momento da relação inter-humana, sobretudo na estrutura da personalidade.

A personalidade concreta individual do humano é compreendida como resultado da articulação de vários componentes que a integram, dentre os quais figuram: fatores biológicos *constitucionais* (genéticos); grau de desenvolvimento biológico; condições, componentes e fatores biológicos adquiridos (efeitos de hábitos que interferem no organismo); condições e fatores psíquicos constitucionais (caráter, temperamento, tendências); condições e fatores psíquicos adquiridos (experiências volitivas seja por influência ou por decisão individual); componentes e fatores sociais e culturais (aprendizado herdado dos outros seres humanos de forma direta ou indireta). Esses componentes se integram - muitas vezes inconscientemente - em uma totalidade dinâmica que compreende a própria personalidade concreta de cada qual; totalidade ou unidade, portanto, que se realiza sucessivamente num constante movimento das operações funcionais dentre aqueles fatores.

Baseado nesta concepção da personalidade individual como *contínuo dinâmico* de seus componentes que resultam numa unidade organizada, pode-se interpretar a máxima orteguiana: *eu sou eu e minha circunstância*. O *eu* que se refere a expressão adquire dois sentidos: um primeiro que designa o sujeito inserido e integrado em seu contorno; e o segundo introduz a unicidade da personalidade radical. Ou seja, “a primeira vez a palavra *eu* expressa algo que consta de dois

elementos, eu mesmo e minha circunstância; a segunda vez, no entanto, a palavra *eu* refere-se somente a um desses elementos, a saber, *eu mesmo*, como diferente da circunstância com a qual convivo” (TS, p. 148).

Neste momento é de maior interesse a indagação por esta segunda acepção da idéia. O *eu* que identificamos aí é algo que se desprende de todas as realidades que o envolve, que - quando integrados - formarão a personalidade concreta. É, portanto, distinto daquilo que se encontra intimamente ligado a ele como circunstância, seja a própria psique ou o próprio corpo, e à revelia de suas variações, ou seja, o sujeito/*eu* continua o mesmo independente das modificações daquilo que pertence ao seu mundo. Os resultados dessa posição foram confirmados, segundo Recaséns, pela ciência contemporânea e pela filosofia da vida ao compreender que “o homem está na natureza da qual participa; mas essencialmente *não é natureza*” (TS, p. 150).

A este *estar* na natureza, surge um modo específico que é *estar com outros homens*, ou seja, *con-viver/co-existir*. A experiência da coexistência, aspecto fundante da sociedade, se dá de modo peculiaríssimo e deflagra no outro homem a possibilidade de reconhecimento de um eu “mas um eu diferente do meu” (TS, p. 176). Diferentemente das demais realidades presumidas que se dão na minha vida, no outro homem se mostra a possibilidade da reciprocidade: eu sou para ele e ele é para mim, em mútua convicção. Neste sentido, ainda que a realidade do outro não seja primordial (não absolutamente inquestionável), leva o estatuto de ser indiscutível, patente, no plano da existência, como assinala Recaséns: “apesar de a realidade do outro não ser autenticamente primária, o certo é que eu a vivo como se o fosse” (TS, p. 176). Esta abertura ao outro é aspecto essencial do homem, porém, passiva, ou seja, não determina o modo efetivo da relação (favorável ou hostil).

A percepção do próximo como outro eu - *alter ego* - antes de se dar como “resultado de um raciocínio implícito” (TS, p. 179), surge em uma percepção imediata. Com isso haveria uma disposição fundamental para a consciência da realidade do *tu* - o outro da dinâmica interindividual - como fenômeno dado à intuição. Pode-se dizer que mesmo um homem isolado do contato



social “teria a evidência *a priori* - em sentido objetivo e subjetivo - da existência de um ‘tu’ em geral e de sua pertença a uma comunidade” (TS, p. 180)<sup>7</sup>. De modo análogo está a realidade do *nós*, originado da experiência de convivência de um grupo humano que leva traços concordantes.

A compreensão da vida alheia só é possível posto ser a nossa própria vida humana passível de inteligibilidade. Esta asserção é atestada pela teoria da *lógica vital*, ou seja, a consciência da vida humana se dá através de nexos de significações estruturais relacionadas com a “perspectiva vital de cada momento” (TS, p. 182). Estas conexões referem-se a um determinado *logos*, não de uma lógica pura abstrata, mas relacionadas à compreensão e à coerência da situação vital. Atenta-se, porém, para a contingência desta compreensão que “nem sempre se realiza; nem sequer, ao ser atingida, chega a uma profundidade absoluta e uma plenitude total” (TS, p. 184), sendo que o diferenciador estará na forma de reciprocidade das relações inter-humanas.

Enquanto parte intrínseca e constitutiva, o sujeito da vida humana exige aqui um tratamento sucinto sobre sua abordagem na tradição filosófica que, segundo Recaséns, discutiu o tema do indivíduo pessoal e que culminou com a posição do chamado *humanismo transcendental* (Metafísica da vida e Filosofia existencial).

Na ontologia clássica - filosofia antiga e também medieval - se encontra a conceituação de indivíduo/pessoa, relacionada fundamentalmente a uma esfera racional, o que foi estendido pelos primórdios do pensamento moderno privilegiando a consciência para distinguir a natureza do humano. Nesta tradição, lembra Recaséns, “a pessoa é um ser entre os demais seres” (VHSD, p. 234), com aspectos peculiares mas também com denominadores comuns. Somente na filosofia kantiana a compreensão do homem em uma dimensão que o singulariza estritamente será apresentada, ou seja, a dimensão ética. O homem é o único que possui autodeterminação - traz consigo um mundo de valores *a priori* - que é o fim em si mesmo, ou ainda, sua dignidade. Este diferencial *dalei moral* pressupõe o lugar do homem acima da facticidade natural. Posteriormente Fichte sustenta o tema trazido por Kant supervalorizando o caráter da personalidade como liberdade e

preparando terreno para a filosofia que adentra a este século sobretudo com Max Scheler e Nicolai Hartmann.

A noção de pessoa em Scheler denota algo concretamente individual, afastando assim a tendência de centrar o conceito de homem pela função da racionalidade. Salienta ainda que existe um mundo individual e concreto para cada pessoa, que é a única “que jamais é uma parte, senão que sempre é o correlato de um mundo, de seu mundo: do mundo na qual ela se vive a si mesma” (VHSD, p. 236). No que se refere aos valores, como, já mencionado, a pessoa está como medida e ao mesmo tempo cumpre uma objetividade *a priori*. Deste modo, a pessoa “tem um dimensão irreduzivelmente individual, que vai adscrita uma congruente significação de valor, individualíssima e insubstituível” (VHSD, p. 238).

Hartmann concebe a personalidade como substancialização do dever ser no mundo - prescrições normativas -, emanações de valores ideais, que para efetuarem-se necessita de um determinado agente participante no movimento do real, ou seja, o homem, livre no cumprimento da realização moral. O sujeito, neste sentido, se situa entre o mundo cristalizado dos valores e a possibilidade de sua realização pela livre escolha; nexos interpenetrado entre o ideal e a ação real que *atravessa o sujeito*, e “ao atravessar deste modo, lhe concede uma dignidade especial, dignidade que não é somente um acento de valor, mas constitui um *novum categorial*, algo radicalmente novo, a saber, *a personalidade*” (VHSD, p.240). A relação essencial do sujeito com os valores - que se dá em duas dimensões éticas: a autonomia frente dever ser e a condição de ser o único *titular* desses valores - irá designar, portanto, sua personalidade como intermédio do normativo e fatural.

No que tange ao *humanismo transcendental* - além de apresentar a teoria orteguiana - acentua o pensamento de Heidegger, Antônio Caso e Francisco Romero. Assinala o conceito de preocupação (*Sorge*) na filosofia heideggeriana na compreensão da noção de personalidade. Ao estabelecer a relação de preocupação do homem sobre o mundo, no qual está inserido, esta se dá de dois modos: na existência cotidiana e na existência em si mesma, do sujeito que se angustia. Naquele modo de preocupação Recaséns encontra afinidade



com a vida social enquanto nesta diz: “entendo eu que podemos encontrar luz para caracterizar a pessoa individual, isto é, a pessoa autêntica, que se tenha alcançado a si mesma com plenitude” (VHSD, p. 243). A contribuição de Caso está em sua teoria dos três graus do ser: coisa, indivíduo e pessoa. Enquanto o primeiro não apresenta unidade o indivíduo é possuidor de identidade e pode desempenhar sua personalidade no âmbito social realizando-se, deste modo, como pessoa que implica já em uma dimensão espiritual de transcendência, sendo que a pessoa ideal se identificaria com a noção de Deus. Francisco Romero, por sua vez, toma o conceito de pessoa sob duas perspectivas: subjetiva e objetiva. Naquela estaria orientada pela instância volitiva da psique, enquanto na perspectiva objetiva a relação se daria com valores universais, consagrando a pessoa como indivíduo que atualiza tais valores no momento ético, reconhecidos pelo espírito.

Recaséns traz a luz particularidades nos pensamentos daqueles autores - Fichte, Scheler, Hartmann, Ortega, Heidegger, Caso e Romero, que considera terem aspectos em comum em relação à abordagem da personalidade do indivíduo - com a finalidade de corroborar sua própria postura sobre o tema, assinalando deste modo um traço explícito da influência daqueles enfoques: “Todas as exposições das tais teorias vem, por assim dizer, determinada por meu pensamento próprio, ao fio do qual se fez a seleção, destacando em cada um dos autores considerados os temas que considero mais certamente tratados, e omitindo ou deixando em penumbra outros aspectos que estimo ou bem indispensáveis ou bem falidos” (VHSD, p. 245-6).

É portanto, somado à tradição apresentada, que passamos a compreender o núcleo no qual se

realiza a moral: situada como modo na estrutura mesma do indivíduo que se atualiza, com seu arbítrio, na circunstância concreta, e em sua missão intransferível.

#### SIGLAS PARA A OBRA DE RECASÉNS SICHES

**TFD - Los temas de la filosofía del derecho: en perspectiva histórica y visión de futuro.** Barcelona: Bosch, 1934.

**TGFD - Tratado general de filosofía del derecho.** México: Editorial Porrúa, 1ª. ed., 1954.

**TS - Tratado de Sociología.** Porto Alegre: Editora Globo, 1970.

**VHSD - Vida humana, sociedad y derecho.** México: F.C.E., 2ª. ed., 1945.

#### NOTAS

- (1) A referência a esta noção é feita em Risieri Frondizi (**Que son los valores.** México: FCE, 1968).
- (2) pretende aqui cumprir o programa inicial proposto, ou seja: “relaborar a teoria dos valores, inserindo-a na mesma raiz da filosofia do humanismo transcendental” (TGFD, p. 77)
- (3) Aproveita aqui duas concepções kantianas desconsiderando, porém suas conexões com o idealismo transcendental: “a concepção do nexa causal como uma categoria e o sublinhar a duplicidade de regiões ontológicas que se cruzam no homem” (TGFD, p. 95)
- (4) Ainda que este tema já estivesse sido exposto, seja como *espírito objetivo* em Hegel, seja enquanto *cultura* em Windelband ou Richert, o enfoque de Recaséns tem uma diferenciada fundamentação.
- (5) Sobre este tema conferir do próprio autor *Tratado General de Sociología.* México: Ed. Porrúa, 1958.
- (6) O enfoque sobre este tema guarda estreita relação com a abordagem de Ortega y Gasset (*O homem e a gente*, Madrid, 1957), embora reclame por uma autonomia no desenvolvimento, sobretudo, do conceito de coletivo.
- (6) A referência ao sentimento a priori de se pertencer a uma comunidade é inspirada na obra de Scheler (Cf. p. cit.).

## A IMPORTÂNCIA DA ÉTICA NA PESQUISA CIENTÍFICA

Almiro SCHULZ

Centro Universitário do Triângulo (Unit)

Mestre em Filosofia da Educação pela PUC-Campinas

### RESUMO

*É preciso que a pesquisa científica seja mediada por uma perspectiva ética teleológica. O resultado da pesquisa em si já não responde mais as inquietações da atual fase da civilização. É preciso que a ação científica se realize de acordo com um projeto para a humanidade. Para isso, ela por si só é incapaz. Precisa se fundamentar numa visão de mundo e de homem; sua intencionalidade e seu resultado precisam contemplar a humanidade como um todo. Nesse sentido a ética poderá auxiliar.*

### ABSTRACT

*Scientific research oughts to be mediated by an ethic teleological perspective. The result of the inquiry cannot by itself face any more the increased uneasiness of the current civilization. Scientific action must be done according to a project for humanity. For his purpose, it is by itself incapable. It has to be based in a vision of the world and of the man. Intentions and results have to contemplate humanity as a whole. In this way, ethics may help science.*

O nosso tempo atual é propício para o resgate da ética. Muito já se tem escrito e dito sobre a época presente, como sendo uma fase em que se estão gestando profundas transformações. Ele é considerado como um período de crise, enquanto superação do velho e instauração do novo. É um tempo de incertezas e de busca de paradigmas, atingindo as várias instâncias das relações humanas enquanto processo da configuração do novo.

Nessa fase em que a ciência e a tecnologia atingiram seu auge, o saber científico - objetivo é colocado em questão, abrindo assim espaço para novos referenciais para pautar as relações humanas.

É nesse sentido que a pergunta pela ética encontra relevância no novo cenário sócio-cultural.

Temo que, se de um lado o cientificismo se vê esgotado, haja o risco de se cair num misticismo, como reação ao puro objetivismo. Diante disso, vejo a necessidade e a importância da ética como mediação e interlocução, não apenas para o uso do resultado da pesquisa, mas enquanto atividade e busca do novo saber.

A preocupação com a questão da ética e da pesquisa decorre da percepção e crítica de que houve um distanciamento entre ambas, causado pelas promessas científicas do Iluminismo. Porém, foi-se o tempo de ilusão do triunfo da razão. Diante

disso, pretendo relacionar algumas implicações entre ética e pesquisa.

### 1. Entendimento de ética e de moral

Não é nenhuma novidade falar sobre o sentido e o entendimento de ética e de moral, sobre suas semelhanças e diferenças. Do outro lado, é uma questão que nem sempre é clara. Sendo assim, vejo que é importante esclarecer qual o sentido ou qual a conotação que dou à ética e à moral.

Não há unanimidade quanto o sentido que se dá aos termos, ética e moral. Existem autores que os usam como sinônimos, outros os empregam como “intercambiáveis” e aqueles que fazem uma diferença entre moral e ética. A busca de solução a partir dos termos, não é uma garantia. Diz Ernst Tugendhat: “*Realmente os termos ‘ética’ e ‘moral’ não são particularmente apropriados para nos orientarmos*”.<sup>1</sup> O termo “*ethicos*” foi traduzido para o latim “*moralis*” e este para o alemão de “*Sitten*”, ambos com o sentido de costumes. Como “costume” Kant entende a doutrina da conduta, a complexidade de regras que disciplinam a ação do homem como ser livre. A ética como ciência que se ocupa das leis da liberdade, do ser histórico e cultural<sup>2</sup>

Como o objetivo não é um estudo da história do sentido dos termos, mas esclarecer o sentido em que os emprego, quero indicar e clarear a diferença que estabeleço entre ética e moral. Parto da compreensão que se tem da ética em Aristóteles, com todo o risco que se corre quanto ao seu entendimento. Ao termo “*éthos*” (grego) se dá o significado de “*ciência do costume*”<sup>3</sup>. Portanto, mais que costumes, é ciência do costume, aspecto a que voltarei mais adiante.

O sentido de ética em Aristóteles está vinculado a sua visão de homem e da realidade. O homem não é aleatório e como tal, não age aleatoriamente. Ética é agir de acordo com a “*Dianeia*” (lei do que em nós é propriamente humano) É um agir segundo o “*nous*”, a inteligência “*pura*”.<sup>4</sup> Nesse sentido, ética é um agir de acordo com um fim, é teleológico. Esse fim para Aristóteles é o “sumo bem” (endemonia), a felicidade, que não se limita ao subjetivo, ao prazer individual, mas corresponde a uma dimensão objetiva, ao homem

como um ser social. Nessa compreensão, a ética culmina na política, na cidadania, na felicidade e no supremo bem comum.<sup>5</sup>

É importante ressaltar que segundo Aristóteles, o comportamento, as atitudes não devem ser condicionados pelo sensitivo, mas pelo “*nous*”, relacionado às virtudes, que significam um agir equilibrado; é um meio termo entre o “*excesso e a falta*”,<sup>6</sup> entre a dor e o prazer, sob critério da razão.

*“Desde que ocorreu dizermos anteriormente que se deve preferir o meio, e não o excesso nem a falta; e sendo o meio determinado pela reta razão, declare-se isto mais distintamente”*.<sup>7</sup>

*“Pois que a felicidade não reside em semelhante modo de viver, porém nos atos conformes à virtude, como dissemos acima... Se a felicidade é atividade conforme à virtude, é bem razoável que seja conforme à virtude mais excelente, e esta será a virtude daquilo que em nós há de melhor. Logo seja isto o pensamento, ou outra coisa, que pareça por natureza ordenar e guiar e tenha inteligência das coisas belas e divinas”*.<sup>8</sup>

É nessa rápida consideração do entendimento da ética em Aristóteles que estabeleço uma distinção entre ética e moral. Também para A. S. Vasquez, não se pode confundir a ética e a moral, diz que “*A ética é a teoria ou ciência do comportamento dos homens em sociedade*”<sup>9</sup>; enquanto que a moral “*é um conjunto de normas, aceitas livremente e conscientemente, que regulam o comportamento individual e social dos homens*”<sup>10</sup>. Há pois nesses conceitos uma diferença: a ética não é uma moral no sentido de costumes de um povo, mas estes estão sujeitos à avaliação e ao estudo da ética, pois esta, parte de práticas morais já em vigor, que são seu objeto e ela é a teoria para iluminar as ações.

Retomando o sentido de “*ethos*” como ciência da moral e as considerações já feitas, quero dizer que uso ética como um paradigma, como um “instrumental”, cujo objeto de estudo é a moral e o procedimento das relações humanas, serve para nortear a sociedade e indicar um agir com sentido; com vistas a um projeto para a humanidade. É claro que isso pressupõe uma visão de uma vida humana integrada numa totalidade cósmica e social. O que implica uma concepção de mundo não positivista



e mecanicista. Entendo, pois, que nesse sentido, a ética se torna pertinente para a ciência e para a pesquisa científica e precisa ser retomada.

## 2. Um novo espaço para a ética diante da crise da cientificidade e objetividade

Hilton Japiassú no seu texto “*A crise da razão e do saber objetivo*”, num dos capítulos ele aborda a crise da ciência, enquanto ideologia cientificista<sup>11</sup>, abrindo-se assim espaço para novas perguntas e a busca de novos referenciais, dando lugar para a ética.

A construção de uma visão de mundo no Ocidente edificada sobre o paradigma da ciência, com base na elevação da razão ao nível absoluto, com sua interpretação mecanicista da realidade, está em questão. Como diz Japiassú

*“A ciência e a técnica, até bom pouco tempo atrás idolatradas, tendem hoje a ser execradas ou diabolizadas, não digo por seus críticos, mas por todo um conjunto de pessoas que nelas perdem a fé e a esperança e passou a crer e a confiar em novas ‘divinidades’”*<sup>12</sup>

O positivismo, uma das vertentes do Iluminismo, foi um dos responsáveis pelo esvaziamento do valor da subjetividade, da metafísica, da ética, atribuindo à ciência neutralidade e possibilidade do alcance de um saber objetivo, gerando relações humanas estéreis, sem sentido, sem emoção, mecanicistas. Gestou-se uma falsa concepção de homem, que gerou uma falsa concepção do seu fim último. Hoje em consequência, a subjetividade reclama seu direito de falar, de interpretar e de saber<sup>13</sup>, através de diversas formas e expressões: pela poesia, pelo mito, pela mística e por outras maneiras irracionais. O Niilismo já foi um esforço de criticar o processo civilizatório da sociedade Ocidental, colocou-se como uma antítese à modernidade, principalmente, no caso de Nietzsche, que investiu “pesado” contra a moral cristã, responsável pela “*verkehrtheit*”, isto é, pela inversão de fins e propósitos.<sup>14</sup> Foi segundo ele um processo de “*decadence*”, entendido como “*negação da hierarquia dos valores que até então constituíram as condições de sustentação e incremento desta mesma organização*”<sup>15</sup>.

O meu objeto de estudo não é a crítica do Niilismo, apenas constatar que a modernidade já foi alvo de críticas anteriores a atual. Porém, vejo que esta contribuiu de fato como antítese à modernidade, eliminando seus fundamentos e contribuindo para uma crise existencial do homem ocidental, para uma visão de mundo e de homem, sem sentido, sem projeto, baseado no “*nada*”, no “*vazio*”. Confundiram a ética com a moral de então e com isso reforçaram o esvaziamento da Ética. Apesar de haver autores que entendem que o texto “*ser e o tempo*”, de Heidegger, é uma teoria do existir humano, e que pode ser entendido como uma ética<sup>16</sup>.

Porém, na presente década, a crise e a crítica assinalam um espaço para a ética. Os próprios cientistas se questionam pelo uso do resultado de suas pesquisas, como foi o caso dos responsáveis pela construção da bomba atômica, dizendo que não queriam sua explosão. Diante disso indaga Japiassú:

*“Quem, dentre os protagonistas de nossa atual tecnociência sabe verdadeiramente para onde quer ir, não do ponto de vista do ‘puro saber’, mas quanto ao tipo de sociedade que deseja construir e aos meios que a ela conduzem”*<sup>17</sup>.

Em toda crise há riscos e possibilidades; nesse caso, o risco do extremo, do obscurantismo e do outro lado, a possibilidade da ética como interlocução. O meu objetivo não é apontar um juízo de valor sobre a ética, mas concordar com os que vêem um espaço para a ética e da necessidade do seu retorno

## 3. A questão da neutralidade científica

Estou ciente de que não há unanimidade quanto a questão da possibilidade da neutralidade científica, isto porque não há unanimidade quanto ao conceito de ciência que, segundo alguns, é um conhecimento objetivo, o que não se aplica ao conhecimento filosófico ou similares. No entanto é preciso desmistificar a visão da neutralidade científica. Japiassú escreveu um texto sob o título: “*O mito da neutralidade científica*”.

A neutralidade científica se fundamenta numa concepção epistemológica que é possível o



sujeito apreender o objeto, numa relação unilateral, priorizando o objeto na relação congênita: sujeito-objeto. A prática científica, nessa dimensão, pressupõe para a pesquisa e para a produção do conhecimento científico autonomia e imparcialidade. Hughlancey no seu texto “*Valores e atividade científica*” apresenta duas teses para sustentar a neutralidade que “*uma teoria científica não implica logicamente juízo de valor algum; ou a aceitação de (crença em) uma teoria não compromete racionalmente ninguém com a adoção de quaisquer juízos de valor particulares*” e “*a aceitação de uma teoria científica não sustenta nem subverte a adoção de qualquer perspectiva de valor: o juízo de que uma teoria é corretamente aceita não tem consequências (positivas ou negativas) referentes à perspectiva de valor que se adote*”<sup>18</sup>.

No entanto, é preciso considerar que o cientista se aproxima do mundo para compreendê-lo e interpretá-lo através de uma linguagem, por paradigmas e o faz através de uma teoria e esta não é neutra. Ora, o saber não é dado, mas construído e como tal, sua verdade não é em absoluto objetiva e definitiva. Naturalmente, isso pressupõe uma outra visão epistemológica, onde a relação congênita é dialética. É preciso considerar que o cientista é homem como qualquer outro, e sujeito à mesma vulnerabilidade. Pressupor que é possível sua imparcialidade e a realização da neutralidade científica é um equívoco, pois a opção por dada teoria já implica um valor.

É difícil sustentar a prática da neutralidade da pesquisa científica, considerando que o cientista na dinâmica social está a serviço do poder econômico e político, nesse sentido torna-se cúmplice do prolongamento de uma ideologia industrialista. Diz Japiassú:

*“Se não podemos deduzir uma ética da ciência, tampouco devemos admitir que a ciência funcione sem interrogar-se sobre seus fins, notadamente sobre a natureza do poder a que serve. Por isso, nesse domínio, o que mais nos falta não é o conhecimento do que ignoramos, mas a capacidade de pensarmos o que já construímos”*<sup>19</sup>

É importante ressaltar que a concepção mecanicista do real deu a pesquisa empírica

primazia e o seu método foi, aos poucos, sendo concebido como garantia de se chegar ao conhecimento objetivo e também como a garantia do conhecimento neutro, como diz Elisabete M..M. de Pádua: “*chamamos a atenção para o fato de que o método foi aos poucos sendo visto como técnica, como garantia de um conhecimento neutro sobre o real...*”<sup>20</sup> Porém, a opção de um método já implica uma concepção de mundo. A atividade de pesquisa implica uma intencionalidade. Isso se dá num contexto histórico onde existe uma economia, uma política, uma religião. Por isso a impossibilidade de uma neutralidade científica.

#### 4.A função da ética na pesquisa científica

Se de um lado se tem excluído a ética da pesquisa científica, do outro lado tem surgido críticas quanto ao divórcio entre ciência e ética, reivindicando sua presença e sua função, principalmente diante do avanço do poder tecnológico.

A questão que se coloca é de que forma a ética poderá auxiliar e servir a pesquisa científica

Isso não seria um retorno ao passado, aos fundamentos conservadores, moralistas. Que ética será de valia, para não obstruir o avanço de novas descobertas científicas. Naturalmente que a resposta, qualquer que seja, terá de fundo um paradigma ou a falta dele, uma visão de mundo, ou a falta dela.

Entendo que a ética auxilia para que sejam feitas algumas perguntas. É preciso que a sociedade e em especial a “*sociedade científica*” se coloque algumas questões e nesse sentido, a função da ética. O cientista ou a quem presta seu serviço, precisam interrogar-se sobre os fins da pesquisa, sobre a natureza do poder a que servirá o resultado, pois a ciência divorciada da ética não se preocupa ou não examina “o que”, apenas lida com o como; ela “*não interroga o objeto*”, apenas “*o manipula*”<sup>21</sup>. Portanto, uma das funções da ética é estabelecer perguntas.

A ética também tem a função de auxiliar na regulação da pesquisa científica, pois cada vez mais se produz um poder sobre o qual se perde o poder. A pesquisa precisa fazer parte de um projeto de sociedade e de homem. Nesse sentido, a ética

não é uma ética de mera obrigação, mas uma ética de projeto, a ética teleológica, conforme apresentado na primeira parte do texto. A pesquisa científica só se justifica eticamente quando seu resultado está com vistas para a humanidade, como construção do bem comum, para a felicidade da sociedade, ela não se justifica em si mesma, se seu resultado não for socializado, sem um fim. É preciso resgatar princípios fundantes para o agir humano, sem os quais não há referencial de “saída” e nem de “chegada”, não há sentido, tudo passa ser válido.

Os Comitês de Ética em Pesquisa nas universidades poderão participar da função regulador, para isso, deverão serem fortalecidos.

A ética também tem uma função profético-pedagógica. Entendo que a ética pode contribuir denunciando práticas de risco, identificar ações que configuram o mal social. Porém, não apenas como denúncia, mas também no sentido do anúncio, indicando fundamentos para basear ações. Cabe lembrar que a educação não visa apenas instrumentalizar o homem, mas sobretudo proporcionar esclarecimento, para que haja autonomia com responsabilidade.

A quem cabe a responsabilidade de conduzir a pesquisa para um parâmetro ético, se na era da globalização, na chamada pós-modernidade, se vê a fragmentação Como diz Marilena Chauí:

*“O pós-modernismo faz opção pelo contingente. E, com ela, opta pelo fragmento, efêmero, volátil, fugaz, pelo acidental e descentrado, pelo presente sem passado e sem futuro, pelos micros poderes, microdesejos, microtextos, pelos signos sem significados, pelas imagens sem referentes, numa palavra, pela indeterminação que se torna, assim, definição e o modo da liberdade”* <sup>22</sup>

Parece-me que é possível identificar quatro atitudes que decorrem dessa relação social fragmentada, sem projeto e sem sentido: 1- A atitude do isolacionismo (ou eremitismo), que na época atual, considerado “tempo real”, onde, espaço e tempo se identificam, torna-se difícil e passa a ser um “isolamento subjetivo”. 2 - A atitude

do conformismo (acomodação e assimilação), que passa a ser alienação. Talvez seja a mais comum., um viver conforme as “ondas” e o “sopro do vento”. 3 - A atitude do oposicionismo (reação contrária, oposição à tudo que é novo). Atitude que se identifica com o conservadorismo, com as ortodoxias, que querem um retorno, o impossível. 4 - A atitude de cooperação (participação, envolvimento), é a forma pela qual a sociedade em geral e em particular a “sociedade científica” poderão encontrar um equilíbrio. É a pesquisa científica democrática e socializada.

É preciso acordar em tempo para que não sejamos dominados pelo avanço científico-tecnológico e se quisermos participar da construção de uma pós-modernidade e da civilização do próximo milênio. Para isso é preciso que a ética contribua para propósitos nos quais sejam garantidos o direito à liberdade, à cidadania; onde o equilíbrio ecológico seja garantido e, principalmente, onde nenhum ser humano seja excluído do mínimo para a vida livre e criativa. Para que o processo civilizatório seja enriquecido enquanto construção de relações humanitárias.

#### NOTAS

- (1) Ernst TUGENDHAT, Lições sobre ética, p. 35
- (2) Norberto BOBBIO, Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant, p.50
- (3) ARISTÓTELES, Ética, p. 13
- (4) Ibid, p. 13
- (5) ARISTÓTELES, Ética, p. 14
- (6) Ibid, p.14
- (7) Ibid, p. 83
- (8) Ibid, p. 129
- (9) Adolfo S. VASQUEZ, Ética, p. 12
- (10) Adolfo S. VASQUEZ, Ética, p.49
- (11) Hilton JAPIASSÚ, A crise da razão e do saber objetivo; as ondas do irracional, p. 41-66
- (12) Hilton JAPIASSÚ, A crise da razão e do saber objetivo; as ondas do irracional, p 42
- (13) Ibid, p. 50
- (14) Benedito NUNES, A crise do pensamento, p.3
- (15) Ibid, p.4
- (16) Benedito NUNES, A crise do pensamento, 73
- (17) Hilton JAPIASSÚ, A crise da razão e do saber objetivo; as ondas do irracional, p.45
- (18) Hugh LACEY, Valores e atividade científica, p.83
- (19) Hilton JAPIASSÚ, A crise da razão e do saber objetivo, p. 61
- (20) Elisabete M.M de PADUA, Metodologia de pesquisa científica, p.26
- (21) Hilton JAPIASSÚ, A crise da razão e o saber objetivo, p. 46
- (22) Marilena SHAUÍ. Público, privado, despotismo, in BIGNOTTO, Newton e outros, Ética, p.346



## BIBLIOGRAFIA

1. BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*, 4º ed. Brasília: Ed. UNB, 1992, 168p.
2. CHAUI, Marilena. Público, privado, despotismo, in GIGNOTTO, Newton e outros. *Ética*. São Paulo: Caomphnia das Letras, 1997, p. 345-356
3. FROM, Erich. *A revolução da esperança, por uma tecnologia humanizada*. 4º ed. São Paulo, Zahar Editora, 1981, 169p
4. JAPIASSÚ, Hilton. *A crise da razão e do saber objetivo; as ondas do irracional*. São Paulo, Letras & Letras, 1996, 231p.
5. LACEY, Hugh. *Valores e atividade científica*. São Paulo, Discurso Editorial, 1998, 122p.
6. MORAIS, Regis de. *Filosofia da ciência e da tecnologia*. 6º ed. Campinas, Papirus, 1997, 180p.
7. NUNES, Benedito. *A crise do pensamento*. Belém, Ed. Universidade UFPA, 1994, 206p.
8. SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética*. São Paulo, ed. Loyola, 1996, 685p.
9. SCHAFF, Adam. *A sociedade informática*. São Paulo, UNESP, Ed. Brasiliense, AS, 1996, 157p.
10. TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1997, 430p.
11. VASQUEZ, Adolfo S. *Ética*. Rio de Janeiro, civilização Brasileira, 1982, 286p.

## TRAJETÓRIA DA FENOMENOLOGIA SOCIAL

Creusa CAPALBO  
Doutora em Filosofia (UERJ e UFRJ)

### RESUMO

*A trajetória da fenomenologia, a partir da repercussão do pensamento husserliano sobre Merleau-Ponty, Enzo Paci e outros, é examinada nesse artigo. A autora trata de mostrar, assim, a atualidade da fenomenologia.*

### RÉSUMÉ

*Le trajectoire de la phénoménologie, prenant pour point de départ la méthode husserlienne, est envisagée dans cet article, l'auteur essaye de montrer son actualité, en examinant la répercussion de la pensée de Husserl sur l'oeuvre de Merleau-Ponty, Enzo Paci, et d'autres.*

A trajetória da fenomenologia, no contexto de busca de fundamentação teórica para o Serviço Social, iniciou-se com o estudo do método fenomenológico de Edmund Husserl. O que se buscava era fundamentar o cotidiano social como estudo do mundo da vida social em uma perspectiva transcendental, isto é, que levasse em conta o essencial da vida que é vida inter-subjetiva. O que estava em jogo era a reconceituação da noção de sujeito ou de subjetividade, com os seus correlatos de consciência intencional, de liberdade, de praxis teleológica, presentes na historicidade do mundo da vida. Husserl queria mostrar que o sujeito social é pessoa e não objeto, e que, por isto, o modelo empírico-positivista era inadequado. Com efeito este último só considerava a vida social como um fato objetivo, quantitativo, observado empiricamente, estatisticamente considerado, ou então quando estudado em termos funcionais, de desempenhos, de papéis e de análise de sistemas.

Husserl pensava que, através do método fenomenológico, conseguiria erguer uma "ciência pura e rigorosa", ciência das essências de todos os fenômenos que se mostravam no seu ser para a consciência transcendental, isto é, para a estrutura essencial da subjetividade em sua universalidade (1). Conseguiria, portanto, elaborar uma verdadeira ciência universal da subjetividade. É assim que vemos Husserl, em sua obra "*Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia*", tecer considerações lógicas mostrando o contraste entre as "ciências de fatos" e as "ciências de essências", ou seja a causalidade do fático não alcança a universalidade e a necessidade das essências (2). Ora, se a fenomenologia de Husserl permanecesse nesta perspectiva, fazendo a separação radical entre "factum" e "essência", não haveria lugar para a questão da historicidade da vida no plano das "essências fenomenológicas". Esta situação, como sabemos, se agrava no trabalho publicado "*A*

*filosofia como ciência rigorosa*" onde o "fluir da vida" em sua concretude histórica-social é descartado do âmbito da filosofia, pois ele ficaria no campo da ciência empírica e não das "idéias filosóficas" que nos permitem alcançar a validade universal. É assim que ele rejeita o relativismo histórico e o modelo histórico compreensivo de Dilthey.

Mas, as coisas não são assim tão simples e nem Husserl fica definitivamente preso a esta concepção. Não será uma base muito estreita determinar-se a subjetividade em sua vida social, em sua historicidade, como consciência? Ou então afirmar-se que a vida intersubjetiva tem preeminência sobre a questão da historicidade da história mundial? Não se deveria fugir desta "imanência" da historicidade como consciência intencional para entendê-la em sua vida concreta de tipo interpessoal? Pode a descoberta genética de Husserl levar-nos da história da consciência para a história concreta e viva, ou, em outras palavras, como ele estabelecerá o nexos entre o genético (universal) e o fático vivencial e concreto na existência? O nexos "consciência-vida" nos obriga a colocar a questão da vida social e da historicidade como um problema da historicidade da subjetividade, da historicidade de sua vida, ou seja, que a subjetividade é entendida como uma unidade concreta do viver e do vivenciar (atos singulares), ou seja ainda, que a constituição dos atos singulares ou vivências são unidades da duração da consciência imanente do tempo, conferindo assim sentido ao se falar em consciência, em vida intersubjetiva e sua historicidade. As vivências para Husserl são unidades, são atos que se apresentam uma única vez para a corrente temporal, domínio do subjetivo-relativo. Assim ele se expressa - "o contraste entre o elemento subjetivo do mundo da vida e o mundo objetivo-verdadeiro" (...) radica no fato de que este mundo "objetivo" é uma subtração teórico-lógica, algo que por princípio não é perceptível nem experimentável em seu próprio ser; ao passo que o elemento subjetivo do mundo da vida se distingue em todas e em cada uma das coisas por sua efetiva experimentabilidade. O mundo da vida é um reino de evidências originárias do dado como "em si mesmo em pessoa" (3). Ora, diz Husserl, toda a formação de teorias científicas necessita de

representações de modelos e nos distanciam das intuições próprias do mundo da vida. Para Husserl a experiência é "uma evidência que se apresenta puramente no mundo da vida e, enquanto tal, ela é fonte de evidência das comprovações objetivas próprias das ciências"(4). Para Husserl, ao final de sua vida, a idéia de fazer uma filosofia "como ciência rigorosa" é um "sonho acabado". Se a ciência está em crise a filosofia como ciência também está. Ou seja, o que está em crise é o desenvolvimento da ciência e da filosofia como técnica. Para solucionar tal crise é preciso "redescobrir" o caminho dos desvios da ciência e da filosofia que as empurraram para a técnica, é preciso redescobrir o caminho original da ciência e da filosofia. E Husserl indica o caminho da crise como tendo sido originado em Galileu e Descartes. Se o pensamento do homem é racional, é necessário que se compreenda que isto não é uma substância em si por si, mas sim "vida pessoal em sua razão pensante", ou seja o seu "ser" (**sein**) é constante "vir a ser" (**werden**) no "mundo da vida", com estilos diversos de historicidade (5).

David Caar (6) mostra que há três níveis na historicidade, tal como é apresentado por Husserl. O primeiro em que a vida é absorvida pela tradição e pela comunidade. O segundo é o projeto humano de transformação de toda a humanidade e de tudo que ela criou em uma nova humanidade. E o terceiro em que a consciência de si da humanidade só o é por ser historicidade. Por conseguinte a filosofia está vinculada à sua historicidade e se compreende em seu telos tal como os gregos o fundaram, isto é, como um projeto ou direção a um horizonte infinito e sempre aberto. Assim o telos é o início e o fim da unidade da filosofia em seu fazer-se da subjetividade transcendental como abertura para o horizonte infinito, onde se coloca o mundo da vida social, histórico e cultural. As ciências estão em crise porque perderam o sentido do seu fazer: fazer o que e para quem? Não é uma crise teórica ou de pouco desenvolvimento tecnológico. É uma crise prática, da ética e da política, no uso da ciência e da técnica. Husserl critica a convicção de que o verdadeiro mundo seja o mundo cientificamente analisado, em termos disto que a idade moderna chama de objetivismo, e que nos ofereceria a verdade em si. Face a isto ele opõe a realidade experimentada do mundo da vida, que vale como



algo subsistente em si, a "nova ciência universal da subjetividade pré-doadora do mundo da vida"(7). O que ele busca são as efetuações constituintes do mundo, próprias da subjetividade transcendental e que nos remetem às questões sobre a temporalidade do fluxo da consciência.

Por isto a redução transcendental da vida social factual permite chegar à vida social transcendental, reino essencial da vida intersubjetiva, tal como já mostrara, aqui no Brasil, Guerreiro Ramos em sua obra "Redução Sociológica". A sociologia transcendental é o fundamento da subjetividade humana e da ação social em seu sentido empírico-factual. Assim a ciência objetiva e seus enunciados comprovam o seu surgimento e a sua existência factual como fato cultural e social que se apresenta na vida social e histórica. A tarefa de aclaração fenomenológica do mundo da vida consiste em aprender o estilo deste viver no mundo e ao estilo de sua vida sócio-histórico-cultural.

O retorno a esta temática do mundo da vida (*Lebenswelt*) é fundamental na sua obra inacabada "*A Crise das Ciências e da Humanidade Européia*". Este será, para ele, o caminho para ter acesso ao plano transcendental. O mundo da vida é fonte de "pressuposições" e é necessário proceder a uma redução do mundo da vida para que os pressupostos históricos, culturais e sociais apareçam, ou seja, que se clareiem as tradições sedimentadas pela história, frutos da praxis social, e que permitam reencontrar os desvios de sentido e retomar ao verdadeiro sentido do mundo.

Do ponto de vista destas idéias da fenomenologia, o Serviço Social exerceu a crítica ao chamado seu "objeto" de pesquisa, pois a subjetividade deveria ser considerada enquanto tal em suas preocupações. O sujeito é pessoa consciente e livre, e sua praxis social não é indiferente ou neutra, ou sem levar em consideração a dimensão ético-política em que ela se pratica. O "estudo de caso, grupo e comunidade" tem que ser revisto criticamente, pois sem entendermos a sua fundamentação originária, na vida inter-pessoal, que se caracteriza pela "filia", amizade social, "fraternidade", "coexistência", não se pode entender a perda de sentido e de finalidade da ação social tais como se praticam na espoliação, alienação, exploração, dominação e manipulação

social. Ou ainda no tratamento do Serviço Social como técnica e não como ciência da praxis social, na perda de seu telos ou de seu sentido.

O prosseguimento da pesquisa social sob o enfoque fenomenológico se dará no âmbito do serviço social, sob o enfoque existencial e dialético. Autores como Heidegger, Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty, J. P. Sartre e Emmanuel Levinas serão então estudados, procurando ver como eles podem contribuir para repensar o Serviço Social.

S. Strasser afirma que o primeiro autor que reconheceu a necessidade da dialética, no âmbito da fenomenologia, foi Heidegger em sua obra "*Ser e Tempo*" (8). Com efeito, comenta, quando ele escreve que os "fenômenos" não só "mostram" o que "são", mas também podem "encobrir" o que são, ou seja que os fenômenos podem "ser vistos" ou podem "ser encobertos", o processo de descobrir o encoberto, permitindo o seu aparecer, tal processo é de natureza dialética. Mas tal dialética nada tem a ver com a de Hegel que pretende resolver, pelo próprio pensamento, suas contradições, fazendo com que o espírito retome, sem cessar, sobre si mesmo. Para Heidegger, e ainda segundo Strasser, a dialética é aquela que permite ao homem alcançar um sentido e ultrapassá-lo sem cessar, neste jogo de "encobrimento" e "descobrimento" que se dá num horizonte infinito. Assim, a dialética não é uma evolução constante das formas do espírito ou da consciência, mas sim o esforço de explicitação e compreensão do sentido da existência. Tal dialética põe em questão o "sentido do mundo" e o "sentido do ser-no-mundo". Trata-se de uma dialética tensional, herdeira da tradição heraclítica e não Hegeliana.

M. Ponty retoma esta dialética tensional em sua fenomenologia só que a situa numa dialética do concreto da existência vivida e não do ser, como em Heidegger. O que ambos tem em comum é que a dialética tensional se situa num "horizonte infinito" e aberto.

Ora, esta idéia de horizonte é Husserliana (9). Ela o acompanhou ao longo de suas obras e até a última, inacabada, "*Crise da Ciência e da Humanidade Européia*", nesta última, onde a questão do "mundo da vida" (*Lebenswelt*) aparece claramente como o fundamento das ciências, o mundo é tratado como horizonte universal que

abarca a totalidade da vida e que é o fundamento de significações intersubjetivas. Husserl comenta nesta obra (10) que, quando Einstein faz certos estudos de física em laboratório, ele pressupõe um saber vivido, um saber pré-científico, ou seja, de que os homens realizam coisas e dentre elas a ciência, as quais se tornam produtos da civilização para a vida dos homens. Assim, "o mundo da vida é o fundamento do sentido esquecido pelas ciências da natureza" (11), ele é expressão "subjéctiva e relativa", onde a verdade e a objetividade são verdades e objetividades para nós, intercomunicadas e reconhecidas por todos, envolvendo uma dimensão histórica e social em que elas se constituem no fluxo tensional do devenir histórico (12). O desenvolvimento da fenomenologia a partir desta última obra de Husserl, permite esboçar, primeiramente, o projeto de recuperação da fenomenologia transcendental, onde ele demonstra ser impossível deduzir as leis da lógica a partir dos resultados obtidos pelas ciências empíricas. As "ciências eidéticas" se propõem a descobrir a essência ou "eidos" das coisas, tais como elas são nelas mesmas, entendendo-se por essência não um "eidos" "in re", mas o "sentido" do fenômeno considerado e que constitui seu ser, ou seja, aquilo sem o qual não poderia ser o que é. Tal sentido é fruto de uma atividade intencional da consciência que lhe confere, ou que lhe atribui, pela linguagem, a expressão de seu significado. Assim a "visão das essências" é uma intuição, isto é, uma ato de conhecimento que procura seu objeto "em pessoa", de maneira direta e não mediata. E esta intuição é, ao mesmo tempo, constitutiva, ou seja, uma atividade do sujeito que atribui sentido às coisas. As ciências eidéticas é que permitirão entender as ciências empíricas ou factuais, e não o inverso. Em segundo lugar a fenomenologia descritiva, já esboçada, buscará desenvolver, pela via da intuição, a justificativa de uma filosofia do sentido, em termos lógicos, lingüísticos e existencial. Em terceiro lugar a fenomenologia desenvolverá o seu caráter hermenêutico que reconhece ser o pensamento humano situado, pressuposto, pois, da própria existência, enquanto existência situada no mundo cósmico e ecológico, na cultura, na sociedade, na história, em suma existência concreta e coexistência. Compete a hermenêutica

fenomenológica descrever, explicitar, aclarar e interpretar a existência situada.

Finalmente o caráter dialético da fenomenologia, ao qual nos referimos inicialmente, em sua forma praticada por M. Ponty, conduz-nos a idéia de que a universalidade e a necessidade não são absolutas mas sim relativas, ou seja, relativas à experiência vivida do homem em situação. Uma das conseqüências que se pode depreender desta fenomenologia, é que a existência humana, situada no mundo social, proporciona a "desreificação" do mundo social feita pelo empirismo, que considera o mundo social apenas sob a ótica dos fatos e das coisas sociais, em seus dados mensuráveis, deixando de lado o processo intersubjetivo da construção significativa da vida social. Esse caráter dialético da fenomenologia ou da busca de tipificações cotidianas do vivido social, tal como foi elaborada por Alfred Schutz, irá influenciar as chamadas "sociologias alternativas" tais como foram desenvolvidas por Garfinkel, Peter Berger, Jack Douglas, E. Goffman, dentre outros (13).

A idéia de "crise" da fenomenologia Husserliana, em termos críticos, e no confronto com a crítica marxista, será desenvolvida por autores como Enzo Pacci, Barry Smart, K. Kosick, Lukacs, H. Marcuse, Agnes Heller, etc. Como "crise da sociedade industrial", "crise do capitalismo" em todas as suas formas, "crise do neoliberalismo", "crise pela exploração e alienação" do homem que trabalha etc. No confronto com o marxismo a fenomenologia dialética deixa de ser tensional para desenvolver a dialética da contradição tal como K. Marx a reviu a partir de Hegel.

Sabemos que o marxismo se divide em duas escolas básicas: a científica e a crítica. O marxismo científico é defendido por filósofos como Althusser, Poulantzas, Godelier. Já o marxismo crítico será defendido por Lukacs, A. Gramsci, L. Goldmann, Habermas, J. P. Sartre, Marcuse, dentre outros. Enzo Pacci teve a intenção de fundir a fenomenologia e o marxismo, através de uma análise detalhada da obra de Husserl "Crise das Ciências e da Humanidade Européia"; e do "Capital" de Marx. Ele verifica que ambos se preocupam com os temas da "crise da ciência e da sociedade, da alienação e da reificação". A questão que ele



coloca é a seguinte - o mundo natural só é percebido e conhecido através da linguagem, das crenças, das experiências vividas e das interpretações, intrínsecas ao mundo social. É preciso, pois, articular mundo natural e mundo social, pois sem esta articulação não há dialética fenomenológica, única capaz de dar conta da articulação entre ser e consciência. Na obra "Crise da Ciência e da Humanidade Européia" Husserl examina o desvio de sentido que a ciência moderna realizou, deixando de se constituir num "foro para as questões básicas da vida do homem" (14). A ciência tornou-se num mundo objetificado, reificado, num "em si", tal como esta obra nos permite compreender. Esta crítica se aproxima de Marx, segundo E. Pacci, pois na "Economia Política" e no modo de produção capitalista, o homem tornou-se objeto do capital. A obra de Husserl quer recuperar o significado perdido pela ciência, que se perdeu em preocupações técnicas e metodológicas, que substituiu o mundo da nossa experiência da vida cotidiana por "idealizações matemáticas", por dados estatísticos, tabelas, etc (15). Buscou-se a matematização da vida cotidiana, transformando-a em fatos observáveis e quantificáveis. Pacci resume a crítica de Husserl da seguinte maneira: "a luta contra o uso alienado das ciências para reconquistar a significação do homem, da sua sociedade e da sua história" (16). Assim, o conceito de história em Husserl, embora não explicitamente, encerra a crítica da alienação e a idéia de auto-realização (telos) do homem, também presentes em Marx.

Segundo Pacci se Husserl tivesse feito uma análise adequada das "necessidades da vida", dos condicionamentos "pré-categóricos do mundo da vida", teria encontrado, ou teria desvelado o que está encoberto, a saber que a vida humana é interdependente das suas condições materiais, pois o homem, para viver, "deve começar por satisfazer as necessidades econômicas mais elementares. O ego depende e é condicionado por elas. (...) Enfrentamos aqui o caráter coercitivo da estrutura econômica pré-categórica, que é vivida na primeira pessoa" (17). Pode-se, assim, concluir Pacci, falar em materialismo, em determinação e condicionamento pré-categórico do corpo orgânico do homem, sem negar a subjetividade livre e consciente. A crise das ciências é a crise do uso capitalista das

ciências, que faz a subjetividade se converter em objetivação, em ser alienado, objeto de mercadoria e valor exclusivo para o crescimento do capital (18). As relações sociais se transformam em objetos, em terra, renda, salário, trabalho, dinheiro, mercadoria, ou seja, de modo geral, as relações sociais são tratadas como "coisas" ou "entidades sociais". O que precisa ser feito pela crítica dialética, ou seja fenomenologia dialética, é o retomo "às coisas tais como elas são nelas mesmas", à sua verdade, que consiste em serem tratadas como sujeitos e não como objetos regidos pelo valor de mercado. O mundo social é uma unidade inter-subjetiva, uma unidade dos sujeitos com o mundo real. Compete a fenomenologia dialética, tal como desenvolvida por Kosick ou por Tran-Duc-Thao, por exemplo, analisar e fazer a crítica do mundo da "pseudo concreticidade", ou seja o mundo da reificação. Este mundo assim reificado que aparece na praxis social, não é o mundo real. Ele é o mundo da aparência ilusória e do pseudo-concreto, "projeção de determinadas condições históricas que se pretificaram" enquanto produto de uma certa praxis social. Pela análise crítica eles se mostram à consciência tal como eles são neles mesmos: formas reificadas do mundo social, produtos da praxis humana. Eles não são independentes ou portadores de uma qualidade objetiva natural. A dialética e a fenomenologia delineiam explicitamente este caráter paradoxal e rico da destruição do pseudo-concreto. A verdade que está no mundo não é inatingível ou pré-determinada. Ela é feita pelos homens, em constante processo de vir-a-ser, verdade que se dá num horizonte, transformando-se em libertação do sujeito da sua visão reificada, e em libertação do próprio objeto, a saber, a vida real do homem enquanto mundo cotidiano.

Para Husserl todas as ciências, quer sejam as que se referem a objetos naturais, ao homem ou aos fenômenos sócio-culturais, são uma totalidade de atividades humanas e devem ser esclarecidas a partir da cultura, cuja base de sentido é o mundo da vida pré-científico, pré-reflexivo, o meu e o mundo de todos nós, os fenômenos da inter-subjetividade mundana que serão investigados como correlatos dos fenômenos transcendentais constitutivos.



Enzo Pacci acrescenta a tudo isto a idéia de que o significado ou a interpretação do mundo social não é feita apenas pela linguagem enquanto atividade da consciência, mas também através da transformação do meio natural ou físico.

#### NOTAS

- (1) Husserl, E. - *A filosofia como ciência de rigor*, Coimbra, 1952.
- (2) Husserl, E. - *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
- (3) Husserl, E. - *La crise des sciences et de l'humanité européenne*, Paris, Gallimard, 1979, p. 30.
- (4) *Ibid.*, p.131.
- (5) *Ibid.*, p.272.
- (6) Caar, David - *The Crisis of European Sciences*, Trans., Evanston, 1970, p.317.
- (7) Husserl, E. - op. supra cit., p.152.
- (8) Strasser, S. - *Phénoménologie et Sciences de l'homme*, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1967.
- (9) Husserl, E. - op. supra cit.
- (10) *Ibid.*, p.128.
- (11) *Ibid.*, p.48.
- (12) *Ibid.*, p.130.
- (13) Schutz, A. - *Collected Papers*, 4 vol., The Hague, M. Nijhoff, 1982.
- (14) Pacci, E. - *Funcion de las ciencias y significado del hombre*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1963. Ver também Barry Smart - *Sociologia Fenomenológica e análise marxista*. Rio de Janeiro, Zahar, pp.149 a 167.
- (15) *Ibid.*, op. supra cit., p.48.
- (16) *Ibid.*, p.196.
- (17) *Ibid.*, p.265.
- (18) *Ibid.*, p.323.

## METAFÍSICA E IMAGINÁRIO DA CORPOREIDADE

Para Dr. René Ribeiro, "in memoriam"

José Carlos de Paula CARVALHO (USP)  
Denis D. BADIA (USP-FABES)  
Myrla FONSI (USP-FAPESP), colaboradores.

### RESUMO

*Elaborando a noção de mediação simbólica e considerando o corpo como mediação simbólica basal na criação de relações vinculares e de inscrição da imagética social, o texto procura, a partir do "projeto social de cultura das diferenças e das socialidades corporais", estabelecer a exemplaridade do "transe selvagem" no encaminhar a imagem de uma "corporeidade ima(r)ginal" que se dá numa polarização entre a absolutização determinada de um "bipoder ritualista" ou "ritualização pseudo-especiatória", vinculada a um imaginário da ordem e solidária de uma lógica da dominação e da reprodução, e a dispersão indeterminada de um "transe selvagem" ou "neotenia neg-entrópica", vinculada a um imaginário da conflitorialidade e solidária de uma lógica da autonomia e da criação: o circuito determinará uma verdadeira mediação simbólica como "anel recursivo" e uma imagem da "função simbólica" e da corporeidade ima(r)ginal (ou Outra) como "reinterpretação" da imagética somato-societal.*

### RÉSUMÉ

*Le texte tient à montrer la notion de médiation symbolique et le corps comme médiation basale dans la création des liens sociaux et dans l'inscription sémiq-somatique de l'imagerie sociale; depuis le "projet social d'une culture des différences et des socialités corporelles", le texte dégage l'exemplarité de la "transe sauvage" à l'égard d'une image de "corporéité ima(r)ginale" se donnant à travers une polarisation entre l'absolutisation déterminée d'un "biopouvoir rituel", qui tient à un imaginaire de l'ordre et à une logique de la domination et de la reproduction, et la dispersion indéterminée d'une "transe sauvage" ou "neoténie humaine neg-entropique", qui tient à un imaginaire de la conflitorialité et à une logique de l'autonomie e de la créativité: le circuit produira une vraie médiation symbolique et une vraie fonction symbolique au travers la corporéité ima(r)ginale (Autre) telle une "ré-intrepretation" de l'imagerie somatique-sociétale.*

*"Fundadora de todas as trocas, de todas as comunicações, a simbólica social, enquanto sistema aberto, é o cimento de uma comunidade*

*humana determinada. As formas da vida coletiva só são possíveis graças a esta mediação que, simulta-neamente, classifica, organiza e dá um*

*sentido ao empreendimento humano. E, do mesmo modo que o homem habita um universo que se torna um sistema de significações, uma semiótica geral, seu próprio corpo não escapa a tal caráter antropológico: ele também traduz uma semiótica; o corpo é, portanto, parte integrante da simbólica.”*

(David Le Breton)

*“Vê-se a ambivalência do poder: sua função consiste em pôr e instalar a norma reagindo-lhe, simultaneamente, aos limites, infringindo-a. As imagens arquetípicas do poder claramente evidenciam esse aspecto específico da função social do poder: Moisés não retornou ao Sinai com as tábuas da lei senão após ter corrido o risco de relacionar-se com o Deus invisível. Homem de fé, Moisés, é também aquele que não adentrará a Terra Prometida, porque duvidou da palavra de Deus. Aparece-nos, pois, como a imagem do homem sem ilusões que, entretanto, é capaz de dar aos outros essas certezas tranquilizantes, com relação às quais, entretanto, não as crê totalmente. Moisés é não só aquele que gravou as tábuas da lei, mas também aquele que as quebrou.”*

(Franco Crespi)

*“Entrementes, deixem-me ver nessas experiências de sagrado selvagem, mesmo se ainda são canhestras, a vontade de retomar o gesto de Moisés que, com seu cajado - mesmo se os psicanalistas só queiram aí ver um cajado fálico -, percutia o solo seco para dele fazer jorrar a água que faria florescer os desertos.”*

(Roger Bastide)

## 1. CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE MEDIAÇÃO SIMBÓLICA E RELEITURA DO PODER

Num denso e interessante texto, “Mediação simbólica e sociedade”, F. Crespi levanta o que, se ampliado, poderia constituir nosso quadro de pesquisa visando-se à investigação das “socialidades corporais” e, mais especificamente, do corpo em transe.

Lembra o autor, por um lado, o legado de Wittgenstein<sup>1</sup>: se o mundo só existe interpretado,

porque os limites do mundo são os limites da linguagem, porque o ato cognitivo é uma forma de mediação simbólica, porque o processo de comunicação inter-subjetiva é um evoluir de formas de mediação simbólica, porque enfim há uma pré-estruturação simbólica do mundo que barra a imediatez de uma percepção direta, então, “na ausência de todo e qualquer fundamento a priori exterior à mediação, ela se constitui como o horizonte ineludível de nossa experiência, como condição necessária, mas ao mesmo tempo limite da própria experiência. Esse é o paradoxo da mediação: ao mesmo tempo em que se constitui como nosso único horizonte (só há mediação), pode-se ela revelar como redução, isto é, como limite e como referência a uma dimensão diferente dela. Apesar do número infinito dos possíveis jogos de linguagem, as formas de mediação simbólica, exatamente porque determinadas, não podem, de modo algum, ser absolutizadas, persistindo, portanto, parciais”<sup>2</sup>. Veremos, por essa vertente, que a mediação se torna antropológicamente o “lugar da diferença” e a zona das osmose com o indizível. Enfocá-la assim significa reconhecer aqui a importância daquilo que Blanchot, secundado por Foucault<sup>3</sup>, chamou de “princípio da re-condução aos limites” que, exatamente, nos dá um crivo crítico para focar as “absolutizações” da mediação simbólica, intimamente ligadas ao fenômeno existencial do poder e das corporeidades, como veremos adiante<sup>4</sup>.

Mas o autor lembra, por outro lado, o legado de Cassirer<sup>5</sup>: o termo de mediação simbólica aproxima-se da “função simbólica”, ou seja, do complexo de todos os instrumentos culturais de abordagem do real e, assim, “a mediação simbólica pode ser considerada como função essencial à constituição da ordem social. Toda ordem desse tipo se constitui como forma cultural... de relações sociais determinadas: como tal é a condição que possibilita a vida em comum dos homens”<sup>6</sup>. E aqui precisamos indicar o solo antropológico, que acabará “positivando” as considerações anteriores da filosofia da linguagem.

E aqui ampliaremos - de certo modo traduziremos, a modo de ciência, as colocações filosóficas, mais especificamente, existenciais de F. Crespi - no sentido dos trabalhos de Edgar Morin e das discussões e ampliações em Paula



Carvalho<sup>7</sup>; melhor ainda, faremos uma convergência hermenêutica entre a antropologia existencial de F. Crespi e a antropologia da complexidade de E. Morin.

Qual a dinâmica antropológica na noção de mediação simbólica?

Crespi observa que a distinção entre o “nível natural” e o “nível cultural” é elemento essencial pois “a diferença introduzida na ordem do vivente pela consciência (*homo sapiens*) produz uma fratura que explica o caráter indeterminado (ruptura dos determinismos instintivos) e a dimensão de mediação (presença do simbólico) do mundo humano com relação ao caráter determinado e imediato do mundo animal”<sup>8</sup>. Temos, nessa citação, todos os elementos para as glosas antropológicas, ou seja, naquilo que Morin chamou de “diáclase antropológica”<sup>9</sup> acontece o “processo de hominização” que, no seu epicentro, produzirá a consciência e os “fenômenos noológicos”. Sabemos que o processo de hominização<sup>10</sup> é uma interação recursivo-organizacional entre os processos de juvenilização, cerebralização e culturalização, cuja dinâmica é precisamente regida pelas respectivas noções de neotenia humana, hipercomplexidade e esfera noológica. Vale dizer que, com a neotenia humana, ensinaram-nos etólogos e a antropo-psicanálise<sup>11</sup>, como diz Gehlen, “o ser humano se torna naturalmente cultural” e, ademais, um “ser aberto para o mundo”, com as correlatas características da capacidade exploratória, da aprendizagem por curiosidade ativa etc., mas sobretudo se torna, dí-lo Morin, um “ser da crise”<sup>12</sup>, pois que também é movido pelo “homo demens”, presente na acolhida da álea, da incerteza, da indeterminação, da desordem como princípios organizacionais (“a ordem a partir do ruído”, diz-nos Atlan<sup>13</sup>), e não só pelo “sapiens”. Essas “polilógicas da organização do vivente”<sup>14</sup>, presença da multiplicidade, pluralidade e irreduzível diferença, encontram-se potenciadas pelas competências do “tri-unic brain”- e aqui Morin vem elaborando uma antropologia do conhecimento<sup>15</sup> - e por sua indução de neg-entropia crescente e complexificante que terá, como epicentro - após a regressão progressiva dos programas genéticos e a progressiva instauração das competências organizacionais trazidas pelo “capital simbólico”<sup>16</sup>, ou função simbólica -, à

produção da consciência e da esfera noológica. A emergência da consciência, e de seu epicentro, os fenômenos noológicos<sup>17</sup>, traz, em sua dinâmica, as marcas da diáclase que a engendrou: por um lado, é produtora-produto da cultura, portanto referência ao instituído, ao codificado, à “zona central sólida e dura” das formações noológicas, ao simbólico e determinado por excelência, segundo Crespi; por outro lado, é referência aos limites que remetem ao que Morin chamou de “região cosmo-antropológica”<sup>18</sup>, que é a cultura concebida como “plasma existencial” (a expressão é de De Certeau), que é a remissão ao instituinte que define a consciência, em termos de Morin, como “frequência mediana”<sup>19</sup>, como acolhida da indeterminação, exatamente como a “vivência-diferença” de que nos fala Crespi. Assim, a dependência com relação ao imediato e ao espontâneo do mundo animal é quebrada pela emergência da consciência, que é o lugar da permanente oscilação e ligação (“símbolo”) entre o determinado e o indeterminado, oscilação que se presentifica naquilo que ela secreta como processo-produto máximo do sapiens-demens: a cultura ou a esfera noológica ou o Imaginário. Porque uma culturálise<sup>20</sup> deverá apreender como polaridades ao núcleo duro das ideias e aos turbilhões do onirismo coletivo, de modo que os fenômenos noológicos retratam realmente um “circuito metabólico” entre as determinações e as aberturas, entre as escravidões dos códigos e as liberdades do plasma existencial. Por isso são exatamente, a consciência e a noo-lógica, a apreensão da “ek-sistência”, literalmente, do indeterminado e das determinações. Após esse excuro antropológico pela complexidade, retornemos ao existencial em Crespi.

A diáclase antropológica, com a emergência da consciência e dos fenômenos noológicos ou Imaginário<sup>21</sup>, significa a passagem das dimensões “vitais”, simbolicamente mediatizadas, às dimensões “existenciais” exprimidas e a trama existencial dar-se-á entre a necessidade de determinações para a “ação social” e sua previsibilidade - os códigos sócio-culturais, a “simbólica social”, substituem os programas genéticos como reguladores da ação - e o indeterminado - em dois sentidos: não-determinado como não circunscrito por precisos limites de função e papel. Essa trama, que torna a consciência

“contraditório”<sup>22</sup>, evidencia o choque entre as necessidades do “sapiens-demens”, e dos grupos sociais, de “identidade-pertinência” (determinações e previsibilidade da ação social do ser-em-grupos) ao mesmo tempo que das “moções” e sua dialética - agarrar e desprender-se -, como nos mostrou Imre Hermann<sup>23</sup>. Assim, em síntese, “*a análise da função da mediação simbólica mostra imediatamente a relação entre a dimensão de indeterminado, que se abre com a consciência, e a exigência de determinação, ligada à necessidade e previsão do agir social... A consciência aparece como lugar da oscilação da relação determinado-indeterminado ou diferença. A diferença é a abertura que persiste aberta, o traço que une determinado e indeterminado: a consciência não é a diferença, mas o lugar da diferença, sendo ao mesmo tempo a identidade...*”

*A diferença é indicada pelo traço que separa e une, no termo “ek-sistere”, o “ek” da abertura rumo ao indeterminado, e o “sistere” ou ser determinado da presença... A diferença, na sua atualidade que atravessa a real experiência da consciência, é indicada pelo termo vivência-diferença*”<sup>24</sup>. Essa vivência-diferença, que é homóloga à “região cosmo-antropológica” e à “frequência mediana” em Morin, “a zona obscura cosmo-antropológica e existencial da cultura”, põe a questão dos limites do dizível: porque a consciência advém pela mediação simbólica de modo tal que é forma determinada do simbólico que, pelo pólo determinação, é tendenciosidade à redução da complexidade, e portanto, abarcamento restritivo do indeterminado, em suma, tendência ao “fazer apagar-se a diferença”; entretanto, já a “mobilidade do simbólico” se dá num movimento noológico que se espalha através da “multiplicidade infinita das formas de determinação”, movimento que vai noologicamente do núcleo rígido das ideias e paradigmas ao turbilhão do onirismo coletivo presente nas imagens simbólicas e configurações míticas, num movimento “mythopoiético”<sup>25</sup> ou “transdutivo”. Ora, aqui acontece a recondução do dizível ao limite<sup>26</sup>, por onde se dá e se abre a dimensão da indeterminação que confina com o indizível, presente nos augúrios da “vivência-diferença” ou “região cosmo-antropológica”, que é uma região “liminar” e “obscura”, diz Morin, suscetível da apófisis e da

epectase. Mantém-se, assim, a diferença. E o jogo polar entre as tendências ao apagar-se e ao esboçar-se para lá dos limites a diferença, define a trama da existência e a trama do simbólico, cujo ser em profundidade é a ambivalência, assim como o é o simbólico em Jung e o Imaginário na antropologia de Durand<sup>27</sup>: “epifanização de um mistério”, paradoxo ou oxímoron, cuja lógica é a do antagonismo contraditório<sup>28</sup> ou “coincidentia oppositorum”, sempre espreitada, entretanto, pelas denegações e reduções polares unidimensionalizadoras, que Crespi chama de “absolutizações” da mediação simbólica, que Durand chama de “sintematizações”. Esse é o reconhecimento que deve ser feito, ou seja, da “*eterna ambivalência do simbólico enquanto mediação e desfazimento da diferença; tal é a razão porque há muitos modos de uso da mediação simbólica, segundo o fato de ser ela reconhecida ou negada. No primeiro caso a mediação aparece na sua verdadeira natureza; no segundo, ao contrário, tende a se absolutizar*”<sup>29</sup>.

E aqui chegamos à importante questão - ademais intimamente vinculada à do poder - da absolutização da mediação porque “*o duplo risco da diferença faz emergir, em nível individual como coletivo, tendências unívocas, que ora acentuam o momento determinado, recusando o indeterminado, ora o momento do indeterminado, recusando o determinado. Em ambos os casos lidamos com os fenômenos de absolutização da mediação*”<sup>30</sup>. Se em nível da ação social e das relações concretas, e também em nível individual da pertinência grupal-identidade, reforçamos a estabilidade da mediação simbólica visando-se ao máximo de previsibilidade e de certeza, temos uma absolutização pela determinação, que assumiu as mais variadas figuras histórico-sociais, polarizadas na mediação como “natureza” ou “verdade”, desenvolvendo-se aquilo que Balandier designou por “imaginário da ordem” (ou da segurança<sup>31</sup>) correspondendo, em termos sócio-psico-organizacionais, ao que Jaques e Kaës designaram kleinianamente por “posição paranoide-esquizóide”<sup>32/33</sup>. Crespi observa que “os grandes sistemas culturais” secretam elementos de desestruturação referindo-se “aos limites de dimensões não codificáveis” (p.e., o mistério do divino, o caráter inefável da vida, os limites da razão, em suma, tudo que possa, em vários



domínios, adquirir as feições do “numinoso”<sup>34</sup>) e “a prática institucional, que tem como função fundar a previsibilidade social, mostra-se sempre reticente com relação a tais formas que, por seu caráter indeterminado, são percebidas como perigosas para a estabilidade das instituições: o poder institucional quer se reservar o monopólio da indeterminação e do imprevisível... Um aspecto característico do processo de absolutização da mediação pelo lado da determinação é sua conexão funcional com o fenômeno da dominação”<sup>35</sup>. Visa-se, em suma, à apresentação da ordem social como perfeita unidade “fundada seja numa visão teológico-natural, seja vista como um processo rumo à solução final das contradições do presente numa sociedade transparente e sem conflito”. Caso contrário, escolhe-se o indeterminado contra a determinação: define-se aqui a identificação com um “princípio de indeterminação” e a correlação com as antropológicas do “contra” ou do “anti”. Conforme estudou Paula Carvalho<sup>36</sup>, esses movimentos do “anti”, ou do “contra”, segundo Balandier, evidenciam um “imaginário do conflito”, correspondendo a uma “posição maníaco-depressiva”. “A clausura no sistema de determinações, que ameaça a consciência como lugar da diferença, é contestada em nome do “místico”, oposto à religião institucionalizada, da “vida” e do “desejo” opostos às cristalizações das ordens constituídas, do poder carismático contra o poder legal, do irracional contra o racional, do inconsciente contra o consciente, do indizível contra o dizível etc.”<sup>37</sup>. Em suma, apesar da função, que reconhecemos altamente positiva nessa dialética com o instituído, não deixamos de apontar que o “contra”, como o “anti”, também levam à absolutização e à dispersão anárquica. Valendo-nos de uma extrapolação de um interessante estudo de Mallart-Guimera<sup>38</sup>, e da apresentação de Paula Carvalho<sup>39</sup>, podemos considerar como a posição que capta a ambivalência da mediação simbólica em termos actanciais é a posição “meta”, de que também falam Morin como Durand<sup>40</sup>. Aqui seria definido um “imaginário da conflitorialidade” e a “posição mythopoiética”<sup>41</sup>. Aqui seria viabilizada uma análise profunda dos processos de absolutização da mediação simbólica como possibilidade de uma leitura reconduzida existencialmente da noção de poder, ademais da possibilidade de uma nova crítica das ideologias

como poder redutivo-unidimensionalizador do universo das mediações simbólicas e de seus elementos internos dialógicos.

Vejamos a releitura existencial-existenciadora do poder, realizada por Crespi, desde tais bases antropológicas. Como categoria “política” o poder se atém só à dimensão de um sistema de mediações, não atingindo a categoria da vivência-diferença. Ora, “enquanto categoria existencial, ao contrário, o poder parece ligado à própria inconciliabilidade do “ek-sistere”, como capacidade de viver na oscilação da diferença e, portanto, como dimensão irreduzível às formas de mediação, em todo caso, como dimensão iniludível. É preciso, pois, reconduzir a forma política do poder, que em si é já uma forma de mediação, à sua raiz existencial, à relação entre poder e diferença... Assim o termo genérico poder é a capacidade de gerir a relação determinado-indeterminado”<sup>42</sup>. Se concebemos a sociedade humana como “um sistema de relações entre uma pluralidade de indivíduos que, dotados de consciência, não estão sujeitos ao determinismo instintivo”<sup>43</sup> veremos que, por um lado, a ordem social como previsibilidade racional da ação social refere-se a um “sistema de mediações simbólicas determinadas visando à produção do con-sensus” mas que, por outro lado, a presença da dimensão da consciência introduz a oscilação da diferença. Assim, por um lado, toda determinação é uma relação entre determinações, um sistema de determinações, sendo a linguagem o “sistema primário das determinações simbólicas” engendrando as demais. A linguagem, como “jogo de determinações recíprocas e fundamento da comunicação, é o alicerce da construção da realidade social” sendo, portanto, “dimensão de interdição” (a seleção das significações e a redução da complexidade repertorial) e “dimensão de normatividade” (modelo de mediação). Assim, “linguagem, determinação, norma, sociedade são, desse ponto de vista, um único fenômeno: a possibilidade da constituição, num sistema mais ou menos coerente, de formas determinadas de interação”<sup>44</sup>. Entretanto, por outro lado, a presença da consciência anuncia a presença da diáclase antropológica no âmago da sociedade e, portanto, a fratura no sistema de mediações simbólicas: exatamente como podem ser denunciados os limites da linguagem, todo o universo das regras, todos os



sistemas de mediações (estéticas, éticas, jurídicas, políticas etc.), e a reciprocidade que agenciam como inter-subjetividade, que se esforçam nas absolutizações, passam a ser questionados, substituídos por sistemas mais expressivos, exatamente como indução - a modo de “causalidade metonímica” - da “vivência-diferença”. Nesse sentido é que podemos afirmar: a) “*a sociedade enquanto sistema das determinações e enquanto lugar da vivência é, ao mesmo tempo, o lugar da definição das normas e o lugar de sua infração: ao ponto dinâmico de conjunção desses dois momentos chamámo-lo poder*”<sup>45</sup>; b) o sujeito é “identidade social” (referência aos sistemas de mediações que o constituem como tal no jogo da reciprocidade), “não-identidade” (referência ao vivido-diferença que o constitui como consciência), sendo portanto “*o lugar da diferença em ato, ou seja, da relação determinado-indeterminado enquanto vivência-diferença*”; c) o poder, como “capacidade de gerir a relação determinado-indeterminado”, pode ser analisado como “poder do sujeito” (faculdade intrínseca ou extrínseca do sujeito) e como “poder-estrutura” (mecanismo de regulação estocástica da própria mediação visando à homeostase). Interessanos, de mais perto, cernir o poder intrínseco do sujeito complementando-o, para nossos propósitos, nesse texto que visa a situar o universo das “socialidades corporais” e, mais especificamente, a exemplaridade do corpo em transe, com uma referência aos fundamentos da dominação. Porque só o faremos de modo esquemático, remetemos o leitor ao texto matizado das demonstrações de Crespi. O poder intrínseco do sujeito é função de um evolver da experiência de identidade social do sujeito, é questão do como se instalou seu “Dasein” e como obteve sua “segurança ontológica” dentro daquilo que Lloyd de Mause chamou de “psico-classe”<sup>46</sup>: se a experiência de socialização-endo-culturação primárias evolveram no sentido de criar não uma “heteronomia” (no sentido de Angyal), mas de prover à progressiva “autonomia”; se a experiência - e aqui pensamos mais em termos dos kleinianos do que freudo-lacanianos, como o fez Crespi referindo-se ao “poder do Pai”, portanto à Lei e ao Phallus - evoluiu no sentido de uma “pronta solicitude materna” apta a criar um “campo transicional” e um “espaço potencial”, em termos de Winnicott<sup>47</sup>, visando-se à produção da “ego-relatedness”<sup>48</sup>; ademais, se em termos de

experiência de grupos de socialização, segundo Guattari<sup>49</sup>, o sujeito evoluiu no seio de “grupos-sujeito”, transformando seus “fantasmas de base” em “fantasmas transicionais” (em oposição aos “grupos-sujeitados” ou dominados por uma fantasmática basal e nuclear); então o sujeito realizou a coalescência entre “identidade social” e “não-identidade”, porque aqui dispôs das condições da “psico-classe”, do “grupo-sujeito” e das interações mãe-mundo para correr o risco existencial de viver a diferença e construir o paradoxo de ser. Entretanto, se não houve “certo grau de segurança ontológica”, ademais de se tender para uma heteronomia, a emergência das ansiedades persecutória e depressiva, através dos mecanismos da identificação introjetiva e da identificação projetiva, levaram o sujeito a transformar as mediações simbólicas e as instituições em mecanismos de defesa, nelas ancorando sua energia de crescimento, como evidenciou o trabalho de E. Jaques<sup>50</sup>, a par do desenvolvimento da dependência autoritária, como mostrou Lobrot<sup>51</sup>. Porque, então, o sujeito não dispõe de condições para assumir o risco mortal de viver a diferença, conquanto pelas absolutizações das mediações e pelo eventual desfrute de uma liberação sempre oscile entre dois riscos mortais, a objetivação, no primeiro caso, a neantização, no segundo. Emerge, pois, a delegação do poder como um poder extrínseco ao sujeito, um poder que consiste em fazer tornando-se poder de fazer: delega-se a “gestão da contingência social” e “*o poder enquanto dominação, nas suas diferentes formas, parece estar fundado na necessidade de ordem e de sentido, na exigência de identidade e de pertinência, enquanto condições de constância ontológica do sujeito, às custas do medo de assumir o risco da diferença... Entrementes, aqueles que não podem gerir com autonomia a relação determinado-indeterminado, procuram escapar ao risco da indeterminação aderindo a formas absolutas; entretanto, quando os limites das determinações se tornam assaz opressivos, exatamente por causa das absolutizações, os mesmos indivíduos tendem a buscar uma liberação total no indeterminado da anarquia. Subordinação total à dominação ou negação anárquica de toda e qualquer forma de poder, a recusa da diferença se mostra, assim, em nível coletivo, como alternância da dinâmica entre movimentos e*

*instituições (Alberoni) e nas tendências totalitárias ou anárquicas: tais extremos revelam o mesmo movimento rumo à pretensa superação do irreduzível caráter da diferença percebida, em última instância, como risco de morte*<sup>52</sup>.

E na dinâmica sócio-psico-organizacional dessa “simbólica social” constroem-se as “socialidades corporais”.

## 2. O ESTATUTO DO CORPO COMO MEDIAÇÃO SIMBÓLICA E OS VETORES DO PODER

Suporemos, aqui, as investigações paleontológicas de Leroi-Gourhan<sup>53</sup> e psicogenéticas<sup>54</sup> de Château, assim como o já clássico texto-chave-ponto de partida de Mauss<sup>55</sup>. E o resultado dessas investigações poderiam ser sintetizadas numa frase do sugestivo livro de David Le Breton, “Corpos e Sociedades: ensaio de sociologia e de antropologia do corpo” - aliás um dos nossos pontos de apoio fundamentais - : “*Ora, a realidade total do corpo é de ordem simbólica, porque a existência humana não tem outro horizonte. O homem não é um “animal rationale”, mas um “animal symbolicum”, como Cassirer evidenciou incisivamente*<sup>56</sup>.

No capítulo “A dimensão social e cultural do corpo”, Le Breton situa-o no campo de forças da “simbólica social”, como evidenciamos em epígrafe. Assim, por um lado, se considerarmos o corpo e sua semantização social, o corpo e o vínculo social<sup>57</sup>, veremos descortinarem-se as “socialidades corporais” - “*nas inúmeras relações que o sujeito trava com seu entorno e com os demais sujeitos, há uma tipologia possível dos cinco eixos segundo os quais podem ser ordenadas, pelas características dominantes, o conjunto das manifestações corporais que pontuam, em cada momento, a vida do sujeito*<sup>58</sup> - e, então, “*a ‘natureza’ do corpo é movediça, contraditória, infinita, sendo essencialmente de ordem simbólica*<sup>59</sup>. Isso significa, por um lado, o peso modelador das determinações - sobretudo nas “socialidades corporais” ligadas às “técnicas do corpo”-, e o corpo, tanto como formas quanto como conteúdos, é o produto da socialidade. É absurdo pretender descobrir “*o corpo em si*” por sob a multidão dos saberes do corpo esparsos e

*dispersos na nebulosa das comunidades humanas. Só há condições corporais, vividas por homens singulares no âmago de uma trama social e histórica dada. Os homens vivem em espaços e tempos diferentes. Os corpos que habitam não são menos diversificados que os espaços mentais que estruturam sua experiência do mundo*<sup>60</sup>. Por onde já se insere, por outro lado, a diferença - sobretudo nas “socialidades corporais” ligadas à “socialidade infracorporal e à expressão dos sentimentos”-, e o corpo, “*se encarna a presença do sujeito no mundo, não deixa de ser uma realidade essencialmente ambígua: o homem é seu corpo mas também tem um corpo*<sup>61</sup>. E aproximando, como “sistemas simbólicos” que são, corpo e linguagem, Le Breton marca claramente essa ambigüidade do corpo como projeto sobre o mundo extremando-o das determinações mais rígidas da linguagem, acentuando-lhe a “polissemia”<sup>62</sup> e o que envolve de livre circulação e construção do sentido. Eis-nos, pois, reconduzidos à dinâmica da mediação simbólica como estatuto antropológico-existencial do corpo.

E já poderíamos situar os vetores do poder sobre o corpo/poder da corporeidade, retomando Merleau-Ponty e Foucault - o que fizemos em “A corporeidade outra”<sup>63</sup> -, mas podemos então já dar por demonstrado que, sobretudo através de quase todas as “socialidades corporais”, é induzida uma absolutização do corpo como mediação simbólica configurada precisamente no que tão bem Foucault captou, e explorou, como “biopoder”. Entretanto, a presença da diferença como ambigüidade e polissemia de algumas “socialidades corporais”, ademais do próprio estatuto ontológico da corporeidade, encaminhariam rumo a um “outro corpo Outro possível”, à “corporeidade outra”, como o artigo de Paula Carvalho, “A eficácia simbólica como eficácia imaginal dos fenômenos numinosos”<sup>64</sup>, destaca. E teríamos assim, com o biopoder, um poder sobre o corpo, e com a corporeidade outra, um poder da corporeidade. Mas onde se situa, e como, essa corporeidade Outra? Passando por M. Douglas, podemos retomar algumas considerações finais de Crespi.

Investigando o que chamaríamos de somato-societal da ordem simbólica e, assim, investigando não só as condições do “controle dos símbolos”

como também de sua liberação, sobretudo pelo que chama, referindo-se à tipologia de Firth, de “o culto positivo do transe”, M. Douglas relaciona o “ritualismo” (a “pseudo-especiação” em Erikson<sup>65</sup>) e a “efervescência religiosa” (as “ideologias do desejo” em Laplantine<sup>66</sup> ou as manifestações dos fluxos de a-estruturalidade em Duvignaud<sup>67</sup>) e diz: “à menor estruturação, menor o grau de

*formalismo, maior a tendência à irracionalidade e a deixar-se levar por modas e pânicos, e maior tolerância com respeito ao abandono corporal. Poderemos, por conseguinte, resumir as condições necessárias para o formalismo religioso ou seu contrário, isto é, por um lado o ritualismo e, por outro lado, a efervescência religiosa, segundo a esquematização:*

DIMENSÃO SOCIAL	ORDEM SIMBÓLICA
A. Requisitos para o ritualismo	
1. Classificação elevada, forte controle	Sistema de símbolos condensados; diferenciação ritual de papéis e situações; eficácia mágica atribuída a atos simbólicos (p.e., pecado e sacramentos)
2. Crença em que as relações pessoais devem se subordinar ao esquema de papéis	Distinções simbólicas entre o externo e o interno
3. Sociedade diferenciada e enaltecida sobre o ego	Os símbolos expressam o valor que se atribui ao controle da consciência
B. Condições necessárias para a efervescência religiosa	
1. Controle débil pela estrutura e pelo grupo	Símbolos difusos, preferência pela expressão espontânea, falta de interesse pela diferenciação ritual, inexistência de magia
2. Distinção pouco acentuada entre os esquemas de relações interpessoais e públicos	Falta de interesse pela expressão simbólica da dicotomia exterior/interior
3. <i>Sociedade indiferenciada do ego</i>	<i>Não se exalta o controle da consciência</i> <sup>68</sup>

M. Douglas ainda afirma que “*os dois corpos são o ego e a sociedade; por vezes estão tão próximos que quase chegam a se fundir e outras vezes tão distantes que é a tensão entre eles existente que nos permite deduzir certos significados*”<sup>69</sup>. Se, com Crespi, substituirmos, segundo as equivalências que evidenciou entre sociedade, norma, linguagem e sistema de mediações; e se lembramos que ego refere-se a uma parte da consciência, no texto de Douglas teríamos consciência e mediação simbólica por ego e sociedade, entretanto com os respectivos suportes das socialidades corporais, e poderíamos, então, tornar a ler a mecânica das absolutizações por dominação e por dispersão, e em termos de

poder, respectivamente sobre o corpo e da corporeidade, o biopoder-ritualismo e o ... “transe selvagem”. Resta-nos examinar isso, e mais, o porquê do domínio mágico-religioso, ademais, de certa forma de “religiosidade” com suporte corporal. Recolocamos a questão: a corporeidade Outra se situa no transe, por que e que transe? Ademais, porque essa exemplaridade do transe, de um tipo de transe?

### 3. SOBRE AS IMAGENS DO CORPO EM TRANSE E SOBRE A CORPOREIDADE IMA(R)GINAL

Se nos perguntarmos porque esse retorno do “religioso” e sua “exemplaridade” (no sentido de



Eliade) para nosso caso, lembraremos que, com Crespi, um “projeto social de cultura da diferença” implica a crítica a todo projeto social de tipo iluminista e, ademais, essencialmente uma fundamental recondução do político. Com relação ao primeiro aspecto, a “explosão do indeterminado e uma cultura da diferença”, Crespi observa que *“a própria relação entre cultura, no sentido antropológico, e diferença parece contraditória. A cultura, como complexo das mediações simbólicas que garantem a previsibilidade social, só pode levar ao apagar-se da diferença. Uma cultura da diferença só pode ser pensada como uma ordem simbólica que, explicitamente se referindo à relação dizível-indizível, incessantemente sublinharia a necessidade de se apagar a diferença evidenciando, assim, seu limite e seu caráter convencional, reconhecendo desde aí a exigência da mobilidade das formas de mediação. Ao invés de se fundar sobre o dizível de um fundamento, o sistema simbólico insistiria sobre o limite que o cerca. Mas como esse explícito reconhecimento de convencionalismo e de esfumar-se do simbólico poderiam não abalar a função social de previsibilidade normativa? A ordem simbólica não mais ofereceria certezas indiscutíveis. Aqui advém exatamente a própria possibilidade da perspectiva de emancipação, porque tal perspectiva não pode se constituir autenticamente senão renunciando à idéia ilusória de definitiva superação das contradições e de eliminação do poder...”*<sup>70</sup>. Segundo Crespi, por uma série de convincentes argumentos<sup>71</sup>, que aqui não nos é possível reproduzir, uma possibilidade real adviria com o advento moderno da “dimensão do religioso”, e ademais, do “ético”, fundamentalmente dada a dinâmica existencial dessas dimensões. Assim como, através de trabalhos elaborados por Paula Carvalho, que por caminhos diferentes teve ocasião de se aproximar dessas mesmas idéias, nos quais realiza uma convergência hermenêutica com Crespi, mas não só com ele, mostra-nos que as razões estão na dimensão de presença do “numinoso” e do “imaginal” que, em termos de um pro-jeto existencial, re-conduzem os campos da a-estruturalidade, da anomia, da transicionalidade, da liminaridade etc., ou seja, aquilo que chamou de “categorias do comportamento alternativo-organizacional”<sup>72</sup>. Essa recondução do político seria solidária, aliás, de

tantas outras análises da “transferência política” e do retorno da “religiosidade”, seja através de Debray<sup>73</sup>, de Sironneau<sup>74</sup>, de Maffesoli<sup>75</sup>, de Duvignaud<sup>76</sup>, de Tacussel<sup>77</sup> e de outros tantos. Eis porque a razão para o segundo aspecto da mencionada orientação de um “projeto social de cultura da diferença”: a oscilação que a constitui estaria preservada nas dimensões ética e da “religiosidade”. Mas, então, como aqui há uma especificidade de funcionamento da ordem simbólica, haveria também uma especificidade de funcionamento da mediação simbólica que é o corpo como corporeidade. Por isso é que releva a importância do fenômeno do transe, que aqui abordaremos não de modo comparado, essencialmente, mas fundamentalmente sua problemática nos cultos afro-americanos e seu questionamento desde uma perspectiva ampliada de comparações e projeções sobre o moderno sagrado como “transe selvagem”.

Bastide evidencia como adentram no mundo moderno a religiosidade e a ética do “**sagrado selvagem**”: *“Mas a morte dos Deuses instituídos acarretará o desaparecimento da experiência instituinte do Sagrado à busca de novas formas onde se encarnar? Mas a crise das organizações religiosas não provirá de uma não-adequação entre as exigências da experiência religiosa pessoalmente experienciada e as molduras institucionais...tendo-se freqüentemente em vista roubar-lhe o poder explosivo, considerado como perigoso pela ordem social? Não assistimos, enfim, a uma nova busca apaixonada do sagrado, entre os jovens - como se nossos contemporâneos, após um longo período de desenvolvimento do ateísmo, ou só de abandono à indiferença, teriam novamente se dado conta de que neles existiria um vazio espiritual a ser preenchido, constatando, desde esse sentimento de vazio, que uma personalidade não arraigada em como que um entusiasmo sagrado não seria, definitivamente, senão uma personalidade castrada daquilo que constitui uma dimensão antropológica universal e constante para todo e qualquer homem que viva a dimensão religiosa?”*<sup>78</sup>. Lembrando que Gide clamara por uma nova invasão dos bárbaros, que tornasse a dar ao Ocidente a possibilidade da alteridade, Bastide mostra que o mundo moderno, ao tomar por base os transe coletivos dos povos

“primitivos”, não está a recopiá-los, mas a induzir uma **“pedagogia da selvageria” como fundamento actancial**. Entretanto, diz Bastide, há como que um movimento inverso, que precisa ser analisado: o destino do “sagrado selvagem” pois, enquanto as sociedades tradicionais visam a domesticá-lo, as sociedades modernas visam a potenciá-lo, redução portanto versus implementação. Quais as razões disso e seus instrumentos simbólico-organizacionais?

Em ambos os casos está fundamentalmente envolvido, como superfície expressiva, o corpo, ou melhor, a corporeidade. E em ambos os casos ela é modelada, de modo tal que a leitura das imagens do corpo, as modelagens da corporeidade, permite-nos ler, como evidenciou M. Douglas, as imagens sociais (socializadas da corporeidade) do corpo e as imagens do corpo social. Assim, é o corpo como mediação simbólica que capta e registra essas modulações do agir social, mais especificamente, de um conjunto de fatores de ordem social, que aqui não examinaremos<sup>79</sup> em seus agenciamentos sociológicos. Basta só observar que, na ótica que aqui adotamos, nos destinos do sagrado selvagem “primitivo” e do sagrado selvagem moderno, lidamos com absolutizações da mediação simbólica. Isso é o que queremos evidenciar, concluindo pelo descortinamento de uma corporeidade Outra, correlata de um ato de assumir a ambivalência da mediação simbólica, que é a corporeidade na diferença. Vejamos os seus passos de análise.

Bastide mostra, de modo cabal, que o sagrado selvagem primitivo é, por aqueles fatores sócio-institucionais, “domesticado” e, assim, transformado num “jogo litúrgico”, porque vivenciado numa reciprocidade sujeita a um universo de regras. Entrementes, evidencia, remetendo fundamental e causalmente à “crise das instituições religiosas” e à “anomalia social”, um interessante espectro de “fenômenos de desdomesticação do transe” no âmago dos próprios cultos afro-brasileiros, por onde recortariamos o universo do sagrado selvagem moderno. Haveria, nessa convergência, a possibilidade de se desenhar uma outra imagem do corpo e uma outra imagem social? O texto de Bastide é reticente. Mas, para tal, precisaríamos ver qual imagem do corpo vem à luz na domesticação, e mais, como se trata de uma absolutização e de uma dominação.

Se lembrarmos as anteriores considerações de M. Douglas, veremos como se dá o caminho da efervescência religiosa rumo ao ritualismo pseudo-especiário. Pois bem, esse caminho, que é a liturgização do transe e da corporeidade, avizinha-se ao biopoder e a sua dinâmica e razões, entretanto aqui no campo do Sagrado e do numinoso: trata-se de uma absolutização da mediação simbólica pela vertente das determinações e da previsibilidade, em suma, de uma absolutização pelo determinado que envolve fenômenos sócio-históricos de correlata dominação. Vejamos, primeiro, essa absolutização no caso da corporeidade afro-brasileira sem, entretanto, por ora, questionar os fenômenos de desdomesticação. A seguir veremos a tipologia relativa de Lapassade correlacionando tipos de transe, imagens do corpo e formas sócio-históricas de dominação e, enfim, destacaremos essa dinâmica do resgate relativo da corporeidade nos fenômenos de desdomesticação.

Em “Prolegômenos ao estudo dos cultos de possessão”, Bastide captara a importância de uma leitura do transe africano ou afro-americano através das “estruturas corporais”, dizendo-a apenas esboçada e, ao que sabemos, não continuada de modo senão esporádico. Bastide diria que *“é preciso ler as estruturas dos transes africanos através dos gestos corporais ... porque (as crises de possessão pelos orixás) variam do ponto de vista motor... e a leitura deverá ser dupla, dando-se através da gestualidade e da mitologia que comanda tais gestos”*<sup>80</sup>. E em “Disciplina e espontaneidade nos transes afro-americanos” mostra *“a socialização do transe, que o domestica tornando-o, ademais, um instrumento de “controle social” através da iniciação, que envolve um “sistema mítico” e uma “educação da expressão corporal”: aprendizagem das danças, dos gestos, ligação com os ritmos musicais, montagem do que, com Lévi-Strauss, pode ser chamado um conjunto ordenado segundo certas seqüências de “pacotes” de relações motoras... Assim, o transe africano ou afro-americano é um **linguagem** (simultaneamente motora e vocal) que se decifra segundo um código, dispondo de seu vocabulário, de suas regras gramaticais e de sua sintaxe”*<sup>81</sup>. Conquanto Le Breton tenha mostrado as relações entre linguagem e corpo, vimos que não se pode fazer entre os dois uma assimilação, conquanto o corpo seja um

sistema simbólico e, à espera das investigações etológicas de cunho mais genérico<sup>82</sup>, cabe-nos entretanto constatar, com Bastide, descontando-lhe evidentemente o excesso linguajar, que lidamos com uma imagem social do corpo em transe, perfeitamente detectável nos seus insumos e produtos litúrgicos, ficando para a identificação a “caixa preta” do “within-put” da corporeidade. Ademais, se lidamos com uma imagem determinada de corpo, socialmente moldada pela previsibilidade social da iniciação, sendo até um instrumento de controle social, não há como se fugir à asserção que acima fizemos de absolutização pelo determinado, confinando com o ritualismo e o biopoder no campo do sagrado. Exatamente nesse sentido Lapassade, em “Ensaio sobre o transe: o materialismo histórico”, estudara uma tipologia provisória relacionando o que chamamos de absolutizações por determinação e formas de dominação. Diz o autor: “*o transe é uma conduta do corpo. Ao mesmo tempo, como todas as condutas, é originalmente modelada pela cultura. Mas não basta enunciar tal princípio, aliás geralmente admitido: a determinação cultural do transe difere, não só segundo as culturas, mas ainda segundo os momentos históricos. O transe, tal como hoje pode ser observado em certas cerimônias descritas pelos etnólogos, é uma conduta ritual extremamente complexa, sobredeterminada, sobrecodificada: envolve nos gestos, as formas expressivas, as atitudes, uma estratificação de modelos que foram elaborados em momentos diferentes. O materialismo histórico, que evidencia tais momentos, correspondendo a figuras, é uma tentativa para tentar explicar, genealogicamente, o atual significado do transe*”<sup>83</sup>. E antes de a ele virmos ter, que converge com o significado dos fenômenos de desdomesticação do transe e com o significado da produção do sagrado selvagem moderno, citemos o esquema analítico-tipológico de Lapassade, relacionando figuras, absolutizações e dominações, ou melhor, determinações e formas: temos o xamanismo, o transe despótico, o transe profético, o transe catártico, o transe satânico e a histeria<sup>84</sup>. Ademais de ser extremamente interessante essa genealogia, permitir-nos-ia cruzar com as considerações de Hillman<sup>85</sup>, de onde adviria muita luz para nossa problemática. Mas aqui não temos espaço para tal. Demos pois por demonstrado, no mínimo indicado, a afirmação que fizemos de

uma absolutização da mediação simbólica corpo através das determinações e da dominação, portanto de uma recondução do transe selvagem ao ritualismo pseudo-especiatório e a uma imagem do corpo como biopoder no campo do sagrado.

Entretanto, os fenômenos de desdomesticação - independente de serem necessariamente decodificados pelo arsenal sócio-institucional - e as investigações do materialismo histórico apontam para a avaliação do transe selvagem moderno, seus limites, perspectivas e sentido. Vejamo-los.

Conquanto sejamos reticentes quanto à verdadeira compreensão de Bastide quanto à trama existencial do sagrado selvagem moderno, como destacaremos; conquanto também sejamos reticentes com relação à paixão e envolvimento de Lapassade com relação à “contra-cultura negra”, força é reconhecer que captam, realmente, o radicalismo desse “transe de desrecalcamento”, “transe de rebelião”, de “contestação”, ademais integrando o contexto contra-cultural, a partir de já citado estudo de Paula Carvalho<sup>86</sup>, como “movimentos da ordem do anti”; e também é força admitir que, aqui, também ocorre uma absolutização da mediação simbólica corpo via indeterminação e anarquia, sendo que Bastide como Lapassade fornecem-nos os traços, que simplesmente utilizamos para situar nossa afirmação. Posteriormente retornaremos às referidas críticas das incompreensões de Bastide como de Lapassade para situar nossa perspectiva de uma abordagem profunda e verdadeiramente ambivalente da mediação simbólica corpo como poder da corporeidade ima(r)ginal. Vejamos Bastide, sempre tendo em mente as referidas ressalvas (aliás o fato de ter sempre em mente as afirmações de Duvignaud nos seus trabalhos básicos<sup>87</sup>, estabelecerá um sadio contraponto até que retornemos ao resgate que pretendemos).

De modo ácido - que seria preciso psicanalisar, apesar de o autor ter-se retomado em “O sagrado selvagem”, como vemos pela epígrafe citada na abertura desse texto - Bastide afirma, em “Disciplina e espontaneidade nos transes afro-americanos”, que “*o transe de nossos ocidentais é uma recusa de linguagem - certamente o psiquiatra ou o psicanalista poderão decodificar, mas porque o transe, mesmo o mais violento, o mais louco,*



obedece a um determinismo, o determinismo do inconsciente e de seus complexos. Não lidamos aqui mais com uma língua de comunicação, mas com a palavra do id...Ao contrário do transe africano, sempre controlado, o transe ocidental contemporâneo é uma forma de contestação ou de contestação contra o mundo das regras, das normas e dos valores. É revolta contra a sociedade, onde a política não é secundária, mas vem de plano. Mas - e aqui deixo a descrição dos fatos para julgar - justamente porque é revolta, só pode ser um transe estragado, rumando para a histeria ou para a crise epiléptica ou para epidemia outrora chamada de demoníaca. Não há criação verdadeira senão e através da pressão das regras; ao invés de criar uma nova linguagem, somente o id fala, quer dizer que a revolta contra o social desemboca numa alienação maior, nos próprios complexos”<sup>88</sup>. Deixando de lado o caráter de diatribe contra a revolta, que o texto de Bastide esposou, vemos que em “O sagrado selvagem” o autor se retoma, conquanto persistam alguns erros, ao lado da identificação entre corpo, linguagem e língua, como sistemas simbólicos. Diz, então, Bastide, matizando o furor nomotético: “...Acontece que os estados de efervescência não são duráveis verificando-se, a seguir, uma recaída do fervor no sociológico; a religião se desenvolve portanto, desde essa recaída, como instituição de gestão da experiência do sagrado. Tal “administração” do sagrado pela Igreja tem certo valor positivo: ela viabiliza uma continuação sob a forma de uma comemoração e como uma lembrança em surdina mas, por outro lado, a instituição volta-se contra o vivido, aprisionando a vivência nas jaulas da dogmática e da liturgia burocratizada, de modo que a vivência não mais desabrocha como perigosas inovações, como discurso outro senão o discurso aceito e instituído, não há mais exaltação na desmedida”<sup>89</sup>. E mostrando, por um lado, o valor do retorno, para renovação, desses “deuses sonhados”, desses “sagrados revoltados” e desses “sagrados oníricos”, que despontam como “contra-religião”, evidencia como aqui emerge a vivência-diferença e o indeterminado porque, por outro lado, se “a crise do instituído, isto é, das Igrejas, não acarreta necessariamente uma crise do instituinte, isto é, da efervescência dos corpos e dos corações, da experiência buscada da dinâmica do Sagrado”

- fenômenos também analisados por Paula Carvalho na problemática antropológica profunda da dissidência religiosa<sup>90</sup> -, não é menos verdade que os jovens e seus nichos<sup>91</sup> querem fazer persistir “o fervor do instituinte sem chegar à constituição de novos instituídos, que logo o cristalizariam, mineralizando-o em novas instituições, em idéias sistematizadas, em gestos estereotipados, em festas regulamentadas e repetidas. Por isso é que o sagrado de hoje pretende-se um Sagrado selvagem contra o domesticado Sagrado das Igrejas”<sup>92</sup>. Assim que, por um lado, é nutrido pela “filosofia do inacabamento”<sup>93</sup>, que encontra seus alicerces na “neotenia neg-entrópica” como “antropolítica da hipercomplexidade”. E eis porque a imagem do transe, ou melhor, sua “figura” relembra hillmanianamente e maffesolianamente<sup>94</sup> o “corpo histórico” ou o “orgiasmo”, uma profunda imagem de “cenestesia social”<sup>95</sup>, que o transe assume. Por isso, diz Lapassade, o materialismo histórico evidencia uma figura de transe que é referência a um modo de produção outro, “um transe livre, liberto de sua escravidão histórica e cultural. Tal transe não seria mais uma passiva consequência da neotenia humana, mas o ativo agente de sua persistência. Contribuindo para a juvenilização da espécie humana, seria um dos meios de realizar no futuro um tipo de homem de acordo com nosso inacabamento”<sup>96</sup>. E se, de fato, não contestamos, ao contrário, visamos a reconduzir os “movimentos da ordem do contra - e do anti”, em termos de “movimentos meta”, como aponta Paula Carvalho<sup>97</sup>, não se negando que “o transe pode, enfim, significar uma revolta contra a opressão, realizando pois uma “liberação do imaginário” e portanto assumindo uma dimensão social e coletiva de analisador das sociedades”<sup>98</sup>; se, por outro lado, não deixamos também de ser reticentes com relação à empolgação de Lapassade no decodificar os fenômenos de desdomesticação, sobretudo à macumba, como “contra-cultura negra”<sup>99</sup>, no que é meio apressado; apesar disso, as citações do autor são suficientes para evidenciar a absolutização da mediação simbólica corpo pelo lado da vivência-indeterminação, pela anarquia que, sem mais, induz a tão só antropolítica da neotenia neg-entrópica. Ora, isso se torna mais claro se, com o autor, assumimos a ampliação e proversão seguintes: “O transe “primitivo”, “selvagem”, original, está intima-

*mente ligado à neotenia do homem: absolutamente um transe com relação ao qual já pudéssemos estabelecer a sintomatologia - o esquecimento, as convulsões ou mesmo a relação ao orgasmo -, mas um “transe” mais arcaico, transe do animal que se desfaz, das normas instintuais da vida que explodem com o aparecimento filogenético de uma juvenilidade permanente, de uma nova plasticidade do organismo, de uma desarticulação dos membros do corpo “in statu nascendi”. O transe evoca, com efeito, os desordenados movimentos, explodidos, de um organismo pós-natal que ainda não aprendeu a integração dos gestos. Aquilo a que o transe alude não é à animalidade estável; ao contrário, fá-lo a uma animalidade que se desfaz, uma humanidade que ainda não se estabeleceu: um estado de passagem à margem da “cultura”, e que ainda não se separou da “natureza”<sup>100</sup>. Conquanto haja muita verdade nisso, e muita simpatia com tal antropolítica, não podemos deixar de ver a absolutização via dispersão, configurando-se uma imagem do corpo estertoral, que precisamente apaga, em sentido inverso ao de Bastide, a própria ambivalência da mediação simbólica corpo e do poder como corporeidade Outra. Tentemos, portanto, uma recondução nesse sentido.*

#### 4. PASSOS PARA A RECONDUÇÃO IMA(R)GINAL

Vimos que, no caso de Bastide, para o sagrado selvagem tradicional, mais especificamente para o universo do transe afro-americano, chegamos a uma absolutização da mediação simbólica corpo que, erroneamente identificando corpo, linguagem e língua, peculiariza as determinações de tal modo que o ritualismo a que chega confina com o biopoder visando ao sagrado. Por outro lado, em se considerando o sagrado selvagem moderno, se descontarmos as diatribes contra-transferenciais do autor, ele capta a intencionalidade instituinte do transe selvagem - seja como a religião “in statu nascendi”, ou religiosidade, seja como o social “in statu nascendi”, ou socialidade - mas, entretanto, é constantemente espreitado pelo universo da normatização, sobretudo quando, na oscilação de quem capta mas contraditoriamente a empatia com o “objeto”, tende a enfrentar a problemática das condições de possibilidade para uma

formulação do instituinte<sup>101</sup>, onde é sorrateiramente preso pela noção de linguagem e pela dinâmica das mito-lógicas e das liturgias que só consideram o universo da repetição simples reprodutora; ora, Durand mostrou<sup>102</sup> que o universo do mito, ou o movimento mytho-poético, lidam não só com a “metábole” mas também com a “metalepse”, ao passo que Deleuze nos permite aqui falar numa “repetição complexa” e numa “diferença livre”<sup>103</sup>. Isto posto, é inequívoco que apreende a tendenciosidade do moderno sagrado selvagem a se presentificar sob a forma do “difuso”, vale dizer, do indeterminado, apontando pois para o outro pólo de absolutização da mediação, que exatamente será o enfoque de Lapassade, que capta e amplifica as intenções do sagrado selvagem moderno: a absolutização da mediação simbólica corpo pelas indeterminações e pela anarquia, ao passo que o pólo unidimensionalizador da primeira absolutização se engatava à dominação e à sujeição. Chegamos, pois, na primeira absolutização, a uma imagem e figura do corpo que, articulando Thierry-Maertens e Erikson, ademais dos etólogos, poderíamos chamar de “ritológica pseudo-especiatória” e, na segunda absolutização, a uma imagem e figura do corpo a que diríamos “neotenia neg-entrópica”. Uma recondução implicaria que se considerasse a dinâmica da mediação simbólica exatamente como uma dinâmica inter-polaridades, na exata medida em que lidamos com uma oscilação contraditorial dada a ambivalência da mediação simbólica como vivência-diferença e o poder como gestão determinado-indeterminado. Isto posto, deveríamos reconduzir aos limites os exageros, quer das considerações quanto ao sagrado selvagem tradicional, sua imagem de corpo e sua figura de transe, quer quanto ao sagrado selvagem moderno, sua imagem de corpo e sua figura de transe: a ritológica pseudo-especiatória tornar-se-ia, segundo Erikson<sup>104</sup>, “ritualização verdadeira” ou “simbolização verdadeira”, ao passo que a neotenia neg-entrópica tornar-se-ia, segundo Morin<sup>105</sup>, “anel tetralógico”. Doravante instalados como polaridades, o poder da mediação simbólica corpo seria a axialidade contraditorial inter-pólos apreendida como “corporeidade ima(r)ginal”, apoiados que estaremos em explicitações de Paula Carvalho, apresentadas em vários textos<sup>106</sup>.



## NOTAS

- (1) CRESPI, F. *Médiation symbolique et société*. Paris, Lib.Méridiens, 1983, p.8. Deveríamos também lembrar a hipótese Sapir-Lee Whorf: assim, H.Hoijer, *Language in culture: conference on the interrelations of language and other aspects of culture*. Chicago, Chicago University Press, 1954. Do mesmo modo, na mesma linhagem de um “construtivismo”, os textos organizados por P.Watzlawick, *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. München, R.Pipper Co. Verlag, 1985.
- (2) CRESPI, F. op.cit., p.9-10.
- (3) PAULA CARVALHO, J.C. de. *Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas, FFLCH-USP, 1985, vol. II, C. II. 4, p.871 seg.
- (4) Cf. infra item 2.
- (5) CRESPI, F. op.cit., p.10, nota 1.
- (6) idem, p.11.
- (7) Cf. ref. 3, vol.II, B.p.586 seg. Também o artigo “**Imaginário e pensamento organizacional na obra de E.Morin: seus fundamentos antropológicos**”. In Revista da Fac. Educação da USP, SP, vol.13 (1): 43-89, 1987.
- (8) CRESPI, F. op.cit., p.12.
- (9) Cf. ref. 7.
- (10) Cf. ref. 7.
- (11) Cf. ref. 3, vol.II, C. II.3, p.799 seg. Também o artigo “Estrutura, organização e educação: do imaginário sócio-organizacional às práticas educativas”. In Fischmann, R. (org). Escola brasileira: temas e estudos. SP, Atlas, 1987, p.48-71.
- (12) idem, ibidem.
- (13) ATLAN, H. *Entre le cristal et la fumée: essai sur l’organisation du vivant*. Paris, Seuil, 1979.
- (14) MORIN, E. *La Méthode 2: la vie de la Vie*. Paris, Seuil, 1980.
- (15) MORIN, E. *La Méthode 3/1: la connaissance de la connaissance, anthropologie de la connaissance*. Paris, Seuil, 1986.
- (16) MORIN, E. *Le paradigme perdu, la nature humaine*. Paris, Seuil, 1973, p.99 seg.
- (17) idem, p. 226 seg. Também do mesmo autor, *Sociologie*. Paris, Fayard, 1984, p.350 seg. Confronte PAULA CARVALHO, J.C. *Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico*. Tese de Livre-Docência, FEUSP, SP, 1988, cap. 2.(Rio de Janeiro, Imago Editora, 1990)
- (18) MORIN, E. *Le vif du sujet*. Paris, Seuil, 1969, p. 337 seg.
- (19) idem, p. 31 seg.
- (20) Cf. ref. 17, Sociologie ...
- (21) Cf. ref. 17, Tese de Livre-Docência ...
- (22) Cf. ref. 3, vol. II, B. IV, p. 638 seg.
- (23) HERMANN, I. *Sich anklammern – auf suche gehen*. In Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, XXII, 1936.
- (24) CRESPI, F. op. cit., p. 16.
- (25) Cf. ref. 3, vol. II, C. II. 5, p. 880 seg.
- (26) Cf. ref. 3.
- (27) Cf. ref. 21.
- (28) Cf. ref. 22.
- (29) CRESPI, F. op. cit., p. 16.
- (30) idem, p. 20.
- (31) BALANDIER, G. *Imaginaire, religion et politique dans les cultures africaines*. In Duvignaud, J. (org). Sociologie de la connaissance. Paris, Payot, 1983.
- (32) JAQUES, E. *Sistemas sociais como defesas contra a ansiedade depressiva e persecutória: contribuição ao estudo psicanalítico dos processos sociais*. (Tradução de J.C. de Paula Carvalho). In Revista da Fac. Educação da USP, vol. 14 (2), 1988. E também, KAËS, R. *L’Idéologie, études psychanalytiques: mentalité de l’idéal et esprit de corpus*. Paris, Dunod, 1980.
- (33) idem, ibidem.
- (34) Para uma análise contextual da noção de “numinoso” em Otto (Otto, R. *Le sacré: l’élément non rationnel dans l’idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Payot, 1969), ver sob a ótica hermenêutica, J.C. de Paula Carvalho, *Aporia e Gnosis: a hermenêutica do símbolo do labirinto* (Diss. Mestrado em Filosofia, FFLCH-USP, SP, 1976); sob a ótica da antropologia da religião, E. De Martino, *Furore, simbolo, valore*. Milano, Peltrinelli, 1980; sob a ótica da hermenêutica antropológica e do projeto fenomenológico, J.C. de Paula Carvalho, ref. 3, vol. I, B. II.1, p. 259 seg.; texto de P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*. Paris, Mouton, 1982, p.27 seg.; e texto de J.Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*. Paris, J.P. Delarge, 1977.
- (35) CRESPI, F. op. cit., p. 20-21.
- (36) Cf. ref. 3, C. e também o artigo “**Imaginário e Organização**”. In Revista de Administração de Empresas EASP/FGV, RJ, vol. 25 (3): 31-48, 1985.
- (37) Cf. ref. 35.
- (38) MALLART-GUIMERA, L. *Ni dos, ni ventre: religion, magie et sorcellerie evuzok*. Paris, Société d’Ethnographie, 1981.
- (39) Cf. ref. 3, vol. II, C. 5 e 6, p. 880-917.
- (40) MORIN, E. *La méthode 1: la nature de la Nature*. Paris, Seuil, 1977; também DURAND, G. *Le regard de Psyche, de la mythanalyse à la mythodologie*. In L’Âme tigrée, les pluriels de psyché. G. Durand. Paris, Denoel, 1980.
- (41) Cf. ref. 33, Kaës ...
- (42) CRESPI, F. op. cit., p. 153.
- (43) idem, p.151 a 153.
- (44) idem, ibidem.
- (45) CRESPI, F. op. cit., p. 151 a 153.
- (46) MAUSE, LI. De. *Les fondations de la psychohistoire*. Trad. S. Wilder. Paris, PUF, 1986.
- (47) WINNICOTT, W. D. *Jeu et réalité: l’espace potentiel*. Trad. Cl. Monod. Paris, Gallimard, 1975.
- (48) Veja-se o artigo de mesmo nome em Winnicott, D. *L’enfant et sa famille*. Paris, Payot, 1991.
- (49) GUATTARI, F. *Psychanalyse et transversalité: essais de psychanalyse institutionnelle*. Paris, Maspéro, 1974.
- (50) Cf. ref. 32.
- (51) LOBROT, M. *Pour ou contre l’autorité*. Paris, Guathier/Viliars, 1973.
- (52) CRESPI, F. op. cit., p. 163-164.
- (53) LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole*. (2 vol.). Paris, Albin Michel, 1977.
- (54) CHATEAU, J. *Les sources de l’imaginaire*. Paris, Éd. Universitaires, 1972.
- (55) MAUSS, M. *Les techniques du corps*. In Sociologie et anthropologie. M.Mauss. Paris, PUF, 1968.
- (56) LE BRETON, D. *Corps et sociétés: essai de sociologie et d’anthropologie du corps*. Paris, Lib. Méridiens, 1985, p.190.
- (57) idem, p. 43 seg.
- (58) ibidem, p. 79.
- (59) idem, p. 42, p. 200.
- (60) Cf. ref. 56, Le Breton, p. 201.
- (61) idem, p.123 seg.
- (62) ibidem, p. 123 seg.
- (63) PAULA CARVALHO, J. C. de. *A corporeidade Outra*. In Ribeiro, R. J. (org). Recordar Foucault. SP, Brasiliense, 1985, p. 72-93
- (64) Ver citação anterior. Ademais, esse artigo do mesmo autor, In Revista Reflexão, Inst. de Filosofia PUC-Campinas, Campinas, n° 36, 1986, p. 126-154.



- (65) ERIKSON, E. **Ontogénie de la ritualisation chez l'homme**. In *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Huxley, J. (org). Trad. Paris, Gallimard, 1971.
- (66) Cf. ref. 3, vol.II, A. III, p. 537 seg.
- (67) idem, ibidem.
- (68) DOUGLAS, M. **Símbolos naturales, exploraciones en cosmología**. Trad. C. Criado. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1978, p. 99.
- (69) Cf. ref. 68, Douglas, p. 107.
- (70) CRESPI, F. op. cit., p. 185.
- (71) Cf. op. cit., p. 187 seg.
- (72) Cf. ref. 36 e também ref. 17, Tese de Livre-Docência ... cap. 6.
- (73) a (77) Para explicitação, ver ref. 17, Tese de Livre-Docência ... cap. 3 e suas Notas.
- (78) BASTIDE, R. **Le sacré sauvage et autres essais**. Paris, Payot, 1975, p. 214-215.
- (79) idem, p. 220 seg.
- (80) BASTIDE, R. **Le rêve, la transe et la folie**. Paris, Flammarion, 1972, p. 88.
- (81) idem, p. 96.
- (82) Ver investigações de I. Eibl-Eibesfeldt, **Das nichtverbale Ausdrucksverhalten: die Körpersprache**. (enviado pelo autor em comunicação pessoal)
- (83) LAPASSADE, G. **Essai sur la transe: le matérialisme hystérique 1**. Paris, J. P. Délarge, 1976, p. 15.
- (84) idem, p. 16-22.
- (85) HILLMAN, J. **Le mythe de la psychanalyse**. Trad. Ph. Mikriammos. Paris, Imago, 1977. Também do autor, **Re-visioning psychology**. N.York, Harper, 1975. Seria de grande interesse cotejar o enfoque etnopsiquiátrico na linha dos textos de T. Nathan: **La folie des autres, traité d'ethnopsychiatrie clinique**. Paris, Dunod, 1986; **Psychanalyse païenne, essais d'ethnopsychanalyse**. Paris, Dunod, 1988; **Le sperme du diable, Éléments d'ethnopsychothérapie**. Paris, PUF, 1988.
- (86) Cf. ref. 72.
- (87) DUVIGNAUD, J. **Le don du rien, essai d'anthropologie de la fête**. Paris, Stock, 1977; **L'anomie, hérésie et subversion**. Paris, Éd. Anthropos, 1973.
- (88) BASTIDE, R. op. cit., ref. 80, p. 96-97
- (89) BASTIDE, R. op. cit., ref. 78, p. 255.
- (90) PAULA CARVALHO, J.C. de. **A abordagem da antropologia profunda sobre o fenômeno da dissidência religiosa**. In *Revista Reflexão*, Instituto de Filosofia PUC-Camp., Campinas, n.º 40, 1988, p. 102-158.
- (91) DUVIGNAUD, J. **La planète des jeunes**. Paris, Stock, 1975.
- (92) BASTIDE, R. op. cit., ref. 78, p. 229-230.
- (93) Cf. ref. 3, vol. II, C. II 2, p. 835 seg.
- (94) MAFFESOLI, M. **L'Ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie**. Paris, Méridiens/Anthropos, 1982.
- (95) Também do mesmo autor, **O tempo das tribos, o declínio do individualismo na sociedade de massas**. RJ, Forense, 1987.
- (96) LAPASSADE, G. op. cit., p. 22 e 211.
- (97) Cf. ref. 39.
- (98) Para o "efeito analisador" do transe, conjugar o texto de Lapassade supra citado com suas Recherches institutionnelles, sobretudo IV.
- (99) Referimo-nos a precipitado texto "O segredo da macumba", com M.A. Luz, com evidente fantasmática subjacente ... tida por realidade ... da macumba!
- (100) LAPASSADE, R. op. cit., p. 211-212.
- (101) Cf. ref. 78, p. 234 seg.
- (102) Cf. ref. 40, p. 159.
- (103) Referência ao texto de G. Deleuze.
- (104) Cf. ref. 65.
- (105) Cf. ref. 7.
- (106) Ver sobretudo síntese de Paula Carvalho: **Efficacité symbolique et corporéité ima(r)ginale: de l'oeuvre d'Arnold Mindel à celle de Pethő Sándor à São Paulo** (Comunicação ao Colóquio Internacional sobre o Imaginário. Paris, Sorbonne - CRI, 1988).

## O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO KEN WILBER

Vera Irma FURLAN\*  
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

### RESUMO

*O artigo apresenta o significado da Consciência dentro da evolução do Kosmos conforme a compreensão holística de Ken Wilber. A história do Universo se processa através de totalidades (ou "hólons"), cada vez mais complexas e abrangentes, que incluem as anteriores e as "transcendem"; seus níveis são manifestação do Espírito/Consciência. Em função desta evolução, os seres humanos se situam no momento mais privilegiado da História Evolutiva.*

### RÉSUMÉ

*Cet article présente le sens que la conscience a dans l'évolution du cosmos, chez Ken Wilber. L'histoire de l'univers est déclenchée à travers des totalités (ou hólons), de plus en plus complexes et plus larges. Ces totalités enveloppent les totalités antérieures et les transcendent; ses niveaux sont l'expression de la manifestation de l'Esprit/Conscience. En vue de cette évolution, les êtres humains se situent dans le moment de plus important de l'histoire évolutive.*

Como fazer frente às exigências de compreensão e de ação no atual momento da história? De que modo podemos enfrentar as questões de ordem pessoal, interpessoal e do próprio conhecimento? É possível integrar estas dimensões num todo conceitual minimamente coerente que oriente a busca de soluções aos graves entraves que vivemos? Poucos teóricos se aventuram a esta empreitada porque reconhecem a falência dos grandes sistemas num mundo caótico e inseguro. Outros buscam referências abrangentes capazes de indicar parâmetros orientadores mas

sem a pretensão de esgotar a complexidade do mundo atual.

Ken Wilber, pensador norte-americano, "plural, múltiplo, dinâmico e centrado" se inclui entre estes últimos. Em sua vasta obra se propõe a apresentar amplas "generalizações orientadoras" do lugar que ocupamos (homens e mulheres) em relação ao universo, à vida e ao espírito. Parte do estudo dos mapas de desenvolvimento biológico, psicológico, cognitivo e espiritual construídos pelas ciências e filosofias ocidentais, bem como das tradições espirituais do oriente e ocidente.

---

(\*) Doutora em Filosofia da Educação pela Unicamp com a tese "Uma Nova suavidade e profundidade...O despertar transpessoal e a (re)educação". Professora de Filosofia da PUC-Campinas. Formada pela Escola da Dinâmica Energética do Psiquismo (SP). Coordenadora do *Espaço Harmonia* - Educação e Saúde (Campinas). Educadora e terapeuta transpessoal.

Reconhece a diversidade e as diferenças destes mapas mas busca, no entanto, seus pontos complementares que podem nos ajudar a compreender este momento. Suas referências revelam um profundo conhecimento da história da filosofia, das conquistas científicas mais recentes e das tradições espirituais.

O que dizer de um pensador que unifica, por exemplo, Freud e Buda no estudo do desenvolvimento da consciência? Louco? De forma alguma. Num movimento sincero e comprometido com a verdade nos mostra os limites das teorias quando tentam reduzir a realidade a apenas um aspecto. Por outro lado, aponta as contribuições destas mesmas teorias quando consideradas a partir de uma perspectiva mais abrangente e profunda da realidade. Discernimento e integração são as marcas de seu pensamento.

Num enfoque compreensivo e global desenvolve em suas obras um estudo da evolução física, emocional, intelectual, moral e espiritual da história do Universo. Afirma que este caminho comporta, descontinuidades, colapsos, revoluções. O original de sua obra é que considera o caminho percorrido como o desenvolvimento de nossas dimensões internas individuais (o domínio do belo) e coletivas (o domínio da bondade), assim como dimensões externas individuais e coletivas (o domínio da objetividade). E aponta a possibilidade de estarmos a caminho de um salto quântico de transformações em que estas dimensões se integrariam num contexto mais abrangente e profundo da consciência.

Desenvolve, desta forma, uma reflexão sobre a matéria, a vida, a mente e o Espírito, mostrando que há um padrão comum que unifica o processo de evolução. Estes elementos não estão dispersos, mas sim conectados, de modo que do Big Bang nasceu a ordem do mundo físico; de desordens neste se desenvolveu a vida; o mundo vivo criou condições para a manifestação da mente e esta, finalmente estaria a caminho para também do caos no seu próprio interior possibilitar a manifestação do nível transmental, transracional, translógico, transpessoal.

O Kosmos (universo em todas as suas manifestações) escreve sua história através de contextos (hólons) dentro de contextos cada vez

mais abrangentes e profundos. As relações que existem entre um contexto ao outro são hierárquicos (relações entre níveis diferentes), enquanto as relações entre os elementos de um mesmo contexto são heterárquicos (relações de rede). Neste processo descontínuo há uma crescente complexidade de modo que no contexto da vida vamos encontrar qualidades, como por exemplo a capacidade de “autopoiesis” (segundo Varela), que não existiam no mundo físico. Na esfera mental se desenvolve a capacidade dela se manifestar como auto-consciente. Um contexto inclui os anteriores e os transcende de modo que um todo pode se tornar uma parte do todo de um nível maior.

Com estas hipóteses Wilber coloca em cheque as posições radicais dos chamados “descendentes” que somente consideram a realidade em termos intramundanos. Estes teóricos negam a possibilidade de uma transcendência da atual multiplicidade vivida num contexto mais abrangente e profundo. Por outro lado, questiona também a perspectiva dos chamados “ascendentes” que se fixam numa unidade ultramundana e ficam apenas com o transcendente.

Deste modo, supera os reducionismos materialistas e espiritualistas incluindo as contribuições de ambos, pois a realidade é ao mesmo tempo múltipla e una, imanente e transcendente. O processo de crescimento individual e coletivo que se desenvolve internamente e externamente pressupõe o reconhecimento e a experiência da integração destas dualidades. Muitos sábios e mestres da história manifestaram em suas vidas esta experiência, o que nos mostra a capacidade humana de vivê-la de fato. E parece que é este o grande nó da questão que vivemos neste momento...

Sentimos, pensamos e agimos de acordo com padrões adquiridos de experiências nas relações familiares, que expressam os valores presentes nas experiências da cultura na qual estão inseridas. Deste modo, nossa história pessoal está marcada e marca a história coletiva. As diversas disciplinas humanas tem se encarregado de mostrar o caráter ao mesmo tempo reprodutivo e criativo do comportamento individual e coletivo. No caso específico de nossa história ocidental temos caminhado no sentido de desenvolver um maior



discernimento da realidade. A razão humana se complexificou e se diversificou no estudo cada vez mais minucioso de seus múltiplos aspectos. Nossa história tem privilegiado a imanência.

Mas vamos penetrar mais no pensamento de Wilber no que se refere aos padrões que conectam a história de todas as coisas. E vamos fazê-lo, em primeiro lugar, com relação ao desenvolvimento que vai do Big-Bang à organização do mundo físico (o cosmos com “c” minúsculo ou fisiosfera) e deste ao desenvolvimento e organização da vida (a biosfera). O desenvolvimento da mente (noosfera) a partir de condições caóticas na própria biosfera e o desenvolvimento do Espírito no seio da própria noosfera são níveis que seguem os mesmos padrões: contextos dentro de contextos mais abrangentes e profundos.

Como já afirmamos anteriormente, Wilber se apoia em verdades gerais provenientes das diversas áreas do saber humano tais como a física, a biologia, a psicologia, a sociologia, a filosofia, a teologia e a religião. Busca nestas fontes os pontos complementares, os acordos gerais que possibilitam a compreensão ampla e profunda da história do Universo. Não se trata de ecletismo, como aparentemente tal postura pode ser entendida, mas de um contexto teórico que permite encontrar tais pontos complementares.

A história do Universo (Kosmos com K maiúscula) é a história do desenvolvimento de todos os domínios da realidade (fisis, bios, psique e theos). O desenvolvimento ou evolução da realização destes domínios comporta desordens, caos, distorções, regressões, dissoluções. Este caminho, ao mesmo tempo ascendente e descendente, apresenta padrões, princípios gerais que conectam todo o seu percurso.

O primeiro destes princípios é que a realidade é composta de totalidades/partes chamadas hólons. Não se trata nem de coisas, nem de processos, mas ao mesmo tempo de coisas e processos com qualidades que vão além deles. São contextos dentro de contextos infinitos. O átomo é um contexto (totalidade) que é parte de uma outra totalidade que é a molécula, que por sua vez é parte de um outro todo que é a célula. Mas o átomo é a base, o fundamento da molécula, enquanto esta é a base da célula.

Os hólons possuem quatro capacidades fundamentais: individualidade e comunhão (impulsos horizontais), transcendência e dissolução (impulsos verticais). A tendência de um hólón é manter sua individualidade, sua identidade, sua autonomia como um todo composto de partes. Mas, ao mesmo tempo possui o impulso de ser parte de uma outra totalidade mais abrangente e mais profunda que ele. Sua sobrevivência depende desta comunhão, de sua capacidade de se adaptar ao contexto do qual faz parte. As relações que são mantidas dentro de um mesmo hólón podem se degenerar de modo que uma falsa comunhão pode eliminar as individualidades gerando um tipo de patologia em que os “muitos” dominam o “um”.

Ao mesmo tempo que um hólón se adapta ao ambiente também pode transcendê-lo para um nível superior (auto-transcendência ou impulso ascendente). Isso exige a conservação de sua integridade como hólón e de seu relacionamento saudável com as outras individualidades. Se esta intenção não é mantida acaba destruindo-se (auto-dissolução ou impulso descendente) e o caminho que percorre é operado inversamente ao de sua construção. Estas forças são, desta forma, interdependentes e atuam de maneira conjunta.

Na história do Kosmos há, portanto, um processo de realização de diferentes faces. Não há como reduzir um domínio em outro, pois o processo criativo não é linear e contínuo, mas opera por saltos quânticos de emergência de novos hólons muito distintos dos que o antecedem. Estas descontinuidades, saltos e mutações criativas é que impedem, por exemplo, que a mente seja reduzida à vida e esta à matéria.

Os hólons emergem. Esta emergência é a criatividade, o fundamento primeiro e último de todas as manifestação do universo. Usando a expressão de Whitehead, o Espírito dá lugar à forma. Na linguagem do budismo, **“da vacuidade mais completa emerge todo o mundo do manifesto”**(WILBER, 1997-1: 49).

Com estes princípios, Wilber supera as posições científicas, cujo deus se configura no acaso. Há criação sim! No impulso de auto-transcendência do Kosmos as formas se manifestam criativamente em organizações cada vez mais complexas. **“O Kosmos tem um impulso formativo, um telos. O Kosmos tem uma direção e se dirige**

***a algum lugar. Seu substrato é a vacuidade, seu impulso é a organização da forma em hólons cada vez mais coerentes. Vacuidade, criatividade, hólons*** (WILBER, 1997-1:50).

A forma de emergência dos hólons é holoárquica, ou seja, no impulso de transcendência há uma hierarquia de níveis de crescimento cada vez mais complexos. ***“As totalidades que se convertem em partes de novas totalidades”*** (WILBER, 1997-1:51). Segundo Koestler a hierarquia faz parte do processo de crescimento dos hólons pois a tendência natural dos contextos é criar condições para ascender a níveis mais elevados de realização. Mas não podemos confundir estas hierarquias de realização com as de dominação. Os hólons estão sujeitos a distorções no seu processo de crescimento e um deles pode abandonar seu lugar natural e “querer” dominar a totalidade. As patologias a que estão sujeitos os hólons não podem ser sanadas eliminando a hierarquia, empreendimento praticamente impossível, mas sim através da integração do hólón dominador ao seu lugar no contexto.

A confusão entre as holoarquias naturais e as de dominação está presente em grande parte dos teóricos da chamada “nova era”, inclusive o próprio Fritjov Capra. Criticam a hierarquia como se estas existissem somente na forma patológica. Como partem do princípio que só existe a heterarquia, ou seja, relações em rede, defendem que qualquer forma de holoarquia ou categorização da realidade é opressiva, totalitária e inclusive fascista.

As holoarquias de dominação são as distorções que podem ocorrer no caminho de um hólón e nada tem a ver com as holoarquias de realização, em que está presente a infinitude. Não existe uma totalidade que seria a última síntese do universo, pois no momento em que se torna totalidade, já é parte da totalidade seguinte. ***“Elaboro este ponto porque é muito importante ressaltar a infinitude da holoarquia, sua abertura, sua natureza ‘perturbadoramente’ escalonada - uma holoarquia de realização, não de dominação”*** (WILBER, 1996: 52).

Desta forma, neste caminho que engloba tudo e todos cada hólón emergente transcende e inclui seus predecessores. A palavra “transcende” significa que há a preservação e, ao mesmo tempo, a negação dos hólons incluídos. Há uma transformação na qualidade das partes que

constituem a nova totalidade: a criatividade se manifesta. ***“(...) todas as estruturas básicas e funções são preservadas e levadas a uma identidade maior, mas todas as estruturas de exclusividade e as funções que existiam devido ao isolamento, à separação, à parcialidade, à individualidade separada, são simplesmente abandonadas e substituídas por uma individualidade mais profunda que alcança uma comunhão mais ampla”*** (WILBER, 1996: 69). Assim, o hólón superior tem sua base no inferior e o abarca. Por outro lado, se diferencia dele em termos de abrangência e profundidade.

Wilber afirma que o Espírito/Consciência, como sinônimo de vacuidade, inclui e transcende todos os níveis. Cada nível é a manifestação do Espírito. Nós, como seres humanos, somos o máximo de manifestação da História do Kosmos, pois incluímos e transcendemos todos os hólons anteriores. ***“A evolução tem uma direção(...) Neste sentido, cada novo desenvolvimento supõe uma vitória sobre o caos que implica o aparecimento de um sentido e aumenta o valor intrínseco do Kosmos”*** (WILBER, 1997-1: 67). É importante reafirmar que a profundidade crescente da História do Kosmos não exclui regressões e dissoluções. Neste momento, o futuro da humanidade está em nossas mãos. Podemos, enquanto coletividade, caminhar no sentido de transcender o caos que nós mesmos criamos e aprofundarmos ainda mais nossa realização. Ou não.

#### BIBLIOGRAFIA

- WILBER, K. *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona, España, Ed. Kairós, 1997-1.
- \_\_\_\_\_. *A consciência sem fronteiras*. S. Paulo, Cultrix, 1991-1.
- \_\_\_\_\_. *Después del Edén*. Barcelona, España, Ed. Kairós, 1995.
- \_\_\_\_\_. *El proyecto Atman*. Barcelona/Buenos Aires, Kairós/Troquel, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Psicología Integral*. Barcelona, Kairós. 1994-1.
- \_\_\_\_\_. *Sexo, ecología, espiritualidad*. Madrid, Gaia Ediciones, vol 1, libro 1, 1996 e libro 2 (1997-2).
- \_\_\_\_\_. *Los tres ojos del conocimiento*. 2ª ed. Barcelona, España, Kairós, 1994-2.
- \_\_\_\_\_. *Um Deus Social*. S. Paulo, Cultrix, 1987.

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.

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (0XX19) 735-5872  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)



A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto 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 originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for windows, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

### **REFLEXÃO 77 - Ética e Política III**

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Keiti Andreia Pereira Mazaro, Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0XX19) 735-5872

**Distribuição:** Papirus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (0XX19) 232-7268

**Francisco de Paula Souza**

ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

**Constança Marcondes César e Solange Vergnières**

A VIDA FELIZ EM ARISTÓTELES E RICOEUR

**João Carlos Nogueira**

RACIONALIDADE PRÁTICA E TEORIA DAS VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO

**Samuel Mendonça**

REFLEXÕES SOBRE O AGIR MORAL EM PETER SINGER

**Arlindo F. Gonçalves**

ARGUMENTOS ÉTICOS NA FILOSOFIA DO DIREITO E SOCIOLOGIA DE RECASÉNS SICHES

**Almiro Schulz**

A IMPORTÂNCIA DA ÉTICA NA PESQUISA CIENTÍFICA

**Creusa Capalbo**

TRAJETÓRIA DA FENOMENOLOGIA SOCIAL

**José Carlos de Paula Carvalho, Denis D. Badia e Myrla Fonsi**

METAFÍSICA E IMAGINÁRIO DA CORPOREIDADE

**Vera Irma Furlan**

O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA SEGUNDO KEN WILBER