

A

RGUMENTOS

Revista de Filosofia

ISSN 1984-4247



Ano 7
Nº. 14
2015



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Henry de Holanda Campos

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Gil de Aquino Farias

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Sandro Thomaz Gouveia

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Luiz Filipe Estevinha L. Rodrigues (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UFC)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ermani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

João Branquinho (Univ. Lisboa)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Marco Rufino (UNICAMP)

Marcos Silva (UFAL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UFPI)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Pedro Santos (Univ. do Algarve)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

IMAGEM DA CAPA: Franz Brentano - https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/30/Franz_Brentano1.png

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)

Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.filosofia.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



THE *Philosopher's* INDEX



Dados Internacionais de Catalogação na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2015

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-graduação em Filosofia,
ano 7, n. 14, semestral, jul./dez. 2015.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

ISSN: 1984-4247

Sumário

Apresentação	5
--------------------	---

ARTIGOS:

A revolução copernicana no conceito de consciência moral Thomas Sören Hoffmann	7
--	---

Direito e democracia em Habermas Aylton Barbieri Durão	22
--	----

Dialética, diferença e <i>pensiero debole</i> em Gianni Vattimo Antonio Glaudenir Brasil Maia	36
---	----

O liberalismo restrito de Thomas Sowell: uma análise Evandro Barbosa, Thaís Cristina Alves Costa	51
--	----

Relacionamento com a realidade: finitude, universalidade e mediação no pensamento hegeliano Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, Patrício Câmara Araújo	64
--	----

Há rebaixamento ontológico do saber sensível na crítica de René Descartes aos sentidos? Edgard Vinícius Cacho Zanette, Rafael Parente Ferreira Dias	74
---	----

Arendt: Marx e o totalitarismo José João Neves Barbosa Vicente	89
--	----

A paixão e a linguagem na mecânica da paz política no leviatã de Thomas Hobbes Francisco Luciano Teixeira Filho	100
---	-----

A amizade na perspectiva de M. Foucault Nilmar Pellizzaro	113
---	-----

É possível a escolha social? um estudo sobre o paradoxo de Arrow e a eleição de preferências em regimes democráticos Carlos Roberto Bueno Ferreira	127
--	-----

Considerações em torno do contexto pós-moderno – questões conceituais	
Marcia Reami Pechula	138
O educador-modelo nietzschiano	
Rogério Parentoni Martins	150
Sartre e a má-fé como fundamento do direito	
João Flávio Almeida	165
RESENHA:	
ASSY, Bethânia. <i>Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt</i>	
Lucas Barreto Dias	179
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	187

Apresentação

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Visa divulgar e intercambiar, prioritariamente, trabalhos inéditos de pesquisadores em Filosofia do Brasil e do exterior nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem, linhas compatíveis com a política de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. A edição, na forma impressa e eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, publica-se, também, traduções, resenhas e entrevistas.

É com muita satisfação que trazemos à público o número 14, evidenciando, assim, a existência de um percurso realizado na publicação de pesquisas filosóficas levado à frente pelos professores de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. O atual número publica artigos de importantes pesquisadores pertencentes à instituições de ensino superior do nordeste ao sul do Brasil e, também, do exterior. O excelente nível dos artigos, juntamente com as exigências para publicação, corroboradas pelas instituições indexadoras e a periodicidade da revista estão proporcionando a ascensão para bons níveis da revista nas agências avaliadoras. Isso é um elemento motivador para os autores, mas, também, para todos que trabalham no dia a dia da revista.

Nesse clima de alegria e realização, desejamos boa leitura à todos!

Os editores

A revolução copernicana no conceito de consciência moral**

RESUMO

A *consciência moral*, ou, mais precisamente, a *pretensão* da consciência moral não apenas de se fazer ouvir, senão que também, e sobretudo, de ser reconhecida enquanto a mais elevada instância de certeza prática é algo que constitui, sem dúvida, conforme uma compreensão amplamente divulgada, uma das marcas decisivas da modernidade, a qual, porém, só pode ser ultrapassada às custas da traição às conquistas centrais feitas por essa mesma modernidade. Parece que *Kant* é o autor predestinado a dar-nos alguma iluminação sobre a consciência moral. Ele *tanto* tem razões pela enorme estima da consciência moral *como também* razões para se mostrar cético diante desta última, integrando ambos os aspectos em seu pensamento. Justamente por isso, ele pode apresentar-nos um conceito de consciência moral capaz, por um lado, de situar a existência prática autoconsciente do ser humano na consciência moral; por outro, não pode, por princípio, cair nos relativismos correntes relativos à consciência moral. Iremos, num primeiro passo, investigar o desenvolvimento do pensamento kantiano sobre a consciência moral. Trataremos, depois, de compreender, passo a passo, em que medida a nova fundamentação da prática racional empreendida por Kant, justamente no que se refere à nova função que a consciência moral aqui adquire, não é menos “revolucionária” do que foi a nova fundamentação kantiana da possibilidade do conhecimento objetivo. Por fim, discutiremos, ao menos de modo sucinto, o que pode significar, conforme Kant, o recurso à consciência moral na justificação de uma decisão.

Palavras-chave: Kant; Consciência moral; Ética; Teoria da decisão.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Gewissen, was näherhin meint: der Anspruch des Gewissens nicht nur auf Gehör, sondern vor allem auch darauf, als höchste Instanz praktischer Gewißheit anerkannt zu sein, gehört einem weit verbreiteten Verständnis nach ganz ohne

* FernUniversität Hagen - Alemanha. E-mail: thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de

** Conferência proferida a convite do Grupo de Estudos Kantianos (GEK) na Academia Nacional de Ciências de Buenos Aires, proferida a 13 de novembro de 2014. Tradução de Fernando Barros, revisão de Joelma Marques e Konrad Utz.

Zweifel zu jenen entschiedenen Signaturen der Neuzeit, hinter die man nur um den Preis des Verrats an den zentralen Errungenschaften eben dieser Neuzeit zurückfallen kann. Wenn irgend einer, dann ist Kant der Autor, der in einer Lage wie der unseren Aufklärung über das Gewissen zu geben. Denn er hat die Gründe *sowohl* für die enorme Wertschätzung des Gewissens wie auch die Gründe für die Gewissensskepsis beide in sein Denken aufgenommen und vermag eben deshalb einen Gewissensbegriff vorzutragen, der auf der einen Seite das praktische Selbstsein des Menschen in seine Gewissensexistenz zu verlegen vermag, auf der anderen Seite aber den üblichen Relativismen in Sachen Gewissen von vornherein gar nicht verfallen kann. Wir werden uns zunächst mit der Entwicklung des kantischen Ansatzes auseinandersetzen und dabei den Blick auch über das Druckwerk hinaus, nämlich auf die *Vorlesungen zur Ethik* hin richten müssen. Wir werden schon auf diesem Wege im Sinne des Titels dieses Beitrags Schritt für Schritt verstehen, inwiefern Kants Neubegründung vernünftiger Praxis gerade auch im Blick auf die neue Funktion, die das Gewissen hierbei gewinnt, nicht weniger „revolutionär“ ist als es Kants Neubegründung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis ebenfalls war. Zum Schluß werden wir uns zumindest ganz kurz dann auch noch mit dem, was bei Kant der Rekurs auf das Gewissen in der Begründung einer Entscheidung alleine heißen kann, etwas genauer befassen.

Schlüsselbegriffe: Kant; Gewissen; Ethik; Entscheidungstheorie.

Introdução

A consciência moral, ou, mais precisamente, a pretensão da consciência moral não apenas de se fazer ouvir, senão que também, e sobretudo, de ser reconhecida enquanto a mais elevada instância de certeza prática é algo que constitui, sem dúvida, conforme uma compreensão amplamente divulgada, uma das marcas decisivas da modernidade, a qual, porém, só pode ser ultrapassada às custas da traição às conquistas centrais feitas por essa mesma modernidade.¹ De acordo com essa compreensão corrente e, com efeito, nada implausível, a consciência moral marca – mais do que qualquer outra medida de grandeza – justamente aquele tornar-se-sujeito do ser humano, o qual é representado pela modernidade e deve diferenciá-la dos outros períodos de intervenção primariamente coisifi-

¹ Como era de se esperar, há uma vasta literatura a respeito da muitíssimo complexa história do conceito de consciência moral. Remeto aqui à coletânea, ainda instrutiva, organizada por Jürgen Blühdorn: *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976 (Vol. XXXVII); além disso, ao ensaio, o qual explora importantes perspectivas sob uma ótica histórico-conceitual de Maximilian Forschner: “Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens”, in: Jan Szaif/Matthias Lutz-Bachmann (org.). *Was ist das für den Menschen Gute? What Is Good for a Human Being?* Berlim/Nova York, 2004, p. 126-150, assim como ao artigo sistematicamente planejado de Berthold Wald: “Gewissen – Grundbegriff des Praktischen”, in: Thomas Sören Hoffmann (org.). *Grundbegriffe des Praktischen*. Freiburg/Munique, 2014, p.72-89.

cante sobre o ser humano. Conhecemos, pois, igualmente, todos aqueles heróis da certeza da consciência moral nos quais a modernidade de bom grado se reconheceu a si mesma e os quais também, por isso mesmo, foram por ela adotados como sendo os seus heróis; e conhecemos, outrossim, as histórias nas quais os feitos de tais heróis foram sempre recontados: como, por exemplo, a história de Thomas Morus, ou, então, aquela de Matinho Lutero, na Dieta de Worms – ambos se tornam heróis da liberdade da consciência moral religiosa; assim como as histórias de [Giordano] Bruno e [Galileu] Galilei, os quais figuram, ainda que de modo bastante distinto, como heróis da liberdade de conhecimento no âmbito das ciências; bem como as histórias de Descartes, Spinoza, Wolff ou Fichte, apenas para citar, aqui, alguns filósofos que, com plena consciência de causa, colidiram com a realidade exterior; e também, é claro, as histórias de Don Carlos e Florestan que a arte nos conta; sem mencionar as lutas políticas pela liberdade de consciência presentes até os dias de hoje, as quais sempre parecem dar um novo ensejo e conter um material inflamável.

De fato, a perspectiva que aqui se abre é a de um conceito de ser humano que compreende este último mais a partir de suas *certezas* do que daquilo que dele se pode conhecer; i. e., a perspectiva de um ser humano que se relaciona de um modo primariamente reflexivo consigo mesmo, em vez de se manter preso a uma ordem do ser ou da natureza; o qual, medido em termos histórico-mundiais, só se tornou atuante na modernidade – o que, por certo, não deve excluir o fato de que, também em outras épocas, existiram heróis da exigência da consciência moral; pois, ainda que a palavra “consciência moral” não apareça de modo algum em Sócrates, por exemplo, tal protótipo do ser-fiel-a-si filosófico só se deixa compreender, em todo caso, como uma existência moralmente consciente e, justamente por tipificar tal exemplo, não deixou de exercer um efeito igualmente grande.

Não obstante, ter-se-ia de tomar cuidado para não ver, na modernidade – no modernismo que lhe é devedor, ou, inclusive, no autodenominado pós-modernismo -, sem mais nem menos ou sem quaisquer mediações, o auge de uma consciência finalmente emancipada.² Pois, como imagens contrárias às histórias por nós há pouco lembradas, existiriam ainda muitas outras a serem contadas; histórias de realidades portadoras de uma dimensão histórico-mundial não menos importante. A propósito da modernidade pode-se dizer, por exemplo, nesse sentido, que talvez em nenhum outro período da história a consciência moral foi e pôde ser tão fundamentalmente liquidada. Lembro-me, desde logo, a esse respeito, do fenômeno do totalitarismo, o qual sempre deve ser compreendido como

² Os conflitos atuais sempre dizem respeito, vale frisar, a legislações consideradas especialmente “progressistas”, “emancipatórias”, inclusive. Assim é que, na Holanda, a lei da eutanásia não prevê nenhuma proteção à consciência moral das pessoas da equipe de enfermeiros que não tencionam participar dos procedimentos letais. Tal exemplo conta indicar que, entre a “oficial” auto-compreensão liberal da modernidade e a realidade de seu regime social – interpretado, na prática, sob uma ótica técnico-prática, ou, antes do mais, utilitarista –, abre-se, não raro, uma contradição gritante, sendo que a consciência moral do indivíduo de modo algum ocupa continuamente aquela posição extrema que lhe é formal e regularmente atestada.

uma eliminação generalizada, ou, antes ainda, uma paralisia da consciência moral; uma paralisia que acarreta, é claro, a extinção da própria subjetividade do ser humano, fazendo deste último, de modo completamente mecânico, uma peça de engrenagem, um algo infinitesimal, impedindo-o certamente de se tornar “alguém”. Pensamos, entretanto, da mesma forma, nos diferentes ataques aos quais o conceito de consciência moral, também sob uma ótica teórica, acha-se permanentemente exposto desde o século XIX e os quais se tornaram praticamente um bem-comum da consciência cotidiana que se julga bem instruída: ataques que dissolvem a consciência moral num relativismo cultural ou histórico, ou, então, que nela veem a atuação de algo completamente diferente daquele espaço de *ressonância do dever*, daquilo que a filosofia podia proferir sobre a consciência moral desde a antiguidade, e, sobretudo, desde a Estoa. Creio que todos nós já ouvimos a observação, feita com ares de um saber superior, que os esquimós, por exemplo, não tinham qualquer pudor em matar os seus pais ou deixá-los perecer;³ o que deveria evidentemente resultar no fato de que a certeza, ainda existente nos povos civilizados da época, de que seria indecente auxiliar a pessoas idosas a passar da vida à morte – por mais que, de fato, elas não servissem para nada – não seria uma certeza tão *segura* e que, portanto, poderia igualmente desaparecer. Lembramos ainda que Nietzsche viu na consciência moral mais um sintoma de doença de que um de uma vida saudável. Ele entendeu a consciência moral como função de uma vontade sempre *alheia*, i.e., ele viu nela nada senão heteronímia, quer dizer, o efeito de interesses alheios. Podemos pensar também em Freud, segundo o qual a consciência moral surge dos mecanismos de uma psique que não transparente para si mesma. Neste sentido, a consciência moral é, para Freud, mais um fogo-fátuo que uma iluminação da verdade prática; mais um reflexo completamente incerto que um ponto arquimédico da subjetividade. Como resultado podemos até dizer que o *ceticismo* com relação à validade do apelo à consciência é mais comum hoje em dia que o antigo ardor da consciência moral, no qual a modernidade achou ter atingido seu ponto de identificação e o qual, de fato, não deixou de causar efeitos sobre a história e – como é de esperar – continua causando.

Não será nossa tarefa, neste lugar, explorar a contradição referente à consciência moral que aqui se manifesta, por mais interessante que fosse relacioná-la a outras contradições, às quais estamos acostumados. Para dar um exemplo a esse respeito: a partir de um princípio qualificado do estado de direito, tal como este foi detalhado por Kant, chegamos necessariamente a um conceito de ser humano ao qual liberdade não é apenas concedida por fora, senão que também é essencialmente livre e cuja liberdade é reconhecida no ato constitutivo do direito;⁴ por outro lado, nos dias de hoje o direito penal é entendido principalmente a partir de con-

³ O famigerado exemplo do esquimó encontra-se igualmente em Kant (cf. *A filosofia prática de Herder*. AA, XXVII/2.2, 43; cf. também, a esse respeito, a referência das fontes dos conhecimentos de Kant, loc. cit., 1082; assim como *Geografia física*, AA, IX, 432).

⁴ Cf. a esse respeito: Hoffmann, Thomas Sören. “Sobre a liberdade como origem do direito. Dezoito teses sobre a fundamentação do direito com vistas à Carta dos direitos fundamentais da União Europeia”. Em: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 1 (2003), p.16-26.

siderações sobre a prevenção (que, em seu cerne, sempre é utilitarista). Quer dizer, o criminoso é tratado *não* como um *sujeito* que precisa ser lembrado de sua responsabilidade, mas, como disse Hegel certa vez, como um “animal danoso.”⁵ Mas isso significa que ele não é tratado como um ente capaz de liberdade. Do mesmo modo e no mesmo sentido, ao lado de uma insistência extrema nas liberdades individuais, observamos que atualmente também vigoram imagens extremamente naturalistas do ser humano, no contexto das quais a palavra “liberdade” não tem mais sentido, a não ser aquele relativo à “liberdade” da queda livre, que podemos atribuir a uma pedra. Todas essas ambivalências, junto com a ambivalência do valor da consciência moral (que é interconectada com as outras) podem ser resumidas na seguinte questão: não estamos, já, desde há muito tempo, presos no dilema de uma *esquizofrenia* institucionalizada na imagem que o ser humano tem de si mesmo, e que carece de uma solução? Invocamos a consciência moral, mas, ao mesmo tempo, achamos que se trata de uma ilusão; lutamos ainda por ela e sua pretensão, mas já internalizamos sua irrelevância até o ponto em que sua ausência, no dia-dia, nem chama mais a nossa atenção.

Apresentei esse cenário geral de modo bastante sucinto, porque, numa situação como a nossa, parece que *Kant* é o autor predestinado a dar-nos alguma iluminação sobre a consciência moral, podendo ainda contribuir para uma solução daquela esquizofrenia. Pois, num certo sentido, Kant pode bem ser o autor que já superou aquele dilema diante do qual nós nos encontramos hoje em dia. Ele superou tal dilema no sentido de que ele *tanto* tem razões pela enorme estima da consciência moral *como também* razões para se mostrar cético diante desta última, integrando ambos os aspectos em seu pensamento. Justamente por isso, ele pode apresentar-nos um conceito de consciência moral capaz, por um lado, de situar a existência prática autoconsciente do ser humano na consciência moral; por outro, não pode, por princípio, cair nos relativismos correntes relativos à consciência moral. A concepção da consciência moral, como é fácil de notar, em sua ideia fundamental, é bem menos conhecida do que poderíamos pensar num autor tão famoso. Isso tem a ver, entre outras coisas, com o fato de que, na obra *impressa* de Kant, a consciência moral aparece muito menos que se poderia imaginar. Na obra mais conhecida de Kant sobre a filosofia moral, i.e., na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a “consciência moral” não ocorre. Na *Crítica da razão prática*, ela não desempenha, em todo caso, um papel central.⁶ Apenas no *Escrito sobre a religião*, como também na “Doutrina da Virtude” atinente à posterior *Metafísica dos costumes*, a situação muda significativamente. Num primeiro momento, iremos investigar o desenvolvimento do pensamento kantiano sobre a consciência moral. Aqui, além das obras publicadas, iremos necessariamente

⁵ Cf. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 100, nota.

⁶ Embora o contexto presente ao final da “Analítica da razão prática pura”, no qual se nomeia a “milagrosa (...) faculdade” da consciência moral (cf. *Crítica da razão prática*, AA V, 98), tenha uma importância sistemática; ele sublinha a tese contida na presente palestra, segundo a qual a consciência moral atinente ao ser humano real e integral, isto é, a síntese realizada na ação refere-se ser humano numênico e fenomênico.

usar também as *Preleções sobre a ética*. Nesse trilho, trataremos de compreender, passo a passo – no sentido do título deste artigo -, em que medida a nova fundamentação da prática racional empreendida por Kant, justamente no que se refere à nova função que a consciência moral aqui adquire, não é menos “revolucionária” do que foi a nova fundamentação kantiana da possibilidade do conhecimento objetivo. Por fim, discutiremos, ao menos de modo sucinto, o que pode significar, conforme Kant, o recurso à consciência moral na justificação de uma decisão. Nesse sentido, além da doutrina *formal* da consciência moral em Kant, apresentaremos também sua doutrina *material* - pelo menos em seus traços fundamentais. Em todas as partes, no entanto, tal como penso, tornar-se-á evidente a relevância e a grandeza do filósofo de Königsberg; tratemos, pois de investigar a elaboração sucessiva do conceito da consciência moral em seu pensamento.

O desenvolvimento da doutrina da consciência moral em Kant nas lições sobre ética

A doutrina da consciência moral em Kant, cuja origem e elaboração se manifestam a partir dos anos 60 do sec. 18, surge inicialmente no contexto de certa tensão que observamos em Kant em geral.⁷ Por um lado, observa-se um conceito de consciência moral que Kant desenvolve a partir da filosofia do “senso moral” escocesa, mas na qual também entram impulsos vindos de Rousseau; por outro lado, há a doutrina da consciência moral da filosofia acadêmica tradicional que Kant retira principalmente de Baumgarten,⁸ discípulo de Wolff. A doutrina do “senso moral” do ser humano parte do pressuposto de que o homem tem, por natureza, uma bússola que o orienta de maneira instintiva na busca pelo bem; essa bússola pode ser distorcida pela cultura e pode tornar-se quase inutilizável por hábitos falsos; mesmo assim, o ser humano tem, na consciência moral, um “sentimento fundamental, indissoluto” que, por natureza, informa de modo imediato sobre a qualidade ética de nossas ações. Principalmente na *Crítica da razão prática*, Kant irá rejeitar toda tentativa de fundamentar a ética num “sentir” consoante ao moralmente certo; mesmo assim, o acesso à questão da consciência moral a partir da filosofia do “senso moral” tem alguma significância. Ele retornará ainda, mais tarde, na forma da ideia, sempre presente em Kant, de que a consciência moral se manifesta na forma de uma certeza imediata e, por assim dizer, coercitiva. No que tange à visão *acadêmico-filosófica* do tema, Kant assume, de saída, um determinado patamar de discussão e certo nível de reflexão, que se manifesta sobretudo em algumas distinções por ele adotadas e que podem ser por ele adaptadas e ampliadas. Contamos mostrar isso por dois exemplos:

⁷ A doutrina da consciência moral de Kant foi apresentada, pela primeira vez, por Gerhard Lehmann, o editor das *Preleções sobre filosofia moral*, em: AA, XXVII; cf. Lehmann, “Sobre a análise da consciência moral nas *Preleções sobre filosofia moral de Kant*”, em: *As virtudes de Kant. Nove palestras sobre história e interpretação da filosofia de Kant*. Berlim/Nova York, 1980, p.27-58.

⁸ Kant refere-se, sobretudo, à *Initia philosophiae practicae* (1760) de Alexander Gottlieb Baumgarten, assim como à *Ethica philosophica*, que veio a lume, em 1763, na terceira edição.

1. É cedo que Kant adota de Baumgarten, bem como da tradição à qual este pertence, uma doutrina que, mais tarde, ele irá combater veementemente – a saber, a doutrina segundo a qual poderia existir uma consciência moral errônea (*conscientia erronea*). Contudo, desde logo, o próprio Kant modifica essa doutrina por meio de uma distinção. A consciência moral pode errar por duas razões: por primeiro, por causa de um “erro de entendimento” (que acontece quando a consciência moral, por quaisquer motivos que sejam, faz inferências erradas, como por exemplo, quando compreende certo fato sob uma falsa perspectiva e, por isso, subsume-o sob um conceito errado). O segundo caso é o “erro da (disposição do) sentimento” (tal como Kant formula conforme as anotações de Herder).⁹ Este “erro no sentimento” só pode ser um erro *adquirido*, não um erro original. Ele pode ser induzido pela cultura e, portanto, não corresponde à “consciência moral natural” que Kant define, de modo primário, a partir do sentir moral.

2. Podemos identificar o segundo exemplo da transformação da doutrina acadêmico-filosófica da consciência moral em Kant em sua insistência na *temporalização* da consciência moral, pelo menos sob certa perspectiva. Isso também tem a ver com o fato de que, segundo Kant, a consciência moral não pode ser *intelectualizada*, tal como era a tendência do wolffianos, pois ela sempre permanece vinculada a nosso sentir atual. Contudo, na perspectiva de tal sentir, Kant pode diferenciar graus da intensidade e da eficácia da consciência moral, dependendo da relação temporal da consciência moral à ação, referente à qual ela se manifesta. Mais precisamente, a consciência moral subsequente – a *conscientia consequens* – é a consciência mais intensa em relação à eficácia. A consciência moral antecedente – a *conscientia antecedens* – já é menos forte que esta última; porém, a consciência moral mais fraca é aquela que acompanha a ação (*conscientia concomitans*), sendo que esta pode aproximar-se de seu completo desaparecimento.¹⁰ Esse exemplo da transformação da doutrina tradicional mostra a tendência de Kant a compreender a consciência moral, não apenas a partir de sua *qualidade lógica*, senão que também (como os escoceses) a partir de sua *qualidade afetiva*. Kant faz isso mesmo quando adota diferenciações que são geralmente aceitas na tradição acadêmica. Constatamos, então, com relação à fase de juventude de Kant: este entende a consciência moral primeiramente como o modo de sentir que é eticamente orientado. Tal sentir pode ser desenvolvido na direção de uma ética filosófica e pode ser refletido a partir desta. O intelectualismo da doutrina consciência moral na modernidade recua, entretanto, em prol de uma doutrina afetiva da consciência moral.

Vejamos, agora, aquela doutrina da consciência moral que Kant defende nos anos 70 e 80 e que foi, pois, classificada como “versão padrão” de tal doutrina antes da reviravolta ocorrida nos anos 90.¹¹ Limitamo-nos aqui aos pontos mais

⁹ KANT, *A filosofia prática de Herder*, AA, XXVII/1, 42.

¹⁰ Cf., a propósito desse contexto, Hoffmann, “Consciência moral como apercepção prática” (nota 1), 432f.

¹¹ Tal como aponta Lehmann, loc. cit., 28, o qual, nesse contexto, afirma que, “de 1775 até 1791, Kant expôs a mesma ética, ainda que, entretanto, os principais textos críticos acerca da filosofia moral [...] já tivessem

salientes. Também nessa fase intermediária, a consciência moral é um sentimento eficaz ou um “instinto”, tal como Kant diz expressamente.¹² O conceito de “instinto” diferencia a consciência moral explicitamente do conceito da faculdade de julgar moralmente, a qual ainda constituía a base da compreensão de Baumgarten. Em Kant, a consciência moral não pode ser uma faculdade moral de julgar a ser, arbitrariamente, usada ou não; pois ela se manifesta espontaneamente a partir de si mesma, às vezes de modo intrusivo, como bem se sabe. Tampouco pode ser calada por um ato volitivo. Portanto, o conceito de “instinto”, nesse contexto, não se presta tanto para colocar a “manifestação da consciência moral” num nível sub-racional. Deve, antes do mais, expressar a *autonomia* com a qual a consciência moral se articula em nossa mente. A consciência moral não pode ser reduzida a uma reflexão superficial, isto é, a um posicionamento ineficaz referente a isso ou aquilo. A consciência moral não articula um comentário irrelevante sobre o que está acontecendo, mas ela incide quase como algo alheio em nossa mente. Podemos destacar isso mais ainda quando lembramos que Kant, nessa fase, frisa enfaticamente que a consciência moral não apenas *avalia*, não apenas forma opiniões (mais uma vez, ela não se refere às nossas ações apenas de modo teórico-refletivo), mas que ela *condena*, quer dizer, ela julga de maneira eficaz e pune de modo imediato – ou também absolve de maneira eficaz, dependendo do caso. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant dirá, mais tarde, que as promulgações da consciência moral são “físicas no que concerne seu efeito”.¹³ De fato, a consciência moral manifesta-se principalmente nos *conscientiae morsus*, nos remorsos, os quais não podemos ignorar ou desligar, mas que se impõem a nós com o poder coercitivo de uma promulgação de sentença. Aqui Kant parece levar a sério a antiga metáfora de um *forum internum*, de um tribunal interno. Isso possui uma importância maior do que pode parecer à primeira vista, e, de fato, já prepara o último passo do desenvolvimento da questão em Kant, a saber, o conceito crítico propriamente dito da consciência moral. O ponto decisivo é que a consciência moral enquanto “nossa autoridade civil interna” não julga nossas intenções, nossas máximas gerais ou nossos conceitos práticos em geral. A consciência moral refere-se – como sempre faz um juiz – a nossas ações, isto é, à nossa existência prática propriamente dita. Contudo, a ética, conforme Kant, não se refere a ações, mas às máximas das ações: uma tese que contradiz a minhas intuições correntes, mas que é uma consequência necessária da filosofia crítica de Kant. Esta sabe que as ações são, necessariamente, aparências, mas aparências nunca podem ser claramente determinadas.¹⁴ Vejo uma pessoa fazer certa coisa e creio

sido publicados.” Também contamos, na presente palestra, aderir à interpretação conforme a qual somente a doutrina da consciência moral dos anos 90 é propriamente a doutrina crítica.

¹² Cf. *Moralphilosophie Collins*, AA, XXVII/1, 351.

¹³ Kant, *Metafísica dos costumes. Doutrina das virtudes*. AA VI,394.

¹⁴ Cf. Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*. AA IV, 407: “De fato, por meio da experiência, é completamente impossível vislumbrar um único caso com completa clareza, haja vista que a máxima de uma ação em conformidade com o dever baseou-se unicamente em razões morais, bem como na representação de seu dever”.

que aquilo que ela faz seja um furto. Mas pode ser que, ao retirar o objeto, tal pessoa queira salvar uma vida; ou, então, que ela entenda que este objeto seja sua propriedade; ou que eu mesmo esteja enganado, por desconhecer que o suposto ladrão, na verdade, acabou de comprar o objeto. Mesmo com relação a mim mesmo, conforme Kant, jamais saberei com certeza absoluta o que eu realmente fiz. Talvez, eu tenha efetivamente feito algo exemplar, mas minha motivação, ao fazê-lo, era minha ambição de ser admirado pelos outros. Eu disse a verdade, mas minha motivação era o medo que minha mentira pudesse ser descoberta. Kant extrai a conclusão geral de que, justamente por causa da ambiguidade insuperável da aparência, a ética só pode referir-se às *máximas para ações*, mas nunca à próprias ações.¹⁵ Isso é inevitável quando queremos, como Kant, desenvolver uma ética como *ciência*, quer dizer, uma ética que tem a pretensão de poder ser exposta em sentenças universalmente válidas, necessárias e objetivas.

Contudo, a situação é completamente diferente no caso do direito. O direito, diz Kant,¹⁶ inevitavelmente refere-se a *ações*, não a *máximas para ações*. O juiz subsome uma ação sob uma classe de ações que, em consequência, é vinculada a certa pena, por exemplo. A máxima da ação interessa a ele, ao máximo, de modo indireto, o decisivo é a identificação da ação como ação específica, de certo tipo. O mesmo vale, em Kant, para a consciência moral: esta última, o mesmo é dizer, o tribunal interno com seu poder de autoridade civil, entra em cena referindo-se a ações reais, não se referindo a máximas para ações. Essa também é a razão pela qual, na ética de Kant, a consciência moral propriamente dita pode ter um papel apenas marginal e pela qual pode, no máximo, interessar em relação à pergunta da educação ética do indivíduo. A ética, como tal, é um assunto puramente racional que, em primeira instância, nada tem a ver com a empiria moral. Todavia, veremos mais adiante que, em Kant, também precisa haver, é claro, uma transição para essa empiria e que, nisso, a consciência moral terá uma função especial.

Iremos nos deter, porém, mais um pouquinho na representação da consciência moral como “tribunal interno”! Num primeiro momento, surge, aqui, para o sujeito, a dificuldade de que ele parece ser juiz e réu numa única pessoa. A voz da consciência moral não é uma voz alheia, ela é minha própria voz mais íntima, mesmo que tal voz, como vimos, articule-se por conta própria, não podendo ser calada arbitrariamente por mim mesmo. Justamente por isso, a consciência moral foi apresentada, na tradição, com “voz de Deus” – conforme o princípio que Kant apresenta numa preleção: “Quando o homem imagina uma autoridade judicial em si mesmo, ele imagina simultaneamente que haja um ente que ocupe esse cargo, e isso já é o conceito de uma divindade”.¹⁷ Isso, em primeira instância, soa como a tese da projeção do divino pelo sujeito finito como ela foi apresentada por Feuerbach, mas Kant quer dizer algo fundamentalmente diferente. Pois a imaginação de Deus representa o conceito da pura subjetividade, da auto-relação pura-

¹⁵ Cf. Kant, *Metafísica dos costumes. Doutrina das virtudes*, 388.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *Praktische Philosophie Powalski*, AA, XXVII/1, 197.

mente racional e, com isso, também da auto-relação puramente moral. Essa se faz valer contra a subjetividade enquanto empiricamente determinada em seu agir. Deus é, para assim dizer, a pura primeira pessoa gramatical enquanto tal. Contudo, não somos, normalmente, primeira pessoa pura, senão que também terceira pessoa, isto é, não apenas eu, mas igualmente algo objetivo. É a problemática de nosso agir consiste justamente nisso, deixando-nos determinar por algo alheio. Mas, com isso, tornamo-nos algo determinado. De sujeito, viramos objeto. A voz de Deus, que na consciência moral julga sobre nosso agir, é a subjetividade de nosso próprio ser, que aqui se faz lembrar. Ela desmascara nossa auto-alienação e nos faz sentir esta última. Em consequência, o tribunal interno tem uma abrangência muito maior que o tribunal externo, pois o juiz terrestre não pode ver no coração do homem. Deus ou a primeira pessoa pura, cuja exigência a consciência moral faz lembrar é o “mensageiro do coração”,¹⁸ como Kant formula com a bíblia; aquele que sabe o que está no interior do ser humano e o que motiva, de fato, seu agir. Portanto, a certeza prática com relação ao agir – que não existe na ética – é encontrada apenas na pronúncia do “mensageiro do coração”, existindo apenas na perspectiva da consciência moral. Com isso, chegamos à doutrina da consciência moral atinente ao Kant da maturidade, tal como esta é exposta a partir dos anos 90 e como ela, a partir de então, de fato, adquire a palavra definitiva nessa questão.

A doutrina crítica da consciência moral

Começamos o esboço deste último nível com uma observação geral. A caminho de sua madura doutrina da consciência moral, Kant abandonou tanto a concepção de consciência moral que provém da metafísica e da lei natural quanto a ideia de um sentimento moral no sentido de um “instinto moral” dado ao ser humano - também denominado consciência moral. Ambos resultam da execução do impulso crítico da filosofia kantiana, o qual não é compatível nem com uma antropologia fundamentada metafisicamente nem como uma ética fundamentada num princípio imediato como “moral sense philosophy”. Kant não abandonou simplesmente o conceito de consciência moral porque não pode existir uma consciência moral como uma constante antropológica ou também como um sentimento imediato do Bem, mas ele lhe dá um sentido novo de uma autoconsciência teórica, o qual ao mesmo tempo evita as aporias que são conduzidas por cada conceito de consciência moral fundamentada nas “coisas”. Vamos esclarecer do que aqui se trata através dos principais aspectos.

Em uma preleção sobre *A Metafísica dos costumes* dos anos de 1793/94, lemos em Kant o seguinte: “*Conscientia* é, em geral, a consciência de si mesma tal como apercepção; em específico, envolve a consciência da minha vontade, minha

¹⁸ Cf. KANT, *A religião dentro dos limites da simples razão*. AA VI, 67. 72; a referência bíblica encontra-se em Acta 1, 24 e 15, (“*aller hertzen Kündiger*”, ou, ainda, “*Hertz kündiger*” [“mensageiro do coração”]), é a tradução de Lutero para a expressão grega *kardiognōsthēn*.

atitude (*Gesinnung*) para agir corretamente ou que a ação mesma seria correta, isto significa a consciência daquilo que é para si mesmo um dever”.¹⁹ A consciência moral é então, por um lado, uma autoconsciência e, por outro lado, em especial, minha autoconsciência prática em relação ao meu agir. Vale a pena lembrar, para o esclarecimento da importância dessas sentenças, que o ponto culminante do conhecimento teórico é, segundo Kant, também uma autoconsciência, a saber: a apercepção transcendental ou a ideia do “eu penso”, a qual deve poder acompanhar todas as minhas representações. Através de uma analogia direta com este princípio superior do conhecimento teórico, apresenta-se agora a consciência moral como o ponto central de todas as minhas certezas em relação ao meu agir. Tal como o “eu penso” causa a continuidade entre todas as minhas representações teóricas, a consciência moral causa agora a continuidade de todas as minhas ações. Assim como o “eu penso” é igualmente a condição de possibilidade de uma relação objetiva com as coisas, a consciência moral é agora a condição de possibilidade de uma totalidade de minhas ações reconhecidas reflexivamente. Apenas a partir da exigência da consciência moral eu sou um sujeito em todas as minhas ações e não vários sujeitos - embora alguns pós-modernos sejam simpáticos a esta última ideia. Apenas sob a exigência da consciência moral existe algo como uma obrigação concreta - e não só pensada -, o que permite Kant afirmar também que consciência moral é uma consciência obrigatória de si mesmo.²⁰ Na consciência moral, a obrigação torna-se reflexiva, mas eu mesmo também me torno reflexivo em relação à esfera de minhas ações. Isto significa que eu, no final das contas, num sentido prático, sou somente um eu próprio por meio de uma consciência da obrigação, e nunca fora desta consciência.

Mas o que a consciência moral faz exatamente, tal como Kant agora a desenvolve? Como a consciência moral se expressa em relação às nossas ações? Em geral, a resposta de Kant é: na consciência moral, “a razão é juíza de si mesma, como se ela também realmente, e com toda prudência, tenha avaliado cada uma de suas ações, e ela põe o sujeito contra ou a favor de si mesmo como testemunha, se isto aconteceu ou não”.²¹ A consciência moral consiste assim primeiramente em nada mais do que ter confiabilidade e veracidade na auto-avaliação em relação à avaliação de tais máximas, as quais determinam ou determinaram minhas ações. A consciência moral não me informa o que eu devo fazer – quem o faz é a razão prática. A consciência moral me leva, no entanto à consciência, como se eu tivesse realizado a ação realmente por obrigação ou por outras causas, quando a ação se sucedeu. Conforme Kant, a consciência moral verificadora consiste em três momentos: 1) da consciência de que o sujeito se voltou para a consciência prática e a partir dela avaliou realmente as máximas de sua ação; 2) da consciência de que esta avaliação levou para uma certeza em relação às opções de ações; 3) da consciência da própria veracidade ou “sinceridade” durante a avaliação de

¹⁹ *Metafísica dos costumes Vigilantius*, AA XXVII/2.1, 613f.

²⁰ Kant *A religião dentro dos limites da simples razão*, AA VI, 185.

²¹ Na passagem supracitada, 186.

todos os aspectos relevantes; embora segundo Kant, agora, além disso, o sujeito não é responsável pelos aspectos que ele não pode reconhecer objetivamente, de sorte que as decisões que são reconhecidas como falsas em retrospectiva não indicam uma consciência moral errada, mas elas só indicam a finitude do conhecimento humano num determinado tempo e nas circunstâncias concretas. Uma consciência moral errada já não existe de forma alguma, porque eu não posso estar errado em relação a questões tais como: se avaliei os meus motivos, se eu cheguei com isto a uma certeza moral, e, além disso, se eu mesmo me enganei durante isto. A consciência moral é, em relação aos aspectos citados, infalível e, exatamente por isso, sua fala me toca mais forte, porque, como já vimos, ela me confronta com minhas próprias exigências de uma identidade racional prática. A consciência moral é autoconsciência prática que permite a consciência reconhecer se minha ação foi uma expressão da minha identidade verdadeira ou não, o que, ao mesmo tempo, traz reflexivamente minha identidade prática em uma auto-constituição. Reflitamos então a partir destes resultados, o que seria a resposta Kant para as citadas relativizações das exigências da consciência moral. Em primeiro lugar, podemos afirmar que não há, a partir de Kant, nenhum problema com a diversidade histórica ou cultural. Uma vez que a consciência moral não é, em Kant, num nível maduro de seu conceito de consciência moral, nenhum princípio material imediato dos princípios morais ou de máximas, o fato de que existem diferentes princípios ou máximas factuais não pode ser um argumento contra a consciência moral como tal. Na consciência moral trata-se, antes do mais, de um comportar-se diante das próprias ações em relação às suas máximas e em relação à sua facticidade que se mede na medida da identidade prática, ou seja, na medida de um “eu ajo”.²² A avaliação concreta da consciência moral consiste, nesse sentido, em saber se eu impus a mim mesmo uma determinada máxima sob a consciência da exigência da obrigação (i.e., da minha identidade prática) para a razão determinante de minhas ações, ou, então, a partir de outras razões; trata-se de saber se fui realmente eu mesmo quando agi no sentido da pura subjetividade ou não. A consciência moral toca, por isso, a forma absoluta do agir, e não imediatamente o conteúdo dele.

Consequentemente, a consciência moral não pode nunca ser o implante de uma vontade externa e nem pode ser uma instância heteronômica (como, por exemplo, em Nietzsche). Ao contrário, ela é o único lugar, onde eu possuo uma autoconsciência prática da minha vontade e não de uma externa. Minha vontade pura não é, para Kant, certamente uma “vontade de potência”. Ao contrário, Kant diria que cada vontade de potência somente pode ser em terceira pessoa, uma vontade interligada às coisas e não uma vontade livre. Na consciência moral, no

²² Posicionamentos tais como aqueles esposados por Nietzsche e Freud, que tencionam substituir um “eu ajo” por um “algo age”, precisam contestar, por isso, a normatividade da consciência moral. Kant, por seu turno, não é forçado a conceber a consciência moral como uma “constante antropológica”, e tanto menos o “eu penso”. O “eu penso” e o “eu ajo” são, não obstante, momentos formais igualmente necessários e eficazes (a priori) do cumprimento de uma auto-consciência genuinamente prática e teórica, desde que se achem presentes.

entanto, encontra-se a origem de minha identidade moral e prática como também a origem da minha consciência de liberdade. Se você diz que a o grão de verdade em abordagens tais como de Nietzsche ou Freud consiste em uma prova da irracionalidade do empírico com inclusão da prática empírica humana, então isto não contradiz a opinião de Kant em todos os aspectos. Também a ética crítica de Kant não pretende afirmar que o empírico é completamente racional – tampouco o recurso empírico à consciência moral. Kant reconhece, todavia, na consciência moral, o lugar sem o qual o agir empírico nunca poderia fazer a exigência da racionalidade. Em consequência, não se pode entendê-lo também como “apenas um agir determinado empiricamente”. Na consciência moral, podemos achar tanto o ser racional quanto o ser que age empiricamente unidos; assim, na consciência moral, reflete-se o *homo noumenon* (o homem enquanto ideia) e o *homo phaenomenon* (o homem enquanto fenómeno) como uma unidade prática. A única chance de superar praticamente o dualismo, a esquizofrenia da consciência racional e empírica, consiste, conforme Kant, em um agir no sentido da consciência moral. A possibilidade do fracasso de reconciliação não está com isto eliminada: mas, mesmo na má-consciência moral existe a lembrança de que o fracasso não era ou é necessário. Neste contexto, eu gostaria de finalmente apontar para o que, em Kant, pode ser visto além da dimensão transcendental, a saber, a função material da consciência moral. Nós já vimos que a consciência moral não é uma fonte de informações sobre o que se deve fazer e deixar de fazer.²³ Neste sentido, pode-se concluir que na ética de Kant é impossível exigir regras especiais ou exceções de leis reais práticas através de um recurso à consciência moral. Num seminário sobre a consciência moral, Kant afirma: “A verdadeira ética não é indulgente”,²⁴ e é a consciência moral mesma, conforme a doutrina crítica da consciência moral, que mede minha identidade prática avaliando se eu escolhi a exceção ou a obrigação estrita para mim. O que diremos agora também não irá amenizar este ponto, mas já o pressupõe e ajuda em nossa compreensão sobre a consciência moral segundo Kant. Nós nos referimos à “doutrina da virtude” da *Metafísica dos costumes* e, nesta obra, ao problema das questões casuísticas, as quais Kant pode acrescentar à discussão sobre as virtudes. Kant deixa claro que a proibição do suicídio vale sem exceções, pois a razão não pode querer, sem contradição, sua inexistência.²⁵ Kant desenvolve esta clara apresentação com uma questão casuística: como deveria se comportar uma pessoa que foi mordida por um cachorro raivoso e sabe que em pouco tempo ela será perigosa para os outros seres humanos e, ao mesmo tempo, não tem a chance de sobreviver? Kant não responde a esta questão – e ele não responde exatamente, porque a resposta, nesse caso, só pode ser dada pela consciência moral desta pessoa. Isso soa, de saída, como uma

²³ Isso é decidido de outro modo não apenas nas doutrinas dogmáticas da consciência moral, senão que também, como, por exemplo, na *doutrina dos costumes* de Fichte, na qual a consciência moral é a consciência do dever individual.

²⁴ *Praktische Philosophie Powalski*, AA XXVII/1, 163.

²⁵ Cf. *Metafísica dos costumes. Doutrina das virtudes*, §96, AA VI, 422ff.

permissão para exceção de regra, mas não é. A exceção deve ser introduzida através do condicionamento de uma regra, o que significa que há uma regra para a existência de exceções. Tal regra não existe em Kant, de modo que ninguém nesta situação possui uma regra que diz como ele deve agir. Aquele que, em tal situação, decide com incertezas objetivas²⁶ e faz uso de sua consciência moral, não possui uma razão que seria compreensível para todos. No entanto, ele está sozinho com esta decisão e, além disso, também com todas as suas consequências. Este não é um argumento contra a identidade prática que é o conteúdo de sua consciência moral. Isto especialmente não é um contra-argumento, caso a consciência completa da obrigação (com a inclusão da obrigação para a subjetividade verdadeira e autônoma no sentido kantiano) não seja apagada ou relativizada, mas sim realizada. Pois isto é exatamente o que a renovação kantiana do conceito de consciência moral pretendia: lembra-nos de nossa obrigação de realmente sermos sujeito e, nesse sentido, livres por meio de um modo qualificado. A revolução iniciada por Kant não é, nesse ponto, definitiva.

Referências bibliográficas

KANT, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe (AA)“*, org.: v. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, v. 24 a diante: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900s.

Fundamentação da metafísica dos costumes, AA IV.

Crítica da razão prática, AA V.

Metafísica dos costumes. Doutrina das virtudes, AA VI.

A religião dentro dos limites da simples razão, AA VI.

Geografia física, AA, IX.

Preleções sobre filosofia moral, AA, XXVII/1.

Moralphilosophie Collins, AA, XXVII/1.

Praktische Philosophie Powalski, AA, XXVII/1.

Metafísica dos costumes Vigilantius, AA XXVII/2.1.

A filosofia prática de Herder, AA, XXVII/2.2.

BLÜHDORN, Jürgen, org., *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.

FORSCHNER, Maximilian: *„Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie*

²⁶ Num tratamento mais detalhado da função material da consciência moral enquanto grandeza justificadora das ações – algo que não podemos empreender aqui –, seria o caso de considerar em que medida a consciência moral também sempre se coaduna com um estatuto epistêmico, como, por exemplo, a certeza da consciência do dever ajustada à incerteza dos efeitos das respectivas opções do agir. Nesse ajuste, no entanto, a consciência moral jamais constitui uma regra prática que fosse apta a ser comunicada. Aquele que age a partir da consciência moral, acha-se sempre apenas consigo mesmo.

des Gewissens”, in: Jan Szaif/Matthias Lutz-Bachmann (org.). *Was ist das für den Menschen Gute? What Is Good for a Human Being?* Berlim/Nova York, 2004, p. 126-150.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Princípios da filosofia do direito*. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução Paulo Meneses, et al. São Leopoldo, RS, Ed. Unisinos, 2010.

HOFFMANN, Thomas Sören, „Gewissen als praktische Apperzeption: Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen”, in: *Kant-Studien* 93 (2002), p. 424-443.

Idem, „Über Freiheit als Ursprung des Rechts. Achtzehn Thesen zur Rechtsbegründung mit Blick auf die Grundrechte-Charta der Europäischen Union”, em: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 1 (2003), p. 16-26.

LEHMANN, „Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen zur Moralphilosophie”, in: ders., *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlim/Nova York, 1980, p. 27-58.

WALD, Berthold: “Gewissen – Grundbegriff des Praktischen”, em: Thomas Sören Hoffmann (org.). *Grundbegriffe des Praktischen*. Freiburg/Munique, 2014, p. 72-89.

Direito e democracia em Habermas

RESUMO

Habermas considera que a decomposição do *ethos* tradicional no domínio dos valores e das normas, promovida pela filosofia do sujeito, originou duas alternativas enfrentadas no direito, uma privilegiou a integridade dos indivíduos mediante a proteção dos direitos humanos, enquanto a outra favoreceu a autorrealização da comunidade, através da soberania popular, resultando na oposição entre liberalismo, que promoveu a figura do sujeito em pequena escala, o indivíduo, e o republicanismo, que pressupôs a figura do sujeito em grande escala, o povo, resultando em uma competição entre direitos humanos e soberania popular, a qual Habermas pretende reconciliar com a democracia deliberativa.

Palavras-chave: Habermas; Democracia; Liberalismo; Republicanismo; Filosofia do sujeito.

ABSTRACT

Habermas believes that the decomposition of the traditional ethos in the field of values and norms promoted by the subject's philosophy, originated two alternatives facing the law, one favored the integrity of individuals through the protection of human rights, while the other favored the community's self-realization through popular sovereignty, resulting in the opposition between liberalism, which promoted the subject's figure on a small scale, the individual, and republicanism, which assumed the figure of the subject on a large scale, the people, resulting in a competition between human rights and popular sovereignty, which Habermas intends to reconcile with deliberative democracy.

Keywords: Habermas; Democracy; Liberalism; Republicanism; Philosophy of the subject.

* Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Email: barbieri@cfh.ufsc.br

Introdução

Habermas considera que, com a decomposição do *ethos* tradicional no domínio dos valores e das normas, a política passou a seguir duas alternativas enfrentadas, ou privilegiou a autorrealização e a afirmação da identidade dos indivíduos e da própria comunidade, através da soberania popular, ou fomentou a integridade sempre vulnerável dos indivíduos mediante a proteção dos direitos humanos possuídos por toda a humanidade; o que resultou na oposição entre o republicanismo, que assumiu a dimensão ética, e o liberalismo, que adotou a dimensão moral. Mas este conflito surgiu por causa da filosofia do sujeito, pois o liberalismo fundamentou a política a partir da figura do sujeito em pequena escala, o indivíduo, enquanto o republicanismo pressupôs a figura do sujeito em grande escala, seja o povo, a nação, a classe social, etc., o que resultou em uma competição entre direitos humanos e soberania popular. Esta dicotomia tornou-se recorrente e foi renovada atualmente através da polêmica entre o liberalismo de Rawls e Dworkin, de um lado, e o comunitarismo de Taylor e MacIntyre, de outro. Contudo, a interpretação discursiva proposta pela democracia deliberativa, na medida em que supera a filosofia da consciência, pode conciliar a soberania popular com os direitos humanos, pois a autonomia privada dos indivíduos, na qual eles procedem segundo a sua liberdade subjetiva, é cooriginária com a sua autonomia pública, na qual eles usam a sua liberdade comunicativa, por isso, a democracia deliberativa estabelece pretensões mais fortes para a cidadania do que o modelo liberal, porém mais fracas do que o modelo republicano, uma vez que considera que a esfera pública, em situações extraordinárias, deve gerar um poder comunicativo capaz de neutralizar o poder social dos grupos de pressão e orientar as ações do poder administrativo do estado de direito.

Direito e democracia em Habermas

Em suas obras dedicadas à filosofia política e do direito dos anos 90, Habermas tomou partido no debate norte-americano entre liberalismo e republicanismo, a qual, segundo a teoria do discurso, reflete a decomposição do mundo da vida das sociedades convencionais a princípios do século XVI e, por isso, constitui um momento particular de uma polêmica que se tornou recorrente nas sociedades ocidentais modernas.

Nas sociedades tradicionais, o âmbito dos valores mantidos por costume e que permitiam definir a própria identidade do indivíduo, estava imbricado com os princípios morais universalmente válidos. Para Habermas, os valores se distinguem das normas porque aqueles são conceitos do bem que valem, única e exclusivamente, quando são seguidos de fato por alguém, enquanto as normas são corretas, inclusive quando não são realmente seguidas, porque a sua validade pode ser julgada segundo critérios racionais nos discursos práticos (HABERMAS, 1997, p. 72-3). Mas, com a decomposição do *ethos* tradicional no domínio dos valores e das normas, a política passou a ter diante de si duas alternativas de ação;

de um lado, podia-se privilegiar a autorrealização do indivíduo e o reconhecimento da identidade dentro de uma comunidade, buscando um modelo de estado que protegesse os valores particulares da comunidade, como a língua ou a religião. Habermas considera que, desde a Revolução Francesa, a soberania popular foi correlacionada com o nacionalismo, se construindo artificialmente uma suposta unidade de valores nacionais, especialmente durante o período romântico do século XIX (HABERMAS, 1994, p. 636-7). Por outro lado, se desenvolveu um modelo de política baseado nos direitos humanos possuídos por toda a humanidade, com forte fundamentação moral, a partir do qual se pode imaginar um tipo de política neutra com respeito aos valores particulares que proteja os princípios universais do indivíduo. O republicanismo resgata a dimensão ética, enquanto o liberalismo recupera esta dimensão moral.

Por isso, desde os princípios da Modernidade, a filosofia política e jurídica estava envolvida na competição entre liberalismo e republicanismo acerca da fundamentação dos princípios do direito, do sistema de direitos e do estado de direito, uma vez que o liberalismo supõe que os direitos humanos representam um império da lei, pois são fundamentados na pessoa moral, contra a vontade das massas, e uma teoria republicana, que deduz todos os direitos a partir da soberania popular democraticamente organizada, na medida em que as virtudes cidadãs dependem de uma solidariedade social assentada em uma identidade de costumes e valores¹.

Contudo, segundo Habermas, a oposição entre estes dois modelos de política e direito reflete a adoção da filosofia da consciência ou da filosofia do sujeito típica da modernidade, pois o liberalismo supõe que a política e o direito devem ser fundamentados na figura do sujeito em pequena escala, o indivíduo, enquanto o republicanismo pressupõe a figura do sujeito em grande escala, seja o povo, a nação, a classe, etc., resultando em uma competição entre direitos humanos e soberania popular, entre a dimensão moral e ética.

Habermas observa que, já no século XVIII, Rousseau e Kant perceberam o nexos entre direitos humanos e soberania popular, pois o conceito de vontade geral

¹ Como Habermas considera que a participação política dos cidadãos para a formação da vontade soberana do povo, proposta pelo republicanismo, exige uma cidadania extremamente virtuosa que só é possível nas condições de identidade cultural, pois precisa de uma forte solidariedade social que não pode ser alcançada nas condições do pluralismo político, religioso ou moral, então, entende que não se pode separar o republicanismo do comunitarismo, ainda que a maioria dos autores da filosofia contemporânea considerem que o republicanismo se distingue do comunitarismo porque, enquanto aquele insiste na participação política dos cidadãos, este insiste mais no reconhecimento da identidade cultural constituidora da comunidade de origem. Consequentemente, a ausência desta diferenciação na sua teoria não significa em absoluto um erro ou um esquecimento, mas resulta de uma interpretação da história da filosofia pela teoria do discurso. Não obstante, no resto do projeto, faremos a distinção entre republicanismo e comunitarismo, exceto, naturalmente, quando forem feitas referências explícitas ao pensamento de Habermas. Sobre este ponto, leia-se a seguinte citação de Habermas: “Enquanto a interpretação liberal obriga a aceitar os direitos humanos considerados moralmente como objetos dados, ancorados em um fictício estado de natureza, para a interpretação republicana, a vontade ético-política de um coletivo que se determina a si próprio não reconhece nada que não satisfaça seu autêntico projeto de vida. Em um caso predomina o momento moral-cognitivo, no outro, o momento ético-volitivo.” (HABERMAS, 1990, p. 128). Cf. também: (HABERMAS, 1994, p. 130).

do genebrino e de vontade unificado do povo de Kant, consideravam que qualquer um, ao legislar, pode ser injusto com outro, por isso, só o povo unido ao legislar não pode ser injusto com ninguém, conseqüentemente, o pacto social de um e o contrato originário do outro implicavam a renúncia a todos os direitos naturais do indivíduo, mas, como a soberania popular resultante dele não pode ser injusta com ninguém, então, a entrada no estado civil permite que os indivíduos recuperem estes direitos integralmente, fundamentados e protegidos pelo soberano. Contudo, inclusive estes autores, ficaram reféns do paradigma da filosofia da consciência, o que lhes impediu superar a competição não confessada entre direitos humanos e soberania popular, e, por isso, Rousseau adotou uma posição mais republicana do que liberal, pois entendia que a soberania popular devia estar ancorada em um povo concreto, com costumes e valores específicos, de tal modo que quanto mais estes costumes eram flexibilizados, por exemplo, em estados grandes, menor seria a virtude dos cidadãos, a qual deveria ser compensada pela coação da lei, de modo que ele acabou reduzindo a proteção dos direitos humanos unicamente à forma semântica da lei, que deveria ser igual para todos; enquanto Kant desenvolveu um pensamento mais liberal do que republicano, porque, devido à forma gradual de sua exposição, apresentou primeiro os direitos naturais que o indivíduo deve possuir provenientes da sua liberdade inata tão somente em virtude de sua humanidade, na doutrina do direito privado e, depois, mediante o contrato originário, a vontade unificada do povo não tem outro remédio além de positivizar estes direitos que o indivíduo já possuía previamente, na doutrina do direito público (HABERMAS, 1994, p. 130).

Portanto, somente à luz da teoria do discurso, que resgata uma interpretação intersubjetiva da política e o direito, esta competição pode ser superada através de uma política deliberativa.

A polêmica atual começa com a publicação, em 1971, do livro de John Rawls, *Uma teoria da justiça*, que renova o sentido do liberalismo e desata uma ampla discussão. Deve-se levar em conta que o liberalismo desenvolvido atualmente por John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackermann, Charles Larmore, etc. não pode ser identificado com o modelo de liberalismo desenvolvido por pensadores como John Locke, Adam Smith o John Stuart Mill, ainda que compartilhem, pelo menos, a tese de que as liberdades individuais devem ser protegidas como direitos fundamentais que tem que prevalecer sobre o bem comum.

Isso tem como consequência uma notável redução do âmbito da razão pública, porque o único que resta como objeto de discussão pública são algumas essências constitucionais e assuntos de justiça básicos (HABERMAS, 1994, p. 227); as concepções do bem pertencem à razão privada ou à razão não-pública dos cidadãos em relação às quais o estado deve ficar neutro; é justamente esta importante redução do papel da cidadania que aproxima o liberalismo político de Rawls ao liberalismo tradicional de tal modo que, apesar das notáveis diferenças entre eles, se pode definir o liberalismo pela neutralidade política que exige dos cidadãos com relação ao tema do bem comum, que os republicanos, ao contrário, enquadram dentro do espaço de discussão da soberania popular. Locke, por exemplo,

considerou que o estado somente pode positivizar os direitos naturais da pessoa humana; o utilitarismo colocou as liberdades dos agentes econômicos fora do domínio da política e o liberalismo rawlsiano estabelece que a política deve ser neutra acerca do conceito do bem dos cidadãos; sendo em relação a este ponto que os comunitaristas, republicanos ou democratas radicais dirigem mais fortemente as suas críticas.

As críticas comunitaristas começam com a publicação do livro de Michael Sandel, *O liberalismo e os limites da justiça*, em 1982 (PEÑA, 1995, p. 17), e prosseguem com Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer e outros. Entre os republicanos se pode mencionar Frank Michelmann, enquanto que entre os democratas radicais, além do próprio Habermas, James Bohman, Jean Cohen, Andrew Arato, etc. Seguramente há diferenças significativas entre todos estes autores, assim como entre o comunitarismo, o republicanismo e a democracia radical.

O comunitarismo apela à tradição que remonta a Aristóteles (comunitarismo duro) ou a Hegel (comunitarismo brando) e associa o exercício coletivo da cidadania com a preservação dos valores definidores da própria identidade. A política, então, não deve ser neutra em relação aos valores da coletividade, ao contrário, deve proteger os valores comuns, pois, inclusive os valores das maiorias estão ameaçados no caso de que não sejam promovidos pela lei. A língua de uma comunidade, a religião ou a etnia dominantes são tão vulneráveis que podem ser modificadas pela imigração, pela falta de motivação ou pela adoção de um modelo liberal de política. Um estado liberal que não protege os valores de seus cidadãos expõe ao risco de extinção estes elementos característicos fundamentais.

Para os comunitaristas, por conseguinte, a política tem que promover os valores da comunidade, reprovando assim a concepção neutra do liberalismo que conduz ao atomismo social. Segundo Taylor a política liberal (como a teoria da justiça de Rawls) se origina das éticas inarticuladas que surgem na modernidade ocidental por causa do conceito instrumental e utilitarista de homem; contudo, apesar de ser dominante nas sociedades ocidentais modernas e se compreender a si mesma como uma concepção da justiça adaptada ao fato do pluralismo, a teoria da justiça como equidade de Rawls, que pretende ser neutra com relação às concepções do bem (RAWLS, 1996 p. 376-7), aparece para Taylor simplesmente como uma concepção do bem como qualquer outra².

Não obstante³, as limitações hermenêuticas do comunitarismo dificilmente podem explicar as razões para que seja aceita uma forma de vida em lugar de outra. Para os comunitaristas metafísicos como Taylor, resta ao menos a esperança da realização da razão nas condições concretas da história, o que poderia atenuar

² Taylor acusa as éticas inarticuladas de origem kantiana, como a teoria da justiça de Rawls e a ética discursiva de Habermas de cometer uma contradição pragmática ao defender uma concepção do bem entre outras, sem que o reconheçam (TAYLOR, 1989, p. 88).

³ Nestes dois parágrafos usaremos a diferenciação entre comunitarismo e republicanismo definida pela maioria dos autores da filosofia política contemporânea, que, como já foi observado, não corresponde à interpretação de Habermas.

a contingência da origem, contudo para os comunitaristas aristotélicos como Williams e MacIntyre, parece não haver outra alternativa do que se submeter aos costumes vigentes, pois a razão a partir da qual se pretende fazer a crítica social é sempre situada no contexto da própria crítica⁴.

Por isso, o republicanismo considera que são os próprios sujeitos autonomamente reunidos que devem legislar sobre os princípios do direito e da política constituindo a soberania popular dos cidadãos, mas, como uma república surge sempre em condições já existentes, os cidadãos podem avaliar os valores tradicionais. A característica principal do republicanismo é a autodeterminação dos cidadãos e não o reconhecimento dos valores preexistentes. Do mesmo modo que os comunitaristas, também os republicanos tem uma grande admiração pela liberdade dos antigos, mas, em lugar daquela expressa na democracia ateniense, preferem seguir os modelos de Esparta ou de Roma: enquanto os comunitaristas compreendem a *polis* como exemplo de uma comunidade homogênea de valores, etnia, religião, língua, etc. que se autodetermina na medida em que reconhece seus próprios valores, os republicanos preferem a vida política participativa e popular que acomoda classes políticas e sociais diferentes por meio da divisão de poderes; enquanto os comunitaristas são simpáticos à democracia direta, os republicanos preferem o governo das leis e das instituições que expressa a vontade dos cidadãos mediatizada pelas instituições do estado de direito.

A democracia deliberativa de Habermas, contudo, considera que já não são possíveis as condições para uma democracia direta como a imaginada pelo que ele define como republicanismo⁵ e considera necessário relacionar a soberania popular com as condições modernas do fato do pluralismo, do multiculturalismo e da complexidade social. A democracia deliberativa é a tentativa de síntese entre o liberalismo e o republicanismo, entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, entre a liberdade positiva e a negativa, porque pretende conciliar a soberania popular, a autodeterminação dos cidadãos e a democracia, dentro das condições em que estas são possíveis nas sociedades modernas, com os direitos humanos, a liberdade subjetiva de ação e o estado de direito:

A teoria do discurso estabelece conotações normativas para o processo democrático mais fortes que os liberais, contudo mais fracas que o modelo republicano, retomando elementos de ambas as partes e relacionando-os de um novo modo. (HABERMAS, 1994, p. 361).

⁴ “Por outro lado, se desejamos permanecer fieis à convicção aristotélica de que o juízo moral é limitado pelo *ethos* de um lugar particular, devemos estar preparados para renunciar ao potencial emancipatório do universalismo moral e negar também a possibilidade de sujeitar a violência estrutural inerente nas condições sociais baseadas na exploração latente e a repressão à crítica moral irrestrita... Charles Taylor se opõe a esta carga com uma ética universalista do bem que apela a bens supremos que transcendem a toda forma particular de vida. Os exemplos que ele propõe provêm de Platão, do Estoicismo e do Cristianismo, quer dizer, da tradição que apela à autoridade da razão, do direito natural universal ou à divindade transcendente.” (HABERMAS, 1990, p. 90-1)

⁵ Recorde-se que para Habermas não há uma diferenciação explícita entre comunitarismo e republicanismo, pois a participação política dos cidadãos de forma virtuosa depende de uma identidade cultural forte e dificilmente pode ser encontrada nas sociedades marcadas pelo pluralismo político, religioso e moral.

A democracia deliberativa proposta por Habermas começa com uma reconstrução da sociedade moderna através da teoria da ação comunicativa capaz de dar conta das fundadas críticas que liberais, comunitaristas e republicanos se fazem mutuamente. Em primeiro lugar, aceita a premissa de Rawls⁶ de que as sociedades ocidentais modernas são marcadas pelo fato do pluralismo e que, portanto, só se pode esperar uma convergência entre as concepções do bem por meio da repressão.

Contudo, ademais de plural, como propõem os liberais, e multicultural, como defendem os comunitaristas, Habermas adiciona a tese, desenvolvida pela teoria dos sistemas, de que a sociedade moderna é complexa. Desde *Reconstrução do materialismo histórico* de 1976, mas também em *Teoria da ação comunicativa* e em *Faticidade e validade*, que Habermas substitui o modelo holista de sociedade proposto por Marx, segundo o qual a mesma relação social, ou seja, a exploração de classe, que ocorre na mercadoria, enquanto célula da sociedade capitalista, se reproduz igualmente em todas as demais instituições sociais, pelo modelo complexo que começa com a interpretação de Weber da modernização como racionalização social dividida em ação racional com relação a fins e com relação a valores (HABERMAS, 1981, p. 299), prossegue com a teoria funcionalista da ação social de Parsons e conclui com a teoria dos sistemas de Luhmann, embora Habermas reconstrua o modelo de sociedade complexa a partir da sua teoria da ação comunicativa.

A complexidade sistêmica, que forma a base da descrição habermasiana da sociedade posconvencional, permite compreender a separação entre o mundo da vida orientado para a racionalidade comunicativa, que tem como meio de integração social a solidariedade dos agentes e os sistemas sociais especializados na ação estratégica, o mercado e a política, que usam respectivamente os meios dinheiro e poder como mecanismos de integração funcional.

Em *Teoria da ação comunicativa* basta para Habermas esta descrição dicotomizada da sociedade e o resultado a que chega é a melancólica conclusão da ameaça representada pela colonização do mundo da vida pelos sistemas sociais mercado, política e direito, a qual pode por fim às relações de entendimento e solidariedade que ainda restam. Também o direito aparece como um sistema especializado que contribui para a tarefa de colonização do mundo da vida, fenômeno que se pode observar com a constante juridificação das relações sociais (HABERMAS, 1981, p. 522). Em *Faticidade e Validade*, contudo, Habermas muda de perspectiva e, em lugar do modelo societário dicotomizado, introduziu o direito no papel de intermediário entre o mundo da vida, com sua lógica comunicativa, e os sistemas funcionais, orientados pela racionalidade estratégica (HABERMAS, 1994, p. 58-60).

Habermas parte de uma interpretação do conceito kantiano de legalidade segundo o qual a norma jurídica pode ser seguida conforme o dever ou por dever.

⁶ A qual, de certo modo, também é de Taylor, pois este compreende que o individualismo, o atomismo e o pluralismo de valores, são características da modernidade, ao contrário do que pensam os comunitaristas aristotélicos, mais interessados na identidade dos costumes.

Por isso, considera que a norma jurídica possui faticidade e pode ser seguida a partir da liberdade subjetiva de ação por destinatários que simplesmente agem estrategicamente, ao mesmo tempo em que possui validade e pode ser seguida pelo reconhecimento intersubjetivo da legitimidade da lei, na medida em que os cidadãos são os próprios autores da lei. O direito tem uma dupla cara, de um lado, a positividade que pode ser imputada pela coação e, de outro, a legitimidade obtida a partir dos procedimentos democráticos, que permite ao cidadão dar seu livre consentimento à lei. A reconstrução habermasiana do conceito de legalidade a partir da teoria da ação lhe permite mostrar como o direito deve poder ser seguido coativamente por sujeitos que agem estrategicamente, revelando sua positividade ou faticidade, o que ele denomina de autonomia privada, ou legitimamente, por sujeitos que dão seu livre assentimento ao direito produzido por eles mesmos, a sua autonomia pública (HABERMAS, 1994, p. 46-52); essa dupla cara do direito lhe permite exercer a função de intermediário entre os sistemas especializados, onde vale a ação estratégica, e o mundo da vida, com suas relações de solidariedade, porque ele pode traduzir as linguagens naturais para as sistêmicas e vice versa.

Esta estrutura social da sociedade pós-convencional provocou uma diferença entre a autonomia moral e a autonomia jurídica, porque, enquanto na moral, a autonomia é constituída por uma única peça, já que nos discursos práticos de fundamentação das normas morais os agentes formam simultaneamente a convicção e a vontade, pois, a medida que os argumentos aduzidos convencem os afetados da validade da norma também os motiva racionalmente à segui-la, por isso, a moral exige que os agentes obedeçam a norma convencidos racionalmente pelo respeito à norma, a autonomia jurídica é dividida em duas peças, a autonomia privada, que permite que os agentes sociais utilizem a liberdade subjetiva de ação, segundo a qual podem escolher os motivos para seguir a norma, os quais podem ser tanto o autointeresse, o temor da coação ou a concepção particular do bem, e a autonomia pública que exige o uso da liberdade comunicativa, na qual os agentes buscam o entendimento mútuo (HABERMAS, 1992, p. 52).

Essa duplicação da autonomia jurídica ocasionada pela sociedade complexa explica a tensão interna entre faticidade e validade no direito que se manifesta em três níveis: na norma jurídica, no sistema de direitos e no estado democrático de direito. No nível da norma jurídica, os destinatários do direito podem usar a sua autonomia privada e obedecê-la por causa da sua vigência como um fato social que se impõe coercitivamente ou podem considerar a sua autonomia pública e serem motivados pela convicção racional oriunda da aceitação de sua legitimidade, porque o direito moderno deve cumprir a sua função de integração social na sociedade complexa e realizar a mediação entre o mundo da vida e os sistemas funcionais, uma vez que os agentes guiados pela racionalidade comunicativa do mundo da vida seguem as normas por respeito à sua validade, enquanto os agentes, regidos pela racionalidade estratégica dos sistemas, calculam a relação custo/benefício de seu cumprimento como um fato social.

Há também uma tensão interna entre faticidade e validade no nível do discurso jurídico de fundamentação de normas que conduz a novas diferenças entre

a autolegislação moral e jurídica. Após a derrubada do direito natural teológico e racional, só a democracia pode conceder legitimidade ao direito, o que implica mudar a perspectiva do destinatário para a do autor da lei; no entanto, o processo democrático de produção de leis também deve permitir que os seus autores disponham da liberdade subjetiva de escolher os motivos para aprovar leis segundo a sua autonomia privada ou a possibilidade de chegar a um consenso racionalmente motivado sobre a legitimidade da lei, comprometendo-se, em última análise, com a solidariedade gerada pela ação comunicativa do mundo da vida, segundo a sua autonomia pública. Como, na autolegislação jurídica, os autores da lei não precisam ser motivados pela busca do entendimento, mas podem produzi-las motivados pela sua liberdade subjetiva, aparece, então, o aparente paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade (HABERMAS, 1992, p. 164).

Uma vez que a participação dos cidadãos no processo discursivo de produção de normas jurídicas tem a mesma estrutura do direito em geral e permite aos cidadãos o uso de sua liberdade subjetiva de ação, o direito moderno adotou a forma jurídica que Habermas obtém a partir da reconstrução discursiva do conceito kantiano de legalidade, pois, o direito moderno: (1) requer dos agentes sociais apenas a capacidade de seguir a lei por meio de razões estratégicas, isentando-os da convicção racional ou do respeito pela lei; (2) regula apenas a matéria que se refere às relações externas entre as pessoas e; (3) pode impor coercivamente o comportamento de acordo com a lei. Por isso, no processo democrático de produção de normas jurídicas, os cidadãos derrotados são obrigados a obedecer à lei, mas não são obrigados a seguir, com convicção racional, as normas às quais não deram o seu assentimento, pois seria muito tirânico exigir que minorias derrotadas ainda por cima fossem obrigadas a obedecer virtuosamente leis cuja legitimidade não reconhecem; ao contrário, o processo democrático de produção de leis deve permitir que as minorias possam aduzir novas razões no futuro, as quais sejam capazes de sensibilizar as antigas maiorias e se converterem em novas maiorias.

Esse modelo societário desenvolvido a partir da teoria da ação comunicativa demonstra a necessidade de um conceito de política, ao mesmo tempo mais exigente do que o modelo liberal, contudo, mais fraco do que o modelo republicano. O liberalismo, inclusive na versão socialdemocrata de Rawls, erra o alvo, pois imagina um conceito de direito, de cidadania e de política que privilegia o direito privado sobre o público, o estado de direito sobre a democracia ativa dos cidadãos e a instrumentalidade da política sobre a liberdade comunicativa. Para os liberais em general, os direitos humanos, enquanto direitos fundamentais que pertencem ao indivíduo, têm primazia sobre os direitos objetivos instituídos pelo estado; inclusive o liberalismo de Rawls afirma a prioridade das liberdades básicas, pois, como assinala Habermas, o primeiro princípio de justiça de Rawls é uma reformulação do princípio dos direitos a iguais liberdades subjetivas de ação. O liberalismo acentua o espaço da vida privada e propõe um conceito neutro de estado, pois o mercado ou as concepções do bem não pertencem à razão pública; estabelece uma imagem mais realista do homem nas condições modernas, contudo,

reduz o papel da cidadania, na medida em que determina o âmbito onde a política não pode se envolver. Por último, a política tem que aparecer para o liberalismo tradicional como uma esfera marcada pela luta por interesses privados não suscetíveis de consenso, onde são indispensáveis os direitos liberais de defesa do indivíduo contra a intromissão do estado; ou ainda, para o liberalismo político, como o domínio das disputas entre concepções do bem, as quais podem tão somente chegar a um consenso superposto entre doutrinas razoáveis em torno a algumas questões nucleares como os princípios de justiça, sem que os cidadãos possam avaliar a retidão de sua pretensão de validade (HABERMAS, 1997, p. 90-1). Por conseguinte, o modelo liberal, deixando o máximo de espaço à vida privada e reduzindo o papel do cidadão às eleições periódicas, é demasiadamente fraco para a teoria do discurso.

Por outro lado, a complexidade social torna anacrônico o projeto republicano, seja porque, em sua versão neoaristotélica mais dura, demanda uma homogeneidade cultural inexistente ou mantida pela repressão social das diferenças, seja porque defende uma soberania popular extremamente ativa, a qual exige um conceito de cidadania muito mais virtuosa do que se pode esperar dos homens modernos, essencialmente preocupados com seus interesses privados, pois, no fim das contas, as condições sistêmicas orientam a ação segundo a racionalidade estratégica, com a qual ninguém está obrigado a conectar a sua vontade, nem com as regras do mercado, nem com as leis político-jurídicas e muito menos com os valores da comunidade. A lógica sistêmica possibilita um amplo espaço para a liberdade negativa ou a liberdade dos modernos, ou como Habermas prefere chamar “as liberdades subjetivas de ação”. O cidadão, nas democracias modernas, dispõe de um enorme espectro para o exercício da sua liberdade privada, o que transforma o modelo republicano de uma política do reconhecimento dos valores compartilhados em comum, em uma rememoração anacrônica de um passado ir-repetível das sociedades antigas; bem como a reivindicação de participação ativa dos cidadãos na vida pública, exige mais do que estes podem oferecer porque estão cada vez mais profundamente envolvidos com as suas atividades privadas.

Contudo, Habermas considera que os republicanos tem razão quando pretendem que o conceito de soberania popular corretamente entendido não implica que a política possa instrumentalizar os direitos humanos, pois a política não é simplesmente o livre jogo de forças em conflito e a democracia é seguramente mais do que a escolha racional entre partidos contrapostos; uma verdadeira soberania popular deve se basear no que Habermas, reconstruindo o conceito de política de Arendt, chama “liberdade comunicativa” em oposição às liberdades subjetivas de ação. A liberdade comunicativa consiste na capacidade que tem os cidadãos de chegar a um acordo racionalmente motivado por meio da livre discussão de temas e argumentos, pela formação democrática da opinião e da vontade (HABERMAS, 1994, p. 182-7).

A teoria política que resulta da teoria da ação comunicativa, a política deliberativa, representa a tentativa habermasiana de superar a dicotomia entre liberalismo e republicanismo, que permanecem prisioneiros da filosofia do sujeito, me-

diante uma concepção intersubjetiva da política. Nas condições modernas, já não está à disposição dos cidadãos uma democracia direta; mesmo Rousseau reconhecia que a república de cidadãos, que tanto elogiava em Genebra, era impossível em países muito grandes; ademais, deve-se recordar que a admiração de Hegel pela democracia ateniense, a qual exigia um tipo de virtude cidadã que ele não encontrava já no sistema das necessidades, como denominou a economia capitalista, resultou em sua defesa do império alemão (HABERMAS, 1994, p. 46-49).

Para explicar como é possível uma política deliberativa na sociedade complexa, Habermas utiliza um modelo que é dividido em duas partes, a primeira indicando a estrutura de poder no interior da sociedade complexa e a segunda uma forma de circulação deste poder; cada uma destas partes é subdividida, por sua vez, em outras duas partes: (1) no que se refere à estrutura do poder, pode-se dividir a sociedade complexa em um centro e uma periferia e, (2) no que tange ao modo de circulação do poder, pode-se dividi-lo no seu funcionamento normal e extraordinário.

A parte central é composta pelas instituições do estado democrático de direito, as quais devem funcionar dentro dos limites rigorosos estabelecidos pela lei, já a periferia é formada pelas organizações da sociedade civil, capazes de mobilização; enquanto a circulação do poder pode ser explicada através do modelo de mão dupla: o modo normal de funcionamento da política deve partir do centro para a periferia, quer dizer, do poder institucionalizado pelo estado de direito para as organizações da sociedade civil, contudo, em situações extraordinárias pode ocorrer um movimento contrário, empreendido pelos cidadãos, que vai da periferia para o centro.

O poder que circula na sociedade complexa pode ser de três tipos: (1) o poder social que surge no âmbito das instituições da sociedade civil e representa os interesses de indivíduos ou grupos de pressão, o qual pode ter origem tanto nos interesses econômicos de grandes empresas, de partidos políticos, de instituições religiosas ou organizações não-governamentais; (2) o poder administrativo oriundo dos processos burocráticos das regulamentações do próprio estado de direito e; (3) o poder comunicativo que surge das relações de entendimento entabuladas pelos próprios cidadãos em um procedimento de formação da opinião e da vontade na esfera pública.

No modo normal de circulação do poder, o poder administrativo do estado impõe a sua regulamentação tanto para os cidadãos como para os grupos movidos por interesses, mas em situações extraordinárias, pode ocorrer uma circulação do poder contrário a manutenção da complexidade social na medida em que o poder comunicativo que os cidadãos formam na esfera pública neutraliza o poder social dos grupos de interesse e determina a regulamentação do poder administrativo. Para explicar isso, Habermas desenvolve o modelo das eclusas ou barreiras, cuja contenção permite precisamente a formação de uma opinião pública acerca da legitimidade de uma norma de ação, de um valor, de uma medida pragmática ou mesmo de uma decisão resultante de uma negociação sob condições equitativas isenta das manipulações dos interesses de grupos de pressão e suficientemente

motivada para orientar a tomada de decisão das instituições do estado de direito (HABERMAS, 1994, p. 431-2).

Conclusão

Por causa da herança teológica e metafísica da filosofia da consciência, a conexão interna entre direitos humanos e direitos de cidadania, ficou velada desde o início da Modernidade e eles se mostraram sistematicamente como concorrentes. Na tradição do direito natural racional, o liberalismo privilegiou a autonomia privada dos indivíduos, pois, por um lado, os direitos que protegem a subjetividade se consubstanciaram como direitos humanos fundamentados na pessoa moral e, portanto, constituíram um império do direito que salvaguardava constitucionalmente as liberdades individuais contra as invasões do estado, enquanto o republicanismo, por outro lado, valorizou a autonomia pública dos cidadãos, acreditando que, através do exercício da soberania popular, o povo unido não poderia cometer injustiças contra si mesmo, embora só se poderia esperar o civismo dos cidadãos em uma comunidade onde vigora a homogeneidade dos costumes, o qual deve ser substituído pela coerção em estados grandes e heterogêneos.

Contudo, a democracia deliberativa mostra que na autolegislação jurídica, corretamente entendida, o princípio do discurso D deve se associar com a forma jurídica e possibilitar a gênese lógica do sistema de direitos em um processo circular no qual o assentimento racional de todos os cidadãos permita deduzir abstratamente os direitos fundamentais que garantam as liberdades subjetivas dos indivíduos, os quais são constituintes da própria forma jurídica (os direitos individuais fundamentais à iguais liberdades de ação, os direitos individuais fundamentais de pertencimento a uma comunidade jurídica e a proteção jurídica dos direitos individuais que garantem a autonomia privada de sujeitos de direitos), bem como os direitos fundamentais de participação e comunicação que permitem o exercício da autonomia pública dos cidadãos na produção de leis e são constituintes do próprio princípio da democracia, segundo o qual: “somente são válidas as normas jurídicas que, em um processo discursivo de produção das normas jurídicas, organizado juridicamente, possam se aceitar por todos os membros da comunidade jurídica” (HABERMAS, 1992, p. 141).

Portanto, os direitos fundamentais que garantem as liberdades subjetivas de ação e os direitos políticos que garantem a participação dos cidadãos são cooriginários e resultam simultaneamente da intersubjetividade do processo de autolegislação empreendida pelos próprios cidadãos. Ademais, além destes direitos fundamentais que podem ser deduzidos de maneira absoluta, pois são constituintes da forma jurídica e do próprio princípio da democracia, também podem ser deduzidos de maneira relativa os direitos sociais e ecológicos fundamentais, pois estes direitos refletem muito mais as condições materiais do processo de produção de direitos legítimos, as quais podem ser modificadas ou

até mesmo eliminadas a medida em que se alcancem condições sociais e ecológicas melhores no futuro, enquanto os direitos subjetivos e políticos são constituintes das próprias condições formais dos discursos jurídicos que não podem ser eliminadas de nenhuma maneira. Entretanto, estas categorias de direito ainda são abstratas e não correspondem exatamente aos clássicos direitos humanos historicamente reivindicados pelo liberalismo ou os direitos de cidadania defendidos pelos republicanos, pois, segundo a lógica da teoria do discurso, são os próprios afetados que devem deliberar sobre eles, tornando-os concretos. Contudo, historicamente, tanto a Revolução Americana como a Revolução Francesa, ocorridas no século XVIII, revestiu estes direitos nas figuras concretas dos direitos do homem e do cidadão. O que significa que, também do ponto de vista histórico, a gênese destes direitos revelou que eles surgiram simultaneamente (HABERMAS, 1992, p. 603).

Referências bibliográficas

BAYNES, K. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: SUNY, 1992.

_____. "Democracy and the *Rechtsstaats*: Habermas's *Faktizität und Geltung*". In: WHITE, S. *Cambridge companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1995, p. 201-32.

BOHMAN, J. "Complexity, pluralism, and the constitutional state: On Habermas's *Faktizität und Geltung*". *Law and Society Review*. 1994, v. 28, n. 4, p. 897-930.

_____. *Public deliberation*. Pluralism, Complexity, and Democracy. Cambridge: Mass., MIT, 1996.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.

_____. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.

_____. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

_____. *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

HONNETH, A.; JOAS, H. (org). *Kommunikatives Handeln*. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

HONNETH, A.; et. al. (org). *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*. Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

PEÑA, J. Identidad comunitaria y universalismo. *Crítica*, 2(5):17, 1995.

PINZANI, A. & DUTRA, D. V. *Habermas em discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005.

- PINZANI, A. *Diskurs und Menschenrechte*. Hanburg: Dr. Kovac, 2000.
- RASMUSSEN, D. (org). *Universalism vs. communitarianism*. Contemporary debates in ethics. Cambridge: Mass., MIT, 1995.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- REHG, W. "Translator's introduction". In: HABERMAS, J. *Between facts and norms*. Contributions to a discourse theory fo law and democracy. Tradução William Rehg. Cambridge: Mass, MIT, 1996, p. IX-XXXVII.
- TAYLOR, Ch. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1989.
- VELASCO, J. C. *Entre derecho y moral. Una reconstrucción del tratamiento habermasiano de la racionalidad práctica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
- _____. *La teoría discursiva del derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

Dialética, diferença e *pensiero debole* em Gianni Vattimo

RESUMO

Com a presente reflexão, busca-se compreender as premissas que permitem conceber o *pensiero debole* do filósofo italiano Gianni Vattimo como uma 'nova' ontologia que se debruça sobre a concepção do enfraquecimento do ser. Além disso, explicita-se a atitude crítica ante a Dialética e o pensamento da diferença, desdobrando-se com base no sentido de sua crítica à tradição metafísica. A ontologia vattimiana, expressa no *pensiero debole*, tem na categoria da *pietas* e na crítica do poder o seu horizonte de eticidade, configurando-se como a principal motivação da produção do filósofo italiano. Talvez seja essa motivação o aspecto mais saliente da (in)atualidade da reflexão de Vattimo.

Palavras-chave: *Pensiero debole*; Dialética; Diferença; *Pietas*.

ABSTRACT

With the present reflection, we seek to understand the premises that allowed conceiving the "*pensiero debole*" proposed by the Italian philosopher Gianni Vattimo, who puts it as a 'new' ontology, which focuses on the design of the weakening of the Being. Additionally, we explicit the critical attitude toward the Dialectic and the thought of difference, based on the meaning of his criticism of the metaphysical tradition. The vattimian ontology expressed in the "*debole pensiero*" has in the category of "*pietas*" and in the critical power their horizon of "eticity", configuring itself as the main motivation of the Italian philosopher production. Perhaps this motivation is the more salient aspect of the (out)dated of Vattimos's reflection.

Keywords: *Pensiero debole*; Dialectic; Difference; *Pietas*.

* Doutor em Filosofia; Professor de Filosofia da UVA; Professor do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE; Coordenador do Gt Ética e Cidadania/ANPOF; Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião [Gephir/CNPq]. Trabalho realizado durante o Estágio pós-doutoral realizado na UFC. Email: glaudenir@gmail.com / glaudenir@pq.cnpq.br

Dialética – Diferença – *Pensiero Debole*: ultrapassagem como *Verwindung*

Nossa intenção reside em percorrer as teses principais que qualificam a propositura filosófica presente na ideia do *pensiero debole*¹ do filósofo italiano Gianni Vattimo (1936). A publicação da obra que recebe o título de *Il Pensiero Debole* (1983) enfrenta a questão da crise da razão filosófica no que tange a pretensão de uma fundamentação metafísica, que se reproporia da imposição da razão clássica como ‘razão global, totalizadora’. O *pensiero debole* é, portanto, uma *filosofia do debilitamento* como possibilidade que se abre depois do enfraquecimento das estruturas fortes da Metafísica.

Tentando delimitar e percorrer os caminhos da aventura (pós)crise da razão, os principais horizontes do *pensiero debole* podem ser compreendidos como: a) a pretensão de levar em consideração a descoberta da conexão entre a evidência metafísica e as relações de domínio, de poder, e violência, realizada por Nietzsche – reconhecida também em Marx; b) isso não implica, contudo, a necessidade de um novo grande projeto, de uma filosofia da emancipação com métodos de desmascaramentos, de desmistificação e de superação, mas que “[...] olha o mundo das aparências, das regras discursivas e das ‘formas simbólicas’, vendo-as como o lugar de uma possível experiência do ser.” (VATTIMO, ROVATTI, 1983, p. 9); c) uma ‘experiência do ser’ que, longe de representar uma ‘glorificação dos simulacros’ [Deleuze] ainda lhe confere o valor equivalente ao *ontos on* metafísico, vai “[...] na direção de um pensamento capaz de articular-se (portanto, de ‘raciocinar’) na meia luz (segundo um dos mais verossímeis sentidos da *Lichtung heideggeriana*)” (Idem); d) a problemática da identificação entre *ser* e *linguagem*, retomada da reflexão de Heidegger pela hermenêutica, pensada “[...] como uma via para encontrar de novo o ser como rastro, recordação, um ser consumado e enfraquecido (e, por isso, apenas digno de atenção).” (Ibidem). Antiseri [1995] explicita que o sentido *debole* se constitui como resultado do fim da aventura da metafísica do pensamento, da impossibilidade do acesso privilegiado do ser como fundamento, já presente em Vattimo. Isto equivale a uma significativa mudança da imagem da racionalidade, que se evidencia na renúncia e não na perda do poder da razão.

Desse modo, é possível indicar ‘precisamente’ os seguintes caminhos, a saber: no primeiro plano, a questão da constituição teórico-filosófica implica não

¹ Na tentativa de uma primeira aproximação do significado do termo surgem, entretanto, duas questões: a primeira concernente ao seu sentido etimológico e à sua conversão para a nossa língua e, em segundo lugar, a problemática que gira em torno do arcabouço teórico-filosófico que Vattimo emprega a expressão. No tocante à tradução se tem o seguinte: a expressão *debole* na língua originária é sinônima de *pouca força, inclinação, disposição*. Isso contraria de imediato ao que pareceria ‘correto’ associar *debole* ao significado de *fragile* – que vale para a noção débil – que se compreende como algo que se quebra com facilidade, inconsistente. Por isso, nesse primeiro momento, não se apropria da expressão frágil – equivalente à noção italiana – para designar a tradução da categoria vattimiana. Talvez a expressão, cuja sinonímia melhor se aproxime, seja a tradução de *debole* por *fraco*. Reconhecendo, porém, que essa expressão por si só não contempla o real significado daquilo que propõe Vattimo. Nesse caso, continua-se a utilizá-la em sua grafia originária.

um trabalho de historiografia filosófica, pois é postulada para se explicitar as principais fontes que inspiraram Vattimo a 'elaborar' o *pensiero debole*, já postas em seu esboço inicial no ano de 1983; no segundo plano, parece que a concretização das perspectivas do plano anterior passa prioritariamente pela delimitação dos horizontes e respectivos campos discursivos em relação à Dialética e o pensamento da *diferença* que marcaram o século XX.

O *pensiero debole*, do qual se buscam os traços neste ensaio, tem com a dialética e a diferença uma relação que não é principalmente ou somente de 'superamento', mas, ao contrário, se definirá mediante o termo heideggeriano da *Verwindung*, termo ele mesmo compreensível apenas dentro de uma visão 'enfraquecida' de que coisa significa pensar. (VATTIMO, 1983b, p. 12).

Vattimo destaca que não existe uma linha teórica-determinista entre o *pensiero debole*, a Dialética e o pensamento da diferença, como se existisse uma lógica fundamental de 'superação', pela qual se defina a passagem linear e necessária de um termo para o outro. O que se revela na passagem é o fato do *pensiero debole* não poder abandonar, por completo, a Dialética e o pensamento da diferença, isso porque constituem pontos de referência, 'dados' do destino, projeção do passado 'herdado' pelo *pensiero debole* à luz da *Verwindung*, contrariamente ao sentido da *Überwindung*.

Nesse sentido, é permitido definir o *pensiero debole* como uma espécie de *terceira via* ante a Dialética e o pensamento da Diferença, uma terceira possibilidade destituída do transcendentalismo, das razões fortes, dos princípios primeiros, ou seja, uma *via contaminada* pelas condições histórico-culturais, que busca compreender a situação sem a recorrência aos cânones supra-históricos [metafísicos].

Não existem condições transcendentais de possibilidade da experiência, que seja possível alcançar mediante alguma redução ou *epoché* que suspenda a nossa adesão a horizontes histórico-culturais, linguísticos, categoriais. As condições de possibilidade da experiência são sempre qualificadas; ou, como disse Heidegger, a existência é projeto gestado, de vez em vez gestado. A fundação, o início, o envio-princípio do nosso discurso não pode ser, em outras palavras, que fundação hermenêutica. (VATTIMO, 1983b, p. 13).

A investigação, nesse momento, depara-se com a seguinte problemática: o *pensiero debole* constitui uma *terceira via*; então como se posiciona ante as correntes do pensamento contemporâneo, em especial, a *Dialética* e o *pensamento da Diferença*? Será que se apresenta como crítica a tais paradigmas?

A proposta reflexiva vattimiana opõe-se às proposições filosóficas totalizadoras como é o caso, por exemplo, da filosofia [dialética] da história. A referência a ser considerada, por certo, é a filosofia da história do tipo hegeliana-marxista. Na formulação de sua posição filosófica, Vattimo a 'abandona' por reconhecer nela a presença do horizonte metafísico do qual pretendia se distanciar, ou seja, da estrutura do pensamento dialético marcada pelo princípio de *superação*, pela

visão universal, totalizadora, excludente. A dialética, como última expressão da *ratio* metafísica, “[...] pensa ainda em referência a uma possível presença ‘plena’, final, totalizante, do ser [...]; e, por isso, corre o perigo de não nos liberar totalmente”. (VATTIMO, 1989, p. 25).

É claro que tais considerações estão articuladas no ensaio *Dialettica, differenza e pensiero debole* [1983] de Vattimo, no qual a refutação do universo teórico-filosófico da Dialética é conduzida quando ele se reporta às obras *Crítica da Razão Dialética* [1960] de Sartre e às *Teses de Filosofia da História* [1940] de Benjamin, consideradas, por Vattimo, como um dos registros da presença do pensamento dialético na contemporaneidade. É fundamental reconhecer que Vattimo interpreta, com base em tais obras, uma mudança no âmbito na Dialética, que desenvolve no transcorrer do *pensiero debole*.

Com relação a Sartre, a controvérsia suscitada por Vattimo passa pela ênfase que a Dialética recebeu na obra sartreana. Por isso, ele destaca que em tal obra

[...] a dialética se encontra caracterizada por duas noções principais: aquela da totalidade e aquela da re-apropriação. Sartre percorre novamente os caminhos da Dialética, já percorridos por Hegel: o verdadeiro é o todo; e a formação autêntica do homem consiste no pôr-se no ponto de vista do todo. (VATTIMO, ROVATTI, 1983, p. 14).

Apesar da crítica a Sartre, o intuito de Vattimo é explicitar que a crítica contemporânea do caráter ideológico da totalidade foi antecipada por Sartre, quando denuncia o caráter mitológico das outras soluções do problema da Dialética. Uma destas soluções denunciadas foi a de Luckács

[...] que atribuía, com Marx, a capacidade de uma visão totalizante do sentido da história do proletariado expropriado enquanto expropriado, e garantia depois, leninisticamente, a atendibilidade desta visão totalizante identificando a consciência de classe com a vanguarda do proletariado – o partido e a sua burocracia. (VATTIMO, 1983b, p. 15).

A crítica sartreana do caráter ideológico da Dialética é posta em função das condições de possibilidade de se estabelecer uma orientação não-ideológica, não-mascarada, não-falsa da totalidade. A solução de Sartre residiu, seguindo aqui a reflexão de Vattimo, na defesa da possibilidade de

[...] um saber efetivamente total-reapropriado que atua somente na consciência do grupo-em-função, o grupo revolucionário em ação, no qual teoria e práxis são apenas um, e a perspectiva do indivíduo coincide plenamente com aquela de todos os outros. (Idem, p. 14).

Para Vattimo, a intenção sartreana, apesar de condenada ao fracasso pela tentativa de definir as condições pelas quais cada indivíduo se transformava em um ‘espírito absoluto hegeliano’, traz consigo um aspecto fundamental para o *pensiero debole*: “[...] a verificação da relação entre o ideal do saber total-reapropriado e a estrutura de domínio que ele próprio deveria inverter” (Ibidem). Vattimo denuncia que a re-apropriação do saber totalizador não conduz o pensamento à

dimensão de liberdade, mas pode até mesmo fortalecer as estruturas de domínio que radicam no pensamento dialético-totalizador.

Diante ainda do quadro teórico do pensamento dialético contemporâneo, Vattimo se reporta à obra de Benjamin, motivado pela crítica benjaminiana ao conceito de história como processo homogêneo, como história dos vencedores, que se perpetua ao longo dos tempos. Ademais, não restringe a sua leitura aos aspectos da reflexão benjaminiana sobre a história, mas também ele toma em consideração as reflexões do filósofo alemão sobre a experiência estética na contemporaneidade, conforme aqui se indica:

[...] é a expressão da cultura dos dominadores: a história como linha unitária é, na verdade, apenas a história disto que venceu; ela se constitui ao preço da exclusão, antes na prática e, em seguida, na memória, de uma multidão de possibilidades, valores, imagens: é indigno para esta liquidação, mais que o desejo de assegurar um destino melhor a aqueles que virão isto que, sem dúvida, move, segundo Benjamin, a decisão revolucionária. (VATTIMO, 1983b, p. 15-16).

Nesse sentido, o aspecto revolucionário em Benjamin se expressa pela superação da história dos vencedores, destacando que a 'redenção' de todos os excluídos vem em função da afirmação das chamadas '*micro-histórias*'. Desse modo, a dimensão emancipadora da filosofia da história benjaminiana se constitui no momento da construção da história por diversas vozes, outrora ignoradas pelo historicismo burguês-capitalista. Vattimo anuncia, todavia, que o dilema de Benjamin decorre do esforço de se manter no horizonte da Dialética, não sendo possível redimir todo o passado suprimido, o que somente é possível por meio de novos atos de exclusão. Ele adverte que Benjamin não se desvencilhou do dilema da dialética-revolução: "A este ponto, porém, o bom direito da revolução não é mais fundado sobre sua capacidade de redimir tudo isso que foi excluído; é já o direito de uma nova força que se exercita através de outros atos de exclusão." (Ibidem).

O momento mais apropriado que Vattimo identifica o dilema benjaminiano está presente nas *Teses [1940]*, em especial, quando Benjamin trata piedosamente das ruínas da história, quando se dirige aos que não 'participaram' dela, até mesmo de tudo aquilo que não existiu e, conseqüentemente, não originou '*autênticos efeitos históricos*'². Por esse prisma, o dilema benjaminiano também ressoa em Adorno e representa exemplarmente a *crise da Dialética* na contemporaneidade. Por isso, Benjamin, Adorno e Bloch são interpretados como pensadores fun-

² Vattimo observa, em especial, o que Benjamin expõe na tese 9: "Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso" (BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226.).

damentais por causa da decisiva contribuição crítica para a dissolução do caráter totalizador da Dialética.

Propõe-se aqui, por meio de grossos referimentos ‘emblemáticos’ a Sartre e a Benjamin, um esquema muito simples: o pensamento dialético do século XX, tendo recebido as razões da inversão marxiana do idealismo, se apresenta como pensamento da totalidade e pensamento da reapropriação, reivindicando como materialismo o resgate daquilo que a cultura dos dominadores excluiu. Contudo, ‘a parte maldita’, aquilo que foi excluído pela cultura dos dominadores, não se deixa tanto facilmente re-compreender em uma totalização: os excluídos fizeram experiência do fato de que a mesma noção de totalidade é uma noção senhoril, dos dominadores. (Idem, p. 17).

Desse modo, percebe-se uma das ideias-chaves que distancia o *pensiero debole* da Dialética: o pensamento não pode mais integrar as diferenças em um projeto totalizador, pois está consciente da estrutura de força e de domínio que reina na totalidade, na ‘força’ da unidade³. É, por essa razão, que Vattimo assinala uma espécie de *dilema da Dialética*, presente em Sartre e Benjamin, como sua crise e ‘dissolução’. O *pensiero debole*, com efeito, ‘abandona’ a ideia de totalidade dialética, mas não se detém apenas na análise do aspecto dissolutivo, pois procura extrair as consequências do processo de ‘dissolução’ do aspecto totalizador da Dialética para o contexto filosófico na contemporaneidade.

Do ponto de vista aqui expresso, Vattimo explica que em um horizonte de propensão micrológica – a expressão é do próprio Vattimo -, da afirmação do particular ante a totalidade dialética, própria de autores como Benjamin, Adorno, Bloch, Sartre, encontram-se as temáticas mais próximas do pensamento da *diferença*. A questão agora se dirige, portanto, ao pensamento da Diferença: em que sentido o pensamento da diferença se distancia da Dialética e se apresenta como uma resposta adequada à sua tendência dissolutiva? Será possível afirmar que o *pensiero debole* se articula também como crítica do pensamento da Diferença? As temáticas do pensamento da *Diferença* se justificam pelos diversos laços histórico-literários que ‘aproximam’ pensadores críticos como Benjamin e Adorno. Da interpretação vattimiana do pensamento Dialético do século XX e de seu aspecto de ‘dissolução’, reenvia-se à seguinte hipótese:

A tese que se propõe deve, portanto, ser completada assim: no desenvolvimento do pensamento dialético do século XX, brilha uma tendência dissolutiva que o esquema dialético não consegue mais controlar; esta tendência é visível na micrológica benjaminiana, na ‘negatividade’ adorniana e no utopismo de Bloch. O significado desta tendência consiste no evidenciar a aproximação do problema da alienação e da reapropriação é ainda profundamente cúmplice da alienação que deveria combater: a ideia de

³ Nessa mesma direção, Rovatti afirma que o *pensiero debole* “[...] nos impele à desestruturação nilista das categorias fundamentais, a tentativa de corroer o poder ou, quer dizer, a ‘força’ da unidade”. (ROVATTI, Pier Aldo. “*Trasformazioni nel corso dell’esperienza*” (1983a). In: _____; VATTIMO, G. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983, p. 42.).

totalidade e aquela de reapropriação, marcos de cada pensamento dialético, são ainda noções metafísicas não criticadas. (VATTIMO, 1983b, p. 17-18).

Vattimo [1983b] recorre à contribuição de Nietzsche, em especial, a sua interpretação crítica do domínio/opressão da subjetividade, que pensa a dimensão 'dissolutiva' das estruturas 'fortes' da Metafísica, com base no reconhecido anúncio da 'morte de Deus'. Ora, os conceitos estruturantes da Metafísica, tais como, a totalidade do mundo, o sentido unitário da história, o sujeito autoconsciente, considerados como meios tranquilizadores se enfraqueceram com os esforços da crítica nietzscheana.

Embora denunciada a 'superficialidade' da Metafísica, o risco de uma nova Metafísica não desaparece em definitivo, pois a atitude de substituir um fundamento por outro, pode ser tomada como uma reformulação de novas estruturas metafísicas, que se limitasse a substituir um ser 'verdadeiro' àquele revelado falso pela crítica – seja ela de Nietzsche ou de Marcuse. Este perigo ameaça também a dialética [negativa ou utópica] e somente se evita quando associa a crítica da Metafísica como ideologia, ligada à insegurança e ao domínio que dela deriva, à radical retomada do problema do ser iniciada por Heidegger.

Com base na crítica da Metafísica como pensamento ideológico, a retomada da *questão do ser*⁴ por Heidegger, em *Ser e Tempo* [1927], é interpretada por Vattimo [1983] com certa semelhança às intenções da crítica da ideologia. Além disso, a elaboração heideggeriana da (re)descoberta do problema do ser não conduziu a uma [re]apropriação da estrutura transcendental [que se identifica em Kant e Husserl] ou da totalidade dialética [Hegel ou Marx como expoente]. A proposta de Heidegger contrapõe-se à concepção metafísica do ser – pensado como estabilidade na presença, eternidade, entidade ou *ousia* – com a denúncia do 'esquecimento do ser' em função do ente, do abandono da *diferença ontológica*.

De fato, esta diferença significa, antes de qualquer coisa, que o ser não é; que sejam, pode-se dizer, dos entes; o ser, ao contrário, acontece. Nós dizemos ser distinguindo-o realmente dos entes apenas quando pensamos o ser como o acontecer histórico-cultural, o instituir-se e o transformar-se, dos horizontes entre os quais de vez em quando os entes tornam-se acessíveis ao homem e o homem a si mesmo. (VATTIMO, 1983, p. 19).

Na reflexão heideggeriana se dissolvem os atributos metafísicos do ser e, com isso, se compreende a sua diferença em relação ao ente pelas categorias *Geschick* [envio, destino] e *Über-lieferung* [transmissão]. Tais categorias tornam possível a experiência no mundo, que inserida em horizontes histórico-culturais, vem marcada pelas *mensagens* provenientes do *passado* como ressonância da *linguagem*, das culturas... Nesse aspecto desconstrutivo, promovido por Heidegger,

⁴ Vattimo considera que a questão do ser permeia todo o discurso de Heidegger e se concentra preferencialmente na problemática do sentido do ser. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* [1927]. Rio de Janeiro: Vozes, 1997; Cf. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998; _____, *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche* [1980]. Lisboa: Edições 70, 1988.).

“O ser verdadeiro não é, mas se envia (se põe na estrada e se manda), se transmite” (Ibidem). Revelada a diferença ontológica entre ser e ente, a Filosofia heideggeriana garante a abertura para a linguagem [relação do ser e linguagem]⁵, ou melhor, a radicalidade que Vattimo identifica em Heidegger implica o descobrimento do caráter linguístico do acontecer do ser, ser como linguagem, livre dos traços fortes que a tradição metafísica lhe atribuíra.

Nessa orientação, Vattimo retém o aspecto dissolutivo da Dialética ao aceitar a propositura heideggeriana que concebe o ser distinto da concepção metafísica, conduzindo sua reflexão na direção que assimila o pensamento de Heidegger contra a Dialética-metafísica. Desse modo, reconhece-se que o pensamento da diferença pode se conceber como o herdeiro e o radicalizador das tendências dissolutivas da Dialética. O pensamento da diferença não é o herdeiro porque prossegue algo próprio da Dialética, nos modos já expostos. É, porém, radicalizador porque ultrapassa, distorcendo a tradição metafísica e, antes de qualquer coisa, a Dialética por ser a última tese metafísica, atitude que expõe o significado da *Verwindung* para a Filosofia em Heidegger e em Vattimo. As intenções de Heidegger são consideradas, por Vattimo, como caminhos possíveis para a solução do dilema da Dialética, levando em consideração o sentido da *Verwindung* que possibilita melhor compreender o lugar que ocupa o pensamento da diferença ante a pretensão totalizadora da Dialética e, em especial, suscita na reflexão vattimiana o interesse pelo *pensiero debole*⁶.

O *pensiero debole* como proposta de uma ‘nova’ Ontologia?

A definição heideggeriana do ser revela uma nova atitude do pensamento em relação à Tradição, o que permite Vattimo afirmar o *pensiero debole* como uma ‘nova’ Ontologia, nos termos que seguem

Esta nova ontologia se constitui não apenas desenvolvendo o discurso da diferença, mas também rememorando a dialética. A relação dialética-diferença não tem um único sentido: não é apenas um abandono das ilusões da dialética pelo pensamento da diferença. É provável que a *Verwindung*, a declinação da diferença em *pensiero debole*, possa ser pensada também quando se assume a herança da dialética. (VATTIMO, 1983b, p. 20).

⁵ Em uma de suas inúmeras entrevistas, em meados do primeiro semestre do ano de 2001, Vattimo defendeu que “[...] nas filosofias contemporâneas o que é realmente importante é a relação entre ser e a linguagem, como dizia Heidegger, quando afirmava que a linguagem é a casa do ser, portanto, o ser se dá como evento, acima de tudo, linguístico” (VATTIMO, Gianni. Revista CULT 44, março de 2001, p. 06.).

⁶ Considerando que “[...] a tese heideggeriana retroage sobre si mesma, e apresenta-se como uma proposta de ‘superação’ da metafísica e da dialética que é também a proposta de um novo modo de entender a própria noção de ‘superação’, ou seja, antes de tudo, uma superação da superação metafísico/dialética. Surge aqui a reflexão original de Vattimo, e a hipótese-proposta de um ‘pensamento fraco’, que deve ser vista antes de tudo como uma teoria semântica e metalógica, baseada na redução e transvalorização das categorias de totalidade e adequação (completude-coerência)” (D’AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo – dialética, diferença, recursividade*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2002, p. 390.).

A 'nova' *Ontologia vattimiana* se debruça sobre os resultados dissolutivos da Dialética, tendo talvez como melhor resultado o *debilitamento* do ser, a possibilidade de libertá-lo das determinações metafísicas. Daí o surgimento do pensamento da Diferença que, na esteira da dissolução da Dialética, já não a sucede como outra Filosofia da história no sentido ideológico-unitária. Disso, Vattimo [1983b] afirma que na relação entre o *pensiero debole*⁷, a Dialética e o pensamento da diferença se vislumbra que "[...] a herança da Dialética, a qual o pensamento da diferença se declina [verwinden] em pensiero debole, aparece condensada na noção de *Verwindung*" (Idem, p. 21). Tanto o conteúdo [os traços do ser metafísico são repensados e desfundados] quanto a forma da *Verwindung* [legitimação destituída do apelo à estrutura estável do ser e da despedida da lógica de fundação do historicismo] representam as perspectivas que o *pensiero debole* 'herda' da Dialética, mas as conjuga com o pensamento da Diferença.

Na verdade, a renúncia às categorias fortes da tradição metafísico-filosófica permite reconhecer o *pensiero debole* como propositura da 'nova' ontologia vattimiana, pela qual se pretende compreender a existência sem lhe conferir um sentido universalmente válido, absoluto. O *pensiero debole* constitui, desse modo, a alternativa ante a unilateralidade existente entre a Dialética e o pensamento da diferença, ou seja, ao processo de transformação ainda permeado pelo autoritarismo da Dialética e a contemplação da inalcançável origem perseguida pelo pensamento da Diferença.

A *Verwindung*⁸ caracteriza o pensamento *ultrametafísico* que se contrapõe à *Überwindung*, ou seja, a superação característica da Dialética [Hegel-Marx], à Metafísica tradicional, e apesar de reconhecer a 'herança' da Dialética, não pretende alcançar fundamentos tampouco certezas absolutas. A *Verwindung* corresponde, então, ao esforço radical de conceber o ser como '*presa d'atto*' (tomar consciência, reconhecimento de que não é simples-presença) que contemporaneamente tem o significado de '*presa di congedo*' [despedida], que nega a estrutura estável do ser ao mesmo tempo em que não vem reconhecido-aceito como uma necessidade lógica de um processo. É possível compreendê-lo, portanto, como o reconhecimento de um evento que, acima de tudo, designa o fim das estruturas estáveis do ser.

Verwindung é o modo no qual o pensamento pensa a verdade do ser, compreendido como *Ueber-lieferung* e *Ge-schick*. Neste sentido, ela é sinônima de *An-denken*, o outro e mais usual termo com o qual Heidegger, nas obras tardias, designa o pensamento ultrametafísico, o pensamento que rememora o ser: mas que, por isso, não o torna

⁷ A hipótese do *pensiero debole*, apesar de abranger epistemologia, teoria do conhecimento, estética, ética e metafilosofia, representa, para D'Agostini [2002], ante as duas temáticas da lógica continental – Dialética e Diferença – "[...] uma tomada de posição em amplo sentido 'lógica', uma tentativa de responder à pergunta: que tipo de orientação é dado ao pensamento, depois – e a partir de – das grandes opções da metafísica realizada" (D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo – dialética, diferença, recursividade*. 2002, p. 386.).

⁸ A *Verwindung* tolhe toda pretensão de acesso ao *ontos on*, do estabelecer uma verdade estável, última que, por exemplo, se percebe na totalidade do mundo ou no sentido da história, postulada pela tradição metafísico-filosófica (Cf. ANTISERI, Dario. *Le Ragioni del Pensiero Debole*. Roma: Burla, 1995, p. 12.).

nunca presente, embora sempre o recorde como já 'ausente' (necessita 'deixar ir o ser como fundamento', disse a conferência *Zeit und Sein*). (VATTIMO, 1983b, p. 22).

O *pensiero debole* compreende o ser no sentido que Heidegger interpreta, isto é, o sentido do ser como evento que é recordado, rememorado... Por isso, com a *Verwindung* o pensamento ultrametafísico concebe as categorias metafísicas como monumentos, patrimônio cultural haja vista o *pensiero debole* não ter, à sua disposição, um acesso privilegiado ao ser, que lhe permita desautorizar as categorias objetivantes da Metafísica. Vattimo, entretanto, as retoma como 'válidas' no sentido de que não dispõe de outras. Contudo, a 'aceitação' não se efetiva passivamente. A aceitação se processa com base na noção heideggeriana da *Verwindung* que significa uma *aceitação/distorção* das categorias metafísicas da presença, do fundamento, da estabilidade.

Excluído aquilo que se configurava como metafísico (o ascender ao ser como *ontos on*), o *pensiero debole* assume, portanto, a atitude da *pietas* diante da herança proveniente da Metafísica, da Dialética e do pensamento da Diferença, não como uma atitude de superação, mas na atitude da *Verwindung*, ou seja, como prática filosófica na contemporaneidade. Em outros termos, o *pensiero debole* não busca ser uma superação crítica da Dialética tampouco do pensamento da diferença, pois abandona tal lógica como um saber entre outros. Tendo como base a reflexão sobre *Verwindung*, Vattimo delinea os traços de uma nova ontologia: pensar o ser não mais como fundamento, mas como evento, como Heidegger e Nietzsche fazem. Isso não deixa as coisas intactas, mas apresenta as bases para uma ontologia fraca ou do enfraquecimento. O *pensiero debole* vattimiano não é nada mais que essa nova ontologia.

O 'programa' de uma Ontologia debole, pietas e a 'inaturalidade' do pensiero debole

A *pietas* é qualificada, por Vattimo, como um "[...] outro termo que, juntamente com *An-denken* e a *Verwindung*, pode ser assumido para caracterizar o *pensiero debole* da ultrametafísica" (Ibidem). O *pensiero debole* não define 'nenhum' fundamento. Tal pensamento pressupõe, ao contrário, apenas a *transmissão*, as *mensagens* herdadas, a *escuta* [heideggeriana] que já não pode ser tomado como outro fundamento último. A *pietas* representa, com efeito, a terceira categoria em meio ao *An-denken* e a *Verwindung*, com a qual se pretende, de início, compreender quais as implicações éticas pertinentes ao *pensiero debole* de Vattimo⁹. Isso quer dizer que a *pietas*, para além de qualquer conotação teológica

⁹ Segundo interpreta Arenas-Dolz, "A noção de *Andenken* está ligada aquela de *Verwindung* (que Vattimo retoma de Heidegger), segundo a qual não podemos renunciar ao uso das categorias da metafísica e do passado, se não distorcendo-as em sentido fraco, isto é, nihilista. *Pietas*, *Andenken* e *Verwindung* significam, portanto, que estejam ligadas ao passado por uma espécie de cordão umbilical hermenêutico, que podemos atenuar ou distorcer, mas nunca anular". (ARENAS-DOLZ, Francisco. *Vattimo e Schleiermacher: pietas ed interpretazione*. In: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l'attualità, cambiarei l mondo*. 2008, p. 72.).

[uma qualidade divina], evoca a mortalidade, a finitude, a caducidade como categorias do ‘programa’ de uma *Ontologia debole*¹⁰.

O transcendental, aquilo que torna possível cada experiência do mundo é a caducidade: o ser não é, mas acontece; talvez também no sentido que cai próximo, que acompanha como caducidade cada uma de nossas representações. O que constitui a objetividade dos objetos não é o estar estavelmente diante deles resistindo (*gegen-stand*), mas o acontecer deles, isto é, o consistir deles apenas em virtude de uma abertura que é constituída como tal – como na análise existencial de *Sein und Zeit* – da antecipação decidida da morte. O acontecer – o *Er-eignis* nos múltiplos sentidos que Heidegger designa ao termo – é aquilo que deixa subsistir os traços metafísicos do ser corrompendo-os mediante a explicitação da constitutiva caducidade e mortalidade. Recordar o ser quer dizer recordar esta caducidade; o pensamento da verdade não o pensamento que ‘funda’, como pensa a metafísica, também na sua versão kantiana; se bem que, exibindo a caducidade e a mortalidade como constituintes do ser, opera um desfundamento (IDEM, p. 23).

Vattimo assinala que o *pensiero debole*, na forma expressa, encontra-se ‘afetado’ por outra debilidade, a saber, a ausência de um projeto global próprio, de uma autêntica propositura, limitando-se a recorrer ao que já fora dito e pensado, isto é, *o reviver o passado como passado, unicamente com o propósito de desfrutá-lo em uma espécie de degustação antiquário*. Ao que tudo indica, é possível compreender tal debilidade quando se observa que a essência do *pensiero debole* não acredita ser mais a tarefa do pensamento a *construção de uma funcionalidade (e política)* que, no âmbito da Filosofia, é passível de dúvidas. Ademais, a debilidade do *pensiero debole* significa a rejeição de se apresentar como capaz de elaborar um projeto global quando se parte do postulado de que o pensamento tenha a função fundadora - construtiva.

No que concerne à Filosofia, o *pensiero debole*, considerado com base na dissolução dos fundamentos, permanece empenhado em levar até as últimas consequências o sentido do fim da Metafísica¹¹. Isso quer dizer que indica um ca-

¹⁰ Vattimo sustenta que: “Perdido o fundamento único não posso senão refletir em termos de argumentação histórico-cultural e me parece que a interpretação mais razoável da história da qual descendo seja essa do enfraquecimento, que naturalmente se refere à ideia do niilismo em Nietzsche e da diferença ontológica em Heidegger, que são termos mais tecnicamente ligados a isso porque me parecem justificar uma filosofia fraca da história” (*sic*). (VATTIMO, Gianni. *Revista CULT* 44, março de 2001, p. 07.).

¹¹ A expressão ‘fim da Metafísica’ é mais apropriada do que crise da Metafísica, pois a diferença entre ambas não é assentada no aspecto filológico, mas, sobretudo, radicada na dimensão filosófica do discurso que concebe a Metafísica como “[...] a Filosofia da história que domina o iluminismo e que funda a sua fé na iluminação progressiva da razão. Metafísica é o historicismo hegeliano, aquele marxista, aquele positivismo. Pelo menos assim devemos dizer, deixando de lado a noção mais tradicional e banal da Metafísica – como aquele pensamento que procura ir para além do mundo sensível e a realidade empiricamente dada -, a consideramos, ao contrário, em um significado [...] aquele impresso, de maneira definitiva, por Heidegger. Segundo o qual ela concebe o ser verdadeiro como isto que se dá objetivamente diante dos olhos (do corpo e da mente) e que, em tal definição, se mantém estavelmente, em suma, o ontos on de Platão e de Aristóteles, antes ainda, talvez, de Parmênides”. (VATTIMO, Gianni. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política, diritto*. Milano: Garzanti, 2003, p. 154.).

minho possível¹² - aberto pela publicação da obra em 1983 - um horizonte para o qual a razão-dominação não exerce nenhuma autoridade, e nisto se manifesta a aproximação do *pensiero debole* com a *hermenêutica*.

Nesse sentido, Vattimo chama atenção para o 'advento' do *pensiero debole* como enfrentamento do pensamento forte [metafísico]. A conexão do *pensiero debole* com a hermenêutica, de resto, parece atestar a fundação dessas suspeitas: se o ser não é, mas se transmite; o pensamento do ser não será outro que re-pensamento do que foi dito e pensado; tal re-pensamento, é o pensar autêntico (já que não é pensamento o mensurar da ciência ou da organização da técnica). Talvez se possa reconhecer que tal aproximação legitima a pretensão vattimiana de ser a leitura da *pietas* motivada pelas condições historicamente diferentes, que rejeita todos os traços de natureza metafísica. Ademais, as circunstâncias nas quais se realizam as relações interpessoais entre culturas, gerações, tradições sempre são tomadas como *contaminadas* pelos laços de *pertença* histórico-culturais, que o *pensiero debole* considera.

As ligações, os respeitos, as pertenças são a substância da *pietas*: esta delinea, [...] também as bases de uma possível ética, na qual os valores supremos – aqueles que servem de bens em si, não em vista de outro – são as formações simbólicas, os monumentos, os traços do vivente [tudo isso que se oferece e estimula a interpretação; uma ética dos 'bens', antes que uma ética dos 'imperativos']. (VATTIMO, 1983b, p. 26).

Nesse horizonte filosófico, o *pensiero debole* se desvencilha da função 'fundadora', pois abandona a concepção metafísica do ser como simples-presença, fundamento último-absoluto. A *debilidade* do *pensiero debole* como pensamento da *Verwindung* (aceitação-distorção), pretende deslegitimar a ideia do fundamento na perspectiva forte, autoritária e, em particular, a estrutura de domínio que serviu de base para o disciplinamento social, que prevaleceu na tradição metafísica. Por isso, o *pensiero debole* repensa a Metafísica tendo como pressuposto a categoria da *Verwindung* como palavra-chave de toda a teoria da *ultrapassagem* que Heidegger elabora com base na reflexão sobre Nietzsche e sobre a ontologia, aqui apresentada.

Essa categoria em Vattimo serve, entretanto, de indicação para a prática contemporânea da Filosofia que opera um distanciamento do passado sem cair nas aporias do pensamento crítico e da Filosofia pluralista da diferença: a *Verwindung* é um princípio que delimita o modo em que devem ser interpretadas e usadas as categorias da Metafísica. Por fim, ela também pode ser considerada o princípio ético-prático pelo qual se indica o comportamento teórico a ser assumido diante

¹² Não obstante as diferenças, se identifica em Rovatti o conceber o *pensiero debole* como "[...] qualquer coisa de transitório e de intermédio na expressão 'pensiero debole'. Ela se situa provisoriamente entre a razão forte de quem diz a verdade e a impotência especular de quem contempla o próprio nada. Este meio pode funcionar, para nós, como um indicador". (ROVATTI, Pier Aldo. "Trasformazioni nel corso dell'esperienza" (1983a). In: _____. VATTIMO, G. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983, p. 51.).

do declínio da Metafísica. O *pensiero debole* como *ontologia [debole]*, que pensa o ser como transmissão e monumento, tende evidentemente a privilegiar o cânone sobre as exceções, o patrimônio constituído e transmitido sobre as iluminações proféticas.

Nesse ínterim, o *pensiero debole* se apresenta como saber capaz de julgar o *ethos* de nosso tempo com base no *enfraquecimento* do ser como conclusão do *debilitamento* dos discursos racionais fortes¹³. Isso implica uma reorientação para o pensamento, para a compreensão da existência, e desemboca na defesa da *vocação niilista* como traço fundamental da *Filosofia na pós-modernidade*, como defende Vattimo. Em virtude desse acontecimento, Vattimo sustenta que o *pensiero debole* é

[...] uma ideia de pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc; mas, sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica. (VATTIMO, 1998, p. 24-25).

No contexto do pensamento filosófico contemporâneo, o *pensiero debole*¹⁴ constitui os primeiros passos do 'programa' filosófico de Vattimo. Desse modo, esse pensamento pode ser considerado chave de interpretação da passagem da Modernidade para a Pós-modernidade. No entanto, o *pensiero debole* e a pós-modernidade não devem ser sobrepostas, devido ao fato de a segunda ter feito o seu tempo, enquanto que o primeiro permanece como um modo de leitura da filosofia passada e presente, tendo o poder como o centro da questão.

De fato, nascia como instrumento de luta contra cada violência metafísica e, por consequência, de cada fixação objetiva da Verdade (com a inicial maiúscula). Não se apresentava como um simples discurso teórico, tinha uma valoração explicitamente 'política' e o caráter essencialmente ético, que Vattimo chamava *pietas* (isto é, substancialmente, um escuta do diverso). (ROVATTI, 2011, p. 11).

Esta foi a interpretação de Rovatti publicada em seu mais recente livro intitulado *Inattualità del pensiero debole [2011]*, no qual defende que o caráter ético-político do *pensiero debole*, tendo o poder como o centro da questão pode ser considerado chave de interpretação de sua condição de inatualidade. Assim, o

¹³ Esta constitui, segundo D'Agostini, a tese ['forte'] do *enfraquecimento* do *pensiero debole* de Vattimo, uma razão propositiva que legitima a escolha do pensador torinense: "Que existe uma necessidade teórica, filosófica, com a qual leva em conta, mesmo se se trata de uma necessidade particular [...] o antifundacionalismo de Vattimo diverge profundamente de outras formas de antifundacionalismo pós-moderno e desconstrutivista [...] o *pensiero debole* é o oposto de um pensador 'débil' (no sentido, ora podemos dizer, 'pré-filosófico' do termo)". (D'AGOSTINI, Franca. *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo*. In: VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000, p. 16).

¹⁴ Rovatti considera o *pensiero debole* como um saber entre outros, porém, diferente por sua atenção, pelo seu exercício do estado de alerta, pela sua suspeita diante da imobilidade, do aspecto simplificador que o pensamento forte impõe no cotidiano comum (Cf. ROVATTI, Pier Aldo. *Trasformazioni nel corso dell'esperienza*. 1983a, p. 50).

nascedouro do *pensiero debole* apresentava uma consonância particular com o pensamento crítico de Foucault e com as suas análises críticas da sociedade disciplinar, do poder microfísico. Foucault nos ensinou (com um gesto nietzschiano) que a história é um suceder de jogos de verdade, o que significa que está em jogo o próprio valor das expressões verdadeiro e falso, aplicados, às vezes, sobre bandeiras ideológicas na luta de posições, oposições e para obtenção de vantagens.

O sinal da 'inaturalidade' no sentido de permanecer como crítica da filosofia e do pensamento metafísico [forte] qualifica o *pensiero debole* como crítica radical do poder e de cada vontade de poder, a começar pela própria Filosofia. Ademais, o *pensiero debole* se legitima como pensamento dos sujeitos plurais, concretos, empíricos, e com a devida atenção voltada para a descrição da realidade em termos de poder e dos efeitos autoritários da razão [metafísica]. Por isso, fica evidente que a (in)atualidade do *pensiero debole* reside na (re)leitura da tradição do pensamento e da sociedade sempre mais pluralista, como afirma Vattimo na obra *Addio alla verità* [2009]. O caráter essencialmente ético-político é o significado mais evidente do *pensiero debole* e que motiva a produção do filósofo italiano. Então, a premissa ética acompanha o *pensiero debole* ao longo dos mais de 30 anos de sua publicação, permitindo assim uma leitura mais apropriada de suas intenções e atualidade.

Referências bibliográficas

ANTISERI, Dario. *Le Ragioni del Pensiero Debole. Domanda a Gianni Vattimo*. Roma: Burla, 1995.

ARENAS-DOLZ, Francisco. *Vattimo e Schleiermacher: pietas ed interpretazione*. In: CHIURAZZI, Gaetano. *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BODEI, Remo. *A Filosofia do século XX*. São Paulo: EDUSC, 2000.

CHIURAZZI, Gaetano. (cura). *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.

D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo – dialética, diferença, recursividade*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2002.

_____, *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo*. In: VATTIMO, Gianni. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000.

D'ARCAIS, Paolo Flores. *Per una critica esistenzial-empirista dell'ermeneutica*. Almanacco di filosofia. v. 5. Roma: Micromega, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo [1927]*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____, *A superação da Metafísica*. IN: *Ensaio e Conferências [1954]*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

- ROVATTI, Pier Aldo. *Trasformazioni nel corso dell'esperienza* (1983a). In: _____; VATTIMO, G. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.
- _____, *Inattualità del pensiero debole: conversazione con Alessandro Di Grazia*. Udine: Forum, 2011. (Vicino lontano, 11)
- VATTIMO, G. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi editore, 2009.
- _____. *Vocazione e Responsabilità del filosofo*. Genova: il melangolo, 2000.
- _____. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Milano: Garzanti, 2003.
- _____. *Dela realtà. Fini dela filosofia*. Milano: Garzanti, 2012.
- _____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____, *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche [1980]*. Trad. de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Revista CULT 44*, março de 2001.
- _____. *Acreditar em acreditar [1996]*. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.
- _____. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrelli, 1989.
- _____; ROVATTI, A.P. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.
- _____. *Dialética, differenza e pensiero debole*. (1983b). In: _____; ROVATTI, A.P. *Il Pensiero Debole*. Milano: Feltrinelli Editore, 1983.
- ZABALA, Santiago [cura]. *Una filosofia debole: saggi in onore di Gianni Vattimo*. Milano: Garzanti, 2012.

O liberalismo restrito de Thomas Sowell: uma análise

RESUMO

Trata-se de analisar o modelo político-liberal de Thomas Sowell a partir de sua visão restrita de igualdade e justiça. Para tanto, abordaremos o problema das ações afirmativas norte-americanas sob o viés igualitário. Como fio condutor da pesquisa utilizaremos as obras de Sowell *A conflict of visions* e *Affirmative action around the world*.

Palavras-chave: Justiça; Igualdade; Liberdade; Ação Afirmativa.

ABSTRACT

This paper consist in an analysis of the liberal political model of Thomas Sowell from its restricted vision of equality and justice. Therefore, we discuss the problem of North American's affirmative action under the equal bias. As a guide this research we will use the books by Sowell *Affirmative action around the world* and *A Conflict of Visions*.

Keywords: Justice; Equality; Freedom; Affirmative Action.

* Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Desenvolveu estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e foi Visiting Professor na Yale University, sob orientação do professor Stephen Darwall, com bolsa CAPES. E-mail: evandrobarbosa2001@yahoo.com.br

** Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: costa.thaisalves@gmail.com

I

Responsável por uma das mais bem elaboradas pesquisas sobre ação afirmativa no mundo, o economista norte-americano Thomas Sowell questiona a validade e aplicabilidade de políticas públicas de natureza compensatória. Através de suas obras *Conflito de visões* e *Affirmative Action around the world* buscaremos analisar a concepção liberal de igualdade em Sowell e a partir disso determinar em que medida as ações afirmativas podem ou não ser justificadas a partir de seus argumentos. Para tanto, no primeiro momento, apresentaremos a teoria de Sowell a partir de sua distinção entre o que chama de *visão restrita* e *visão irrestrita*. Juntas, elas fundamentarão os conflitos de visões. No segundo momento seguiremos apresentando a conexão deficitária entre teoria e prática para o problema das ações afirmativas nos Estados Unidos, demonstrando como, para Sowell, as mesmas fracassaram em seus objetivos pretendidos. E, por fim, no último momento, tentaremos ser propositivos sobre o que fazer diante deste cenário de inconsistência teórico-prática, ou seja, oferecemos uma alternativa para lidar com os problemas de desigualdade social e racial da sociedade, a partir da teoria de Sowell.

II

Na obra *Um conflito de visões*, Thomas Sowell propõe a análise liberal e econômica de dois tipos distintos de modelos políticos, a saber: *i.* visão irrestrita e *ii.* visão restrita, que indicarão sob qual pressuposto teórico o indivíduo baliza seus juízos que conduzirão a uma determinada posição política. Por um lado, temos a visão irrestrita (*i.*) que visa a maior intervenção do Estado que, por meio de ações diretas aos indivíduos, busca solucionar os problemas sociais e políticos, causando conseqüentemente, um sobrepeso das instituições públicas na medida em que o Estado torna-se responsável por solucionar todas as mazelas sociais, afastando o compromisso da própria pessoa com seu progresso de vida. Nesse sentido, os problemas sociais deixam de ser dos indivíduos para tornarem-se, exclusivamente, culpa das instituições públicas que, por sua vez, se incumbem de adotar medidas neutralizadoras de desigualdades. Segundo Sowell, “dentro da visão irrestrita, temos a convicção de que as políticas sociais [...] são a solução”¹. A nota característica dessa teoria consequencialista é a crença na “igualdade de resultados”, no qual é almejado que todos cheguem aos mesmos fins. Em outras palavras, a visão irrestrita defende que os problemas sociais podem ser solucionados, exclusivamente, por meio de teorias ideais. Todavia, a visão irrestrita possui inúmeras insuficiências quanto à sua aplicação que a tornam extremamente frágil. Mormente, por não considerar os limites da ação humana dentro dos processos

¹ SOWELL, 2011, p. 46.

sociais, como, por exemplo, as influências e limites da ação humana na educação e na economia, a visão irrestrita ignora as limitações humanas e vê a ideia de justiça como um resultado que sugere uma utopia².

Por outro lado, a visão restrita (ii.), defende que a sociedade é dotada de diversos defeitos endógenos e que as soluções definitivas não estão ao alcance do homem. Nesse sentido, as políticas públicas não só não surtem os efeitos esperados, mas criam novos problemas que até então não existiam, ou seja, os efeitos da tentativa estatal de sanar um determinado problema acabam sendo contraproducentes. Isso decorre do fato da ação estatal, tal como a humana, ser restrita, dessa forma, o governo não consegue prever com exatidão o resultado de suas políticas, haja vista que não há como premeditar a ação humana, muito menos controlar tudo o que acontece na sociedade. Sowell entende que o Estado pode até fomentar alguns comportamentos humanos que podem ser considerados desejáveis e desestimular os indesejáveis, mas não há como, de fato, garanti-los ou evitá-los, pois, para a visão restrita, não há soluções certas e exatas, reconhecendo que o indivíduo não possui o conhecimento requerido para praticar qualquer ato governamental centralmente planejado. Sowell é adepto dessa visão realista e descrente do homem, segundo o qual os males do homem são resultado de suas próprias escolhas restritas e disponíveis em função das limitações morais e intelectuais do indivíduo. Segundo ele:

Para melhorar esses males e promover o progresso, os indivíduos confiam em características sistêmicas de certos processos sociais, tais como tradições morais, mercado ou famílias. Consideram esses processos mais como evoluídos do que concebidos – e confiam mais nesses padrões gerais de interação humana do que em políticas específicas concebidas para produzir diretamente certos resultados para determinados indivíduos ou grupos³.

Na visão restrita, há o predomínio da ideia de que o homem é restrito em relação ao que ele pode ser biologicamente, dessa forma, é um animal falível. Nesse sentido, as mudanças sociais devem ocorrer partindo de evoluções contínuas e da avaliação dos resultados destas mudanças. Por conseguinte, a ideia de justiça surge na visão restrita como a garantia de um processo e não como meramente um resultado⁴.

Sowell possui uma visão totalmente restrita da ideia de igualdade, que deve assegurar, exclusivamente, o tratamento igual entre os indivíduos enquanto um processo (*process regarding equality*) e não a partir de seus resultados. Essa igualdade não considera se “uma dada situação pode levar a resultados que são mais

² Para Sowell, dentre os exímios representantes da visão irrestrita, vale destacar Ronald Dworkin, William Godwin, Voltaire e Rousseau.

³ SOWELL, 2011, p. 46.

⁴ Segundo Sowell, Adam Smith, Hobbes, Burke, Friedman e Hayek são exemplos de pensadores da visão restrita.

favoráveis para um grupo do que para os outros”⁵, pois a igualdade encontra-se na garantia do acesso, e não se ao final do processo todos encontram-se em situações iguais. É por isso que, para a visão restrita, a igualdade não pode ser vista como garantia de resultados iguais que inevitavelmente irá impor tratamentos diferenciados, pois, os resultados dependem de outros fatores alheios ao processo, tais como competência moral e intelectual. Ademais, como já foi dito, tentar eliminar desigualdades utilizando manipulação artificial de processos acaba engendrando outras desigualdades, numa espécie de “paradoxo da igualdade”, na qual a tentativa de solucionar um problema oriundo das desigualdades acaba se sobrepondo ao propósito global e acaba por gerar outras desigualdades⁶.

Podemos perceber que a diferença entre as duas correntes de pensamento, que distanciarão a maneira de lidar com os problemas políticos não consiste na igualdade *de per se*, mas naquilo que deve ser igualado. Por um lado, temos a tentativa de igualar os resultados e, para isso, lançamos mão do poder e intervenção do Estado, não medindo esforços para alcançar tais resultados. Em outras palavras, a igualdade das condições materiais de vida que são almejadas sob a influência ou poder daqueles que possuem condições intelectuais necessárias para fazer com que o bem-estar de outros se torne sua preocupação específica. Por outro, temos a equalização do processo e a igualdade de oportunidades enquanto uma necessidade perante a lei, dessa forma, tratando “todos da mesma forma – julgá-los por meio dos mesmos critérios”⁷. Esta é a exigência de uma igualdade no julgamento individual, sob a influência das tradições e dos valores provenientes da experiência de muitos, amplamente compartilhada, mais do que da articulação especial de poucos.

Dentre os principais problemas identificados na visão irrestrita podemos encontrar as políticas públicas, principalmente as ações afirmativas. A interpretação de Sowell é de que ao tentar privilegiar determinados grupos com medidas compensatórias, seja individual ou coletivamente, além de não surtir o efeito desejado, abre brechas para que outras políticas compensatórias cada vez mais limitadoras se estabeleçam, essas decisões “cujas ramificações vão além das intenções ou do controle daqueles que iniciam um processo desse tipo”⁸. Para o economista, o problema desse tipo de visão é o fato de considerarem que a causa-efeito de alguns terem pouco é “porque outros têm muito”⁹. A partir desse raciocínio, a culpa do pobre ser pobre é exclusivamente do rico. Sowell reconhece que não se trata de aceitar a desigualdade, pois muitos liberais não só repudiavam as desi-

⁵ HAYEK, 1973, p. 141.

⁶ Friedman, apenas para citar, é um pensador que defende essa ideia, ele afirma que: “Uma sociedade que coloca a igualdade – no sentido de resultado – diante da liberdade não terá nem igualdade nem liberdade. O uso da força para alcançar a igualdade destruirá a liberdade, e a força, introduzida para gerar bons propósitos, acabará nas mãos de pessoas que a usam para promover seus próprios interesses”. (FRIEDMAN; FRIEDMAN, 1980, p. 148).

⁷ SOWELL, 2011, p. 145.

⁸ *Id. Ibidem.*

⁹ *Ibid.*, p. 148.

qualdades como propõem alguns projetos de ajuda aos pobres¹⁰. A questão é que, de acordo com a visão restrita, o livre mercado acarreta em mais benefícios que malefícios, haja vista que, quando a liberdade de mercado funciona, todos os sujeitos passam a ter condições de ascensão nos mais diversos níveis de vida. Por isso, o livre mercado se revela mais interessante para aqueles que têm a chance de crescimento econômico do que para aquele que já são ricos.

O problema das visões irrestritas é o fato de considerarem a redistribuição de renda não como questão de humanidade, mas como questão de justiça. Assim, nessa visão, tanto a distribuição de renda como a mobilidade social são tidas como questões de justiça concebida em resultados estatísticos. Nesse sentido, Sowell argumenta que a tentativa irrestrita de igualar os resultados econômicos dos indivíduos é impossível de ser prevista. Em termos de justiça social, dever-se-ia deixar de lado os termos de objetivos a serem alcançados em troca de termos como incentivos criados pelos processos que são modificados. Nesse sentido, “cada ação deveria ser julgada como um meio de produzir efeitos conhecidos”¹¹, ou seja, é nas formas como os benefícios são livremente repartidos pelo mercado que encontra-se a liberdade e a prosperidade. Sowell parte desse embasamento teórico para realizar um minucioso estudo dos efeitos das ações afirmativas no mundo. Através dos problemas encontrados na aplicabilidade desse modelo irrestrito de política pública, Sowell consegue demonstrar claramente a inviabilidade das ações afirmativas.

III

Segundo Sowell, o sistema econômico do *laissez-faire* é mais eficiente contra a discriminação do que as políticas públicas dos modelos igualitários. Ao tratar especificamente das ações afirmativas, Sowell defende que o Estado deveria permitir que os grupos sociais se arransassem livremente, devendo intervir somente para evitar a adoção de políticas de conteúdo racistas. Sua crítica abarca três premissas essenciais, a saber: *i*. A discriminação sempre esteve presente na sociedade norte-americana, o que não impediu que as minorias alcançassem um grande crescimento econômico nos últimos tempos; *ii*. Em uma economia liberal, o preço a ser pago numa situação de discriminação é maior para quem discrimina do que para quem é discriminado, haja vista que a perda econômica em um livre mercado será maior para quem oprime. E, por fim, *iii*. as políticas de ação afirmativa prejudicam exatamente aquele grupo que ela deveria beneficiar¹², além de prejudicar a sociedade como um todo, pois verificou-

¹⁰ É o caso de Adam Smith na obra *An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of nations* e Friedman na obra *Capitalism and Freedom*, capítulo XII.

¹¹ HAYEK, 1973, p. 39.

¹² SOWELL, 1981, p. 18.

-se o aumento da violência¹³, dentre outras mazelas, nos países em que as ações afirmativas foram implementadas.

Na obra *Affirmative Action Around The World*, Sowell analisa a aplicação dessas políticas governamentais e suas consequências empíricas em países como Estados Unidos, Índia, Paquistão, Nigéria e Sri Lanka, concluindo que em nenhum desses países o programa obteve sucesso. Pelo contrário, esse tipo de política trouxe efeitos negativos para as próprias minorias a que se pretendia beneficiar¹⁴. O maior problema é que tanto os incentivos quanto as consequências tendem a ser ignoradas nas discussões políticas, as quais se preocupam em justificar políticas preferenciais e enaltecer seus benefícios, ignorando totalmente os resultados práticos delas. E, assim, novas políticas públicas são criadas sem que sejam observadas as suas consequências em outros países. Segundo Sowell, o primeiro país a aplicar as ações afirmativas foi a Índia¹⁵, país que continua tanto aplicando quanto ampliando tal política. Contudo, mesmo observando-se as dificuldades de sua aplicação, bem como os problemas sociais engendrados por ela, os Estados Unidos, assim como o Brasil, Malásia, Nigéria, África do Sul, entre outros optaram por adotar e manter tal política aplicada à realidade de cada país, o que inevitavelmente acabou por produzir os mesmos erros observados na Índia, como por exemplo, o acirramento das tensões raciais. Para Sowell, essa não observação faz com que as ações afirmativas já iniciem fracassadas nesses lugares.

Dentre os lugares observados, Sowell se deterá, principalmente, na análise das ações afirmativas nos Estados Unidos, por apresentar uma série de conclusões falsas em relação aos negros no país. Para o economista, os defensores das ações afirmativas tentam descrever os negros como socialmente inferiores devido aos problemas de escravidão no passado e da presente discriminação, deduzindo que se os negros progrediram economicamente, foi devido às políticas compensatórias. Isso é um “erro crasso” de avaliação, haja vista que os negros não só evoluíram muito economicamente após o término da escravidão, como vinham evoluindo antes de qualquer política compensatória. Para demonstrar essa situação, Sowell afirma que a classe média norte-americana progrediu, todavia esse progresso não foi devido ao uso das ações afirmativas, pois ela já estava crescendo antes disso. Não obstante, os altos cargos no mercado de trabalho alcançado pelos negros foi maior nos 5 anos anteriores as leis de ações afirmativas que nos 5 anos posteriores à aplicação dessa lei¹⁶. Igualmente, os negros que cursavam a universidade dobrou nas duas décadas que precederam a revolução dos direitos civis

¹³ Um dos exemplos citados por Sowell é o conflito ocorrido na Índia quando 42 pessoas foram mortas numa tensão motivada por uma diferença de 6 pontos oriundos de sistema de cotas numa Universidade local de Medicina no estado de Gujarat, revelando uma crescente violência entre grupos da Índia. Para saber mais, confira: Barbara R. Joshi, “Whose Law, Whose Order: ‘Untouchables’ Social Violence and the State in India,” *Asian Survey*, July, 1982.

¹⁴ (SOWELL, 2004, p. 146).

¹⁵ Na Índia há constitucionalmente dois tipos de políticas preferenciais: uma para minorias nacionais consideradas menos favorecidas e outra para vários grupos locais em seus respectivos estados.

¹⁶ Cf. MOYNIHAN, 1965, p. 752.

ocorrida nos anos 60, o que conseqüentemente refletiu no crescimento ocupacional dos negros, enquanto nos anos posteriores da aprovação de lei dos direitos civis esse crescimento diminuiu. Percebe-se, assim, que a ascensão do negro foi menor após a adoção das ações afirmativas, bem como ela beneficiou, principalmente, os mais afortunados dentro do grupo étnico. Tal situação também aconteceu em outros países como Índia e Malásia¹⁷.

Outro dado relevante é que entre o período de 1967 e 1992, época de diversas medidas de ações afirmativas nos Estados Unidos, os 20% dos negros mais ricos dos Estados Unidos tiveram suas receitas acrescidas quase na mesma proporção em que os 20% dos negros mais pobres tiveram a sua renda reduzida¹⁸. Em outras palavras, enquanto na era da ação afirmativa os negros mais pobres, aqueles que teoricamente deveriam ser os beneficiados pelas ações afirmativas, ficaram ainda mais pobres, a população negra mais rica tornou-se ainda mais rica, inclusive, alguns se tornaram bilionários. Esse resultado parece ser contraditório, pois o objetivo desse tipo de política não é esse.

Para Sowell, é inquestionável que alguns negros tenham ascendido socialmente, mas não se sabe se de fato isso foi consequência das ações afirmativas ou de outros fatores externos, pois para ele, fazer essa simples comparação entre antes e depois não é o suficiente para mensurar com exatidão o aproveitamento do negro que usufrui da ação afirmativa. Isso "would be assuming that nothing else had changed, when in fact the very dynamics of establishing affirmative action programs often reflect changes that were already under way before group preferences began"¹⁹. Em outras palavras, o grupo que reivindicou as ações afirmativas, provavelmente, já estava em processo de instrução. Nesse sentido, em termos de progresso econômico e social, não só é difícil mensurar o que é mérito da política pública e o que é esforço individual, como acabamos enfraquecendo esse segundo em detrimento do primeiro. Além disso, segundo Sowell, não se pode supor simplesmente que se os negros não tivessem sofrido discriminação racial teriam atingido rendas parecidas com as dos brancos, quando os próprios brancos possuem diferentes rendas.

Quando as ações afirmativas foram criadas e aplicadas nos Estados Unidos, o professor Clyde Summers, da Yale Law School, a designou como uma solução irreal para um problema real. Segundo ele:

Anyone who is at all aware of our historic brutal discrimination against minority groups, and is sensitive to our continued pattern of deprivation, wants to believe in measures which promise to open doors of opportunity

¹⁷ Segundo Sowell: "The percentage of black families with incomes below the official poverty line fell from 87 percent in 1940 to 47 percent by 1960 - all of this before the civil rights legislation of that decade, much less the affirmative action policies of the 1970s. Between 1960 and 1970, the poverty rate among black families dropped an additional 17 percentage points and, after the decade of the 1970s in which affirmative action was established, the poverty rate among blacks fell one additional percentage point".(SOWELL, 2004, p. 21).

¹⁸ (BOWEN;BOK.1998, p. 45.)

¹⁹ (SOWELL, 2004, p. 19)

and provide some recompense for past injustices. To raise questions about this program in which so many so deeply believe almost inevitably leads to misunderstanding, no matter how one tries to make himself understood. More troublesome, what one writes may be seized upon and used by those who seek excuses for doing nothing and thus preserving the present pattern of deprivation.²⁰

Summers considerou problemática a adoção desse tipo de política verticalmente, ou seja, da universidade para resolver um problema social estrutural. Para ele, tal adoção criava um *mismatching*, uma espécie de “descasamento” entre a condição real do estudante e o tamanho da exigência da universidade na qual ele estava ingressando. Segundo Summers, um estudante cotista que fosse aprovado com 100 ou 150 pontos a menos que um estudante regular, provavelmente terá poucas chances de se formar. O que acontece é apenas a transposição de vagas, em que o estudante, ao invés de ser admitido em uma universidade de exigência um pouco mais baixa na qual ele teria condições de ser muito bom, é admitido em uma universidade de alto padrão, na qual ele não consegue acompanhar o rendimento da turma. De acordo com Summers:

If Harvard or Yale, for example, admit minority students with test score 100 to 150 points below that normally required for a nonminority student to get admitted, the total number of minority students able to get a legal education is not increased thereby. The minority students given such preference would meet the normal admissions standards at Illinois, Rutgers or Texas. Similarly, minority students given preference at Pennsylvania would meet normal standards at Pittsburgh; those given preference at Duke would meet normal standards at North Carolina, and those given preference at Vanderbilt would meet normal standards at Kentucky, Mississippi and West Virginia. Thus, each law school, by its preferential admission, simply takes minority students away from other schools whose admissions standards are further down the scale [...] In sum, the policy of preferential admission has a pervasive shifting effect, causing large numbers of minority students to attend law schools whose normal admission standards they do not meet, instead of attending other law schools whose normal standard they do meet²¹.

Sowell demonstra esse “descasamento” ao analisar empiricamente como os negros se prejudicavam com a política de cotas raciais criadas pela disputada escola de engenharia do Instituto de Tecnologia de Massachusetts, uma das mais prestigiosas instituições acadêmicas dos Estados Unidos. Segundo ele, os negros recrutados pelo MIT estavam entre os 5% melhores negros do país em matemática, mas mesmo assim ao entrarem na Universidade, necessitavam fazer cursos extras por alguns anos. Isso acontece porque os brancos do MIT estão no topo em matemática²², enquanto os negros cotistas, mesmo sendo muito bons, estavam

²⁰ (SUMMERS, 1970, p. 380)

²¹ *Ibid.*, p. 384

²² Segundo Sowell, “At M.I.T., the average black student’s math SAT score was in the top 10 percent

abaixo do nível de excelência da universidade. No entender de Sowell, o rendimento deles poderia ser bem mais interessante caso estudassem em outras instituições respeitáveis, onde estariam na lista dos melhores da Universidade em sua totalidade e sem necessidade de cursos especiais²³. Assim, muitos negros acabam por estar em posição acima de seu potencial acadêmico, afinal, dificilmente conseguiríamos resolver 12 anos de estudos precários através de um modelo que chega “tarde”.

Situação parecida aconteceu na University of California, em Berkeley, quando um estudo de 1988 revelou que a média das notas no SAT dos alunos cotistas havia sido de 952, o que é acima da média nacional de 900, todavia abaixo dos pontos dos estudantes brancos que era de 1.232, que, por sua vez, era abaixo dos 1.254 pontos dos estudantes asiáticos. É possível verificar que os estudantes negros estavam acima da média nacional, ou seja, eles eram qualificados, porém, as notas estavam bem abaixo da média geral da universidade, isto é, eles estavam “descasados” com a universidade. O resultado disso foi que 70% deles não conseguiram se graduar em Berkeley²⁴. A questão é que esses estudantes seriam os melhores da turma caso estudassem na San Jose State University ou mesmo numa universidade comunitária. Segundo Sowell, o problema enfrentado pelos cotistas ultrapassa a questão da desistência de uma universidade específica, pois podem ser gerados traumas e revolta para aqueles estudantes que não conseguiram se desenvolver naquela instituição. Apesar dos males provocados a esse estudante, ser reprovado é ainda o melhor para a comunidade estudantil, pois o pior ocorre quando as universidades optam por reduzir o nível de exigência de notas, numa espécie de nivelamento afirmativo. Essa opção gera outro tipo de problema, por exemplo, o “disproportionately higher numbers of black law school graduates failed the bar exam and disproportionately higher numbers of black medical school graduates failed medical licensing board exams”²⁵. Há, inclusive, casos como o do cotista Patrick Chavis que teve a sua licença de médico suspensa devido a “inability to perform some of the most basic duties required of a physician”²⁶, ao deixar seu paciente morrer por imperícia.

Na obra *Black Education: Myths and Tragedies*, Sowell cita o professor de Harvard, Bernard Davis, ao lidar com os alunos que se formavam na sua instituição: “It is cruel to admit students who have a very low probability of measuring up to reasonable standards and that it was even crueler to abandon those stan-

nationwide - and in the bottom 10 percent at M.I.T. Nearly one - fourth of these extraordinarily high ranking black students failed to graduate from M.I.T.” (SOWELL, 2004, p. 147).

²³ (SOWELL, 2004, p. 145).

²⁴ SOWELL, *Affirmative action around the world*, capítulo: Affirmative Action and the United States. Para saber mais, confira: John H. Bunzel, (1988) *Affirmative Action Admissions: How it ‘Works’ at Berkeley*, p. 124. Ocorreram, ainda segundo estudos do Sowell, fracassos e desistência na University of Texas, Georgetown University e San Jose State University.

²⁵ SOWELL, 2004, p. 150. Para saber mais, confira: THERNSTROM, Stephan; THERNSTROM, Abigail. “Reflections on the Shape of the River”, *UCLA Law Review*, Vol. 46, No. 5, Jun/1999, p. 1586.

²⁶ MARQUIS, Julie. “Liposuction Doctor Has License Revoked”. *Los Angeles Times*, August 26, 1998, p. A21.

dards and allow the trusting patients to pay for our irresponsibility”²⁷. Diante disso, quem sofre as consequências da falta de qualidade dos profissionais são as outras pessoas, sejam eles futuros pacientes, alunos ou clientes desses cotistas.

Outra consequência desastrosa foi o surgimento de um “novo racismo”, que consiste na hostilidade, muitas vezes não declarada, associada a algum tipo de violência psicológica. Foi o que as pesquisas apontaram estar acontecendo no MIT, onde os negros cotistas relataram que “other students there did not regard them as being desirable partners on group projects or as people to study with for tough exams”²⁸. A mesma rejeição foi observada entre o corpo docente cotista e o não cotista da universidade. Segundo Sowell, “blacks regarded as ‘quota’ professors have complained of being less often invited to collaborate on research, which is crucial to their advancement”²⁹. Outrossim, o cinismo do corpo docente ao rejeitar os professores oriundos de programas de admissão pautado em cotas se revela nas votações acerca da continuidade do sistema de preferências. De acordo com uma pesquisa de 1996 do Roper Center³⁰, os docentes tendem a rejeitar o programa de cotas quando as votações são secretas, ao passo que, nas votações públicas a grande maioria se mostra favorável. Tal situação revela um contrasenso entre o que os docentes pensam acerca das ações afirmativas e o que eles deixam transparecer publicamente, revelando o quão delicado pode ser a discussão sobre a defesa ou não das ações afirmativas.

Outros argumentos utilizados no contexto norte-americano que Sowell critica fortemente são as afirmações de que as comunidades negras precisam de negros que trabalhem nelas ou que crianças negras precisam se reconhecer em negros que possuem profissões de prestígio para se motivarem³¹. Porém, isso não funciona para Sowell. Primeiramente, porque sempre existiram brancos com qualificação trabalhando em comunidades negras sem o menor problema, sem sinal de que o paciente recebesse tratamento pior por isso. E, em segundo lugar, porque essa tendência da criança estudar mais e se identificar quando vê um profissional negro é falsa. Como forma de elucidação, Sowell cita o caso da Dunbar High School, famosa pelo número de alunos negros que consegue formar, mesmo sendo ela uma escola historicamente de brancos e com professores brancos. Outro exemplo utilizado por Sowell é quanto à comunidade nipo-americana que evoluiu depois da Segunda Grande Guerra, numa época em que não havia professores, cientistas, filósofos ou engenheiros de ascendência nipônica, visto que seus pais eram em sua maioria lavradores³².

²⁷ SHEILS, Merill, *apud*, SOWELL, 1972, p. 74.

²⁸ Thomas Sowell, *Inside American Education: the decline, the deception, the dogmas*, p. 144.

²⁹ *Idem.*, *Ibidem*.

³⁰ Disponível em: <<http://www.ropercenter.uconn.edu/race-relations-topics-glance/>>.

³¹ Esse é, por exemplo, um dos argumentos de Ronald Dworkin para a defesa das ações afirmativas raciais. Quando o filósofo afirma que se as crianças negras visualizarem médicos e advogados negros, elas crescerão mais motivadas a também seguirem essas profissões, Dworkin está apelando para o argumento da autoestima e do reconhecimento, como se apenas isso bastasse para resolver os problemas sociais dos negros nos Estados Unidos. (Cf. DWORKIN, 2005, p. 440).

³² Cf. SOWELL, *Affirmative Action Around the World*, capítulo 6: Affirmative Action in the United States.

Ademais, para Sowell, a ideia de que toda a sociedade ganha com tais medidas compensatórias não é verídica³³. Pelo contrário, essa diversidade manipulada provocaria menos enriquecimento racial. Para Sowell, as decisões em prol das ações afirmativas desconsideram as análises legais, econômicas, históricas, bem como a compreensão das causas e diferenças do rendimento dos pertencentes ao grupo minoritário³⁴. Pelo contrário, esse tipo de política provocaria o ressentimento de todos. De acordo com o economista, “One of the things that prevents affirmative action from being a zero-sum process is that minor transfers of benefits can cause major resentments among far more people than those who have actually lost anything”³⁵. O problema de toda essa situação, segundo Sowell, é que as ações afirmativas geram a ilusão de controlar o curso dos eventos, porém com contornos e consequências desastrosas.

IV

O ponto central do problema parece ser que o Estado não promove melhorias em termos de igualdade social ao repassar sua responsabilidade de garantia das instituições básicas para políticas paliativas que acabam por se tornar extremamente paternalistas. Não há argumento plausível que inviabilize indivíduos de exercerem uma profissão menos cobiçada socialmente, o que parece questionável é que, ao exercerem tal profissão, não tenham acesso aos bens sociais primários que permitirão (a ele e aos seus) ascender socialmente. Dessa forma, o resultado parece óbvio, mas nem sempre observado: a igualdade será garantida a todos somente quando o Estado promover a igualdade de acesso aos bens diversos como renda, postos de trabalho, saúde, educação e, por consequência, de autoestima. Com isso, a disputa por posições vantajosas não sofre a influência de práticas ou estados de coisas indesejáveis, os quais são ocasionados pela má distribuição ou má qualidade de vida. Esta é claramente uma defesa de um estado que

³³ Por exemplo, na obra *Uma questão de princípios*, Dworkin argumenta que dado os benefícios produzidos pelas cotas, toda a comunidade estudantil sai ganhando (DWORKIN, 2005, p. 462). Em *Levando os direitos a sério*, Dworkin afirma que “qualquer política de admissão necessariamente coloca em desvantagem e é razoável supor que uma política que dê preferência aos candidatos oriundos de minorias beneficie a comunidade com um todo” (DWORKIN, 2002, p.350).

³⁴ Segundo Sowell, “To the four Justices dissenting in the *Bakke* case, Allan Bakke would have failed to qualify for admission in a non-discriminatory world, being outperformed in such a hypothetical world, by sufficient numbers of minority applicants whose current failure to qualify in this world was due principally to the effects of past discrimination. These four Justices (Brennan, White, Marshall, and Blackmun) see their task as putting minority applicants in the position they would have been in if not for the evil of racial discrimination. Behind this staggering notion is the simplifying presupposition that discrimination must be the decisive explanation of intergroup differences. But however morally important the evil of discrimination may be, that is no measure of its causal impact, much less a reason to ignore the causal significance of such non-moral variables as age, location, and cultural values. Once the causal decisiveness of discrimination is treated as a hypothesis rather than an axiom, empirical evidence seriously undermines its presumed causal primacy. (SOWELL, 1981, p. 61).

³⁵ (SOWELL, 2004, p.18).

promova as instituições básicas de qualidade para todos. Mas o que fazer até que o Estado consiga garantir tais instituições de qualidade?

As pesquisas realizadas por Sowell demonstraram que as ações afirmativas geraram muitos malefícios para a sociedade como um todo, provocando males, principalmente, para as minorias a que se pretendia beneficiar e gerando benefícios para os mais afortunados dentro do grupo preferencial. Essa é a lógica do direito substituindo a conquista em detrimento do mérito, cujo problema parece ser que os bons não podem renovar as suas habilidades, assim como os beneficiados têm sua confiabilidade profissional comprometida. Porém, apesar dessas insuficiências, enquanto o Estado não é capaz de sanar os problemas de ponto de partida, não seria viável a utilização de políticas públicas que garantam justiça social durante essa transição? Ao que parece, esse poderia ser um preço justo a se pagar quando não encontramos melhores alternativas de imediato. Nesse sentido, mesmo que utilizemos do recurso das ações afirmativas para resolver problemas pontuais de acessibilidade, o papel do Estado para a promoção da igualdade de partida não pode ser ignorada.

Por tudo o que vimos, apesar da visão do economista não corroborar com a defesa de um modelo de políticas paliativas em qualquer nível, as ações afirmativas não podem ser desconsideradas em um Estado que não promova instituições básicas de qualidade. Ela pode ser utilizada como política temporária que permitirá justiça social, enquanto o Estado se arranja para garantir aquilo que o indivíduo merece *qua* indivíduo, e não somente como parte de um grupo de minorias, mostramos respeito pelo seu valor intrínseco. Por isso, ao extrapolar o plano crítico, se defendemos que o Estado deve garantir os bens sociais básicos para cada indivíduo, a justiça social que se pretende não é uma mera representação de grupos sociais específicos. De maneira similar, a garantia de equidade no acesso ao ensino superior requer uma igualdade mínima na base, tendo os indivíduos acesso aos serviços de um médico, uma escola com ensino de qualidade e uma renda capaz de garantir uma boa qualidade de vida. Essa é uma proposta de um modelo de estrutura básica estatal capaz de engendrar a equidade social para que, dessa forma, a distribuição de vaga no ensino superior possa dar-se exclusivamente por meio do mérito dos candidatos. Enquanto isso, parece plausível a utilização de políticas públicas temporárias que possam garantir justiça social e a convivência harmoniosa entre negros e brancos que será possível apenas em uma sociedade pluralista que, de fato, promova essa convivência. Do contrário, isso também será motivo para o acirramento racial.

Referências bibliográficas

BOWEN, William; BOK, Derek. *The shape of the river*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. Cambridge/ London: Harvard University Press, 1985.

- _____. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- _____. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose Friedman. *Free to choose*. Nova York: Hancourt Brace Jovanovich, 1980.
- HAYEK. *Law, legislation and liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- JOSHI, Barbara. *Whose Law, Whose Order: 'Untouchables' Social Violence and the State in India*, Asian Survey, July, 1982.
- MARQUIS, Julie. "Liposuction Doctor Has License Revoked". *Los Angeles Times*, August 26, 1998.
- MOYNIHAN, Daniel. Employment, Income, and the Ordeal of the Negro Family. *Daedalus*, Fall, 1965.
- ROPER CENTER. 1996. Disponível em: <<http://www.ropercenter.uconn.edu/race-relations-topics-glance/>>. Acesso em: 03 jul. 2015.
- SHEILS, Merill. "Minority Report Card", *Newsweek*, 1976.
- SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- SOWEL, Thomas. *A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles*. Basic Books, 2007.
- _____. *Affirmative Action Around the World: an empirical study*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- _____. *Black Education: Myths and tragedies* New York: David MacKay, 1972.
- _____. *Conflito de visões: origens ideológicas das lutas*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. *Inside America education: the decline, the deception, the dogma*. New York: Free Press, 1993.
- _____. *Weber and bakke, and the presuppositions of 'Affirmative Action'. Discrimination, affirmative action and equal opportunity*. Vancouver: The Fraser Institute, 1981.
- SUMMERS, Clyde. Preferential Admissions: An Unreal Solution to a Real Problem. *University of Toledo Law Review*. Spring/Summer 1970.

Relacionamento com a realidade: finitude, universalidade e mediação no pensamento hegeliano

RESUMO

O objetivo do texto é contribuir para um olhar acerca do pensamento de Hegel, que o aproxime da realidade. Para isto, foi escolhida a percepção enquanto categoria psicológica, que no seu texto é trabalhada na dimensão cognitiva e permite se pensar uma questão da tradição filosófica, com uma densidade significativa, a da relação entre Uno e Múltiplo, sendo aquele universal e este das propriedades sensíveis. Para isto, recorreu-se ao texto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister* de Goethe, em uma interlocução criativa com o objetivo de permitir uma melhor visualização da abstração dedutiva do pensamento hegeliano, recortando para isto os parágrafos 111 a 131 da obra dele em estudo. Os textos foram investigados partindo do destaque dos principais conceitos da *Fenomenologia* em seu excerto utilizado e sua aplicação a cenas da narrativa do romance goetheano, bem como a inserções estratégicas de comentadores de Hegel. A presente abordagem é pertinente por se tratar de uma leitura crítica de Hegel para além de um contexto reducionista de uma abstração irreal, bem como, uma contribuição com o intuito de se perceber as diferentes possibilidades de diálogos entre a filosofia e a literatura.

Palavras-chave: Filosofia; Literatura; Realidade; Hegel; Goethe.

ABSTRACT

The objective of this text is to contribute for a look about the thought of Hegel, that closely matches the reality. For this, was chosen the perception while psychological category, which in its text is crafted in the cognitive dimension and allows you to think about a matter of philosophical tradition, with a significant density, the relationship between Uno and Multiple, being universal and that this sensitive

* Doutor em Filosofia e professor da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com

** Doutora em Filosofia e professora da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: ziljesus@yahoo.com.br

*** Doutorando e professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Maranhão.
E-mail: patriciofilosofia@ifma.edu.br

properties. This text was used, the *Phenomenology of spirit* of Hegel and *The years of learning Wilhelm Meister* of Goethe's in a creative dialogue with the goal of allowing a better view of the deductive Hegelian thought abstraction, cutting for this paragraphs 111 to 131 of his work in study. The texts were investigated on the highlight of the main concepts of Phenomenology in your excerpt used and its application to the narrative scenes of the novel goetheano, as well as the strategic insertions of commentators of Hegel. This approach is relevant because it is a critical reading of Hegel as a reductionist context of an unreal abstraction, as well as a contribution to further understand the different possibilities of dialogue between philosophy and literature.

Keywords: Philosophy; Literature; Reality; Hegel; Goethe.

Introdução

Na tradição filosófica, o idealismo alemão geralmente é visto como um emaranhado de abstrações que se reduzem a uma interpretação da realidade, estando distantes de uma postura presentificada como no mundo contemporâneo. No entanto, Hegel (1770-1831) aparece no cenário da história da filosofia e apresenta um pensamento que se propõe objetivo; o mesmo o faz na construção de seu texto da *Fenomenologia do Espírito* (1807).

A investigação de sua *Fenomenologia* apresenta uma melhor compreensão do pensamento hegeliano sobre o movimento do Espírito em sua odisséia pela autoconsciência. Como o texto tem um perfil mais abstrato, uma interlocução com a narrativa permite uma maior compreensão de sua tecitura. Neste sentido, foi selecionado um romance filosófico que marcou o pré-romantismo do *Sturm und Drang*¹, a obra *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister* (1795-1796).

A proposta é construir uma investigação da *Fenomenologia* de Hegel em seus parágrafos 111 a 131, nos quais fala sobre o título, *A Percepção ou: a coisa e a ilusão*. E a partir da problematização deste texto com, a extração dos conceitos que aparecem, entrecruzar trechos da narrativa dos *Anos de Aprendizagem*. Esta interlocução possibilita compreender melhor por meio de uma visualização na narrativa, a questão de como Hegel se relaciona com a realidade.

E, assim, nos voltarmos para a *ciência da experiência da consciência*, sendo possuidora das figuras singulares do Espírito. Sendo cada uma destas concebidas como totalidades de sua autoconsciência. As figuras participam de um percurso necessário do Espírito em busca de si, por ele precisar se compreender a partir de sua essência.

¹ Movimento romântico alemão no final do século XVIII, que teve como expoentes, Klinger, Goethe, Schiller, os irmãos Schlegel entre outros.

No Espírito, *ser e saber* se coincidem. O saber é de algo, no caso da *Fenomenologia*, busca-se um saber objetivo, portanto, efetivo. Então ser o saber de algo efetivo, é ter em cada figura, seu ser sabendo de si como efetivo. Pois, o contato destas é com a existência empírica, por acontecer na mediação da experiência dentro de si mesmo, em sua finitude, enquanto algo a ser superado, na elevação do Espírito subjetivo ao Absoluto.

Essa experiência possibilita o desdobramento espiritual, pois,

O saber absoluto, em sua efetivação como saber e ciência, é igualmente efetivação da experiência. O que constitui o negativo da experiência, no caso, é o negativo do próprio conceito, em sua dicotomia imanente entre sujeito e objeto, que é supressumida no movimento especulativo como negação da negação. (BARBOSA, 2010, p. 126).

Esse é o caminho no qual, a certeza sensível nega a dimensão empírica em direção à percepção do universal que reside no objeto e passa a ser identificado pelo sujeito de linguagem, quando o nomeia. Neste ínterim, continua a dialética até o entendimento apresentar a unidade conceitual, não mais centrado apenas no objeto, como também no sujeito.

Da certeza sensível à percepção

Na *Fenomenologia* Hegel inicia sua abordagem apresentando as três figuras da Consciência, a saber: a *certeza sensível*, a *percepção* e o *entendimento*. A passagem entre elas provoca a constituição da seguinte a partir das experiências da anterior.

Neste momento, cabe a questão sobre: como o objeto e o saber da percepção, categoria investigada neste texto, se constituem a partir das experiências da certeza sensível? Essa percepção tem como necessidade diferenciar o uno do múltiplo, sendo este uno percebido em sua retroatividade, na qual a consciência o encontra, e ao saber dele, o diferencia das propriedades que o compõem. E na percepção, “[...] Temos então a diferença entre o agora mostrado e o mostrar do agora, sendo que o primeiro deixa de ser quando é indicado [...]” (TORRES, 2009, p. 30-31).

No caminho das figuras, a primeira passagem que vai da certeza sensível à percepção, tem naquela o reconhecimento de que a verdade é universal. Isto mesmo diante da multiplicidade encontrada no contato imediato sensível. No entanto, este universal, que surge indicado pela certeza sensível, ainda é simples. A simplicidade aqui reside na ausência de diferenciação. Pois um instante singular no agora coincide com todos os outros.

Ora, se a certeza sensível descobriu que a verdade é universal, ela o ‘diz’ para a percepção²; sendo que nesta a universalidade, enquanto princípio é indi-

² Movimento que acontece no interior da consciência, perante si.

cada pelo Eu, que percebendo a coisidade preenhe de propriedades, captura o uno simples, sem cortes ou segmentos. O Eu indica o objeto, e ao fazê-lo, concebe-o como universal.

Mas, para alcançar a verdade do objeto, precisa reconhecê-lo como simples, no qual o movimento de negação entre suas propriedades, impossibilita o mesmo de separar-se em si mesmo. Assim, a negatividade, enquanto retorno a si, impossibilita uma diferenciação no interior do objeto.

Então o que vejo, é um fenômeno que experimenta sua negatividade no momento em que digo sobre ele; no momento em que sai de si, singular, sensível, e retorna para si universal. Assim,

[...] Como disse Hegel com uma clareza insuperável na *Fenomenologia*; por trás da cortina dos fenômenos, só existe o que colocamos lá. A negatividade, portanto, precede a positividade transcendental, a autolimitação dos fenômenos precede o que está além do limite – esse é o sentido especulativo da tese de Kant de que “a divisão dos objetos em fenômenos e númenos, e do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode, pois, ser aceite em sentido positivo”: o limite entre fenômenos e númenos não é o limite entre as duas esferas positivas dos objetos, posto que *só existem os fenômenos e sua (auto)limitação, sua negatividade*. No momento em que entendemos isso, no momento em que tomamos a tese de Kant no sentido negativo de “númenos” de maneira mais literal que ele próprio, é que passamos de Kant para Hegel, para a negatividade hegeliana. (ŽIŽEK, 2013, p. 126-127).

No caminho para além do pensamento transcendental, temos Hegel *efetivando o noumeno*. Pois, se o fenômeno antes de sua exteriorização se limita, é porque precede um limite, e se está antes deste, então é o mesmo númeno, em-si. Até que se mostra fora-de-si sem diferenciação entre o que é em-si-e-para-si.

Diante desta exposição, urge como problema, saber como se deu o surgimento do universal. E em termos hegelianos, tal universal emergiu do movimento no qual pôs-se perante si, enquanto singular, certeza sensível; depois retornou para si, negando a finitude em que se encontrava, portanto encontramos a negação da representação imediata sensível que este pôs de si em sua representação a si mesmo. Tendo na partida do retorno, a indicação da certeza sensível que se negava e a descoberta de que a verdade não era singular.

A mesma certeza sensível, então aponta para a percepção lhe dizendo que a verdade estava na universalidade, pois a mesma, percepção é quem poderia identificá-la para além do imediato sensível. Portanto, o universal simples nasce do movimento retroativo no qual o finito se eleva à infinitude, para além da autolimitação do fenômeno.

Meister, o personagem de Goethe, mostra este trajeto na medida em que situações vividas e diálogos realizados por ele, a fizeram encontrar para além do instante imediato sensível, o agora no qual estava imersa. Como na cena do Livro III do romance de Goethe, em que no castelo, enquanto ser-ai, vivenciava descobertas e encontros, que faziam parte da mesma trama, no agora, enquanto momento de sua vida, na conclusão de seus anos de aprendizagem.

O mundo exterior capturado pela certeza sensível tem nesta a diferenciação entre sujeito e objeto, na qual se possibilita a mediação entre estes. E a percepção acontece enquanto um momento do Eu alcança a consciência-de-si.

No Livro IV³, momentos antes de partirem do castelo do conde, o estribeiro disse que deveriam organizar logo as bagagens, pois alguns cavalos estavam disponíveis durante pouco tempo. Wilhelm pergunta sobre sua mala, e ao saber que madame Melina havia se apossado dela, Philine ofereceu uma lugar na sua mala para guardar os objetos do jovem. Ao que Melina compartilhou sobre não andarem como saltimbancos e charlatões, e que diante disto, Mignon deveria usar roupas femininas e o harpista cortar a barba. Neste ínterim Philine comentou:

O senhor conde crê que para garantir a ilusão é muito significativo que o ator siga desempenhando seu papel vida afora, mantendo pois seu caráter; daí porque era tão favorável ao pedante e considerava deveras sensato o fato do harpista não usar sua barba postiza somente às tardes no teatro, mas também ao longo de todo o dia, causando-lhe uma enorme satisfação a aparência natural desse disfarce. (GOETHE, 2006, p. 209).

A fala de Philine mostra a aparência natural, enquanto fenômeno não enganoso, sendo, antes o próprio ser pondo-se como é no disfarce. A verdade, aqui, é residente no harpista na medida em que nega ser o que naturalmente mostra, em uma autoconsciência que tem na sua exteriorização o pôr-se de si mesma.

Assim, quando a certeza sensível tenta capturar a verdade do objeto ela se depara com a multiplicidade dele, então percebe que a verdade não se reduz ao imediato, antes reside na universalidade que comporta o múltiplo. Então, é na percepção que as partes podem ser identificadas na coisidade. Por isto, que “[...] Enquanto verdade do sensível percebido, a universalidade do reino das leis tem de expressar tudo que ocorre nele [...]”. (GABOARDI, 2013, p. 104).

Então, dá-se a passagem em direção ao um saber abstrato em si, quando a mesma certeza sensível que buscava algo concreto, ao dizer sobre a coisa, cai nos braços da universalidade. Portanto, a mediação do imediato sensível, para a universalidade percebida, acontece por meio da linguagem ao se dizer sobre o objeto.

Tal dizer é realizado pelo sujeito percebente, após a ida do objeto sensível como ponto de partida. No entanto, as categorias, tanto da certeza sensível, quanto da percepção, ainda estão restritas à imediaticidade. O caminho irá nos conduzir em direção ao entendimento, algo não problematizado neste texto. Não obstante, falar da percepção possibilita pensar o universal em conexão com empírico.

Logo, ao falar sobre abstração e idealidade, Hegel não perde a concretude ou efetividade, antes parte desta⁴. Pois, a certeza do aqui, percebe na multiplicidade

³ As personagens fazem parte da narrativa do romance e servem aqui nesta tecitura apenas como momentos de composição do enredo, servindo na medida em que se extrai do mesmo a visualização da problemática de perfil hegeliana.

⁴ O artigo tem como objetivo apresentar esta perspectiva em Hegel.

deste, um todo do agora que o contém, na diversidade mediada em seu interior, tendo o agora nascido do movimento que media-se negativamente.

Hegel: pensamento e realidade

Para Hegel o pensamento é a forma da realidade, e o que faz com que deixe a realidade está no existencial; é o que se denomina movimento onto-gnosiológico. Neste, acontece a reconciliação hegeliana, não apenas na superação do conflito, mas em um desvelar retroativo, no qual os dois opostos se mostram em unidade de mútua determinação, sem *a priori*. Portanto, a realização do objeto não está em uma ilusão, *Täuschung*, que ignora a divisão, o conflito, mas em não ver a unidade. Pois, no finito, não percebemos a plena realização, no entanto no infinito se dá a suprassunção da ilusão.

Como vimos, *Fenomenologia* apresenta o percurso da Consciência na descoberta de si mesma. E um dos momentos que encontramos para isto, é o da percepção, enquanto um saber sensível, por lhe dar com a questão da materialidade, enquanto algo presente na abstração.

Para nos situarmos de maneira significativa acerca da categoria hegeliana da Consciência, na qual situa-se a percepção, que como já dito é alvo desta investigação, temos o entendimento sobre o efetivo que,

[...] assim como a razão observadora repetira no elemento da categoria no movimento da *consciência*, isto é, a certeza sensível, a percepção e o entendimento – assim também esta razão [ativa] percorrerá de novo o duplo movimento da consciência-de-si, e da independência passará à sua liberdade. (HEGEL, 2013, p. 246).

Este movimento dialético de Hegel traz a percepção enquanto um dos momentos que participam do mesmo. Por meio dela, a consciência vê propriedades como participantes da pura essência enquanto coisidade. Ela percebe determinidades que não se afetam, nem se tocam, embora se interpenetrem. Trata-se de uma universalidade em cada propriedade, de uma multiplicidade percebida. Hegel chama isto de coisidade, pura essência, em seu aqui e agora, que em sua relação tem seu suprassumir, em mediatizações. Comentário já sinalizado anteriormente.

O indivíduo vê em sua consciência, o aqui que é a coisa como meio universal, tendo várias propriedades, sendo, um *também*, como coleção de “matérias”. Uma figura geométrica que representa o problema da percepção pode ser o círculo com vários itens, tomando como exemplo sensível um cubo de sal⁵. O círculo é um espaço ideal que comporta elementos sensíveis, uma multiplicidade na universalidade. No caso do sal, um cubo, com sabor e cor branca.

⁵ Exemplo usado por Hegel no texto *Fenomenologia do Espírito*.

Ora o que se tem é uma essência objetiva capturada pela consciência, que pode colocar-se em um dos itens exemplificados. Assim, na linguagem, o indivíduo pode dizer que a coisa é branca, tem sabor ou mesmo forma cúbica. Isto porque, as propriedades sensíveis percebidas, enquanto multiplicidade, estão na coisidade, tendo nesta a possibilidade de capturar a existência sensível imediata da finitude aí essente.

Assim, este filósofo não está reduzido a pensar o ideal, enquanto algo que se desloca deste mundo, antes seu idealismo do agora, acontece na temporalidade do aqui. Não se encontra nesta abordagem uma potencialização no estilo aristotélico, enquanto percurso para o ato; antes se dá a divisão e conflito dentro da unidade.

A transposição deste pensamento pode se dar no âmbito da 'comunidade'. Pois, cada propriedade que está no Uno é universal, constituindo-se, portanto, a essência objetiva, o que permite torná-la, a já citada, comunidade em geral. Na obra de Goethe, o personagem Wilhelm Meister aparece vinculado a diversas comunidades em seus anos de aprendizagem.

O jovem da narrativa, Meister, pertence a uma *família burguesa* que tem no seu pai o objetivo de tornar seu filho um 'bom' comerciante. Depois, devido a experiências estéticas na infância com seu teatro de marionetes, ao chegar na juventude - apaixonado por uma bela atriz, Mariane, seu amor, com quem mais tarde teria um filho, Félix - Wilhelm Meister decidiu ser ator, e, então, após uma viagem de negócios decide participar de uma *companhia de teatro*.

A sequência acima apresentada refere-se a duas comunidades, a burguesa comercial, e a artística do teatro. Mas, sem perceber alcançará sua aprendizagem sendo conduzido secretamente em suas aventuras e situações de vida, pela Sociedade da Torre, que silenciosamente age na formação educacional de indivíduos.

Cada grupo social é uma comunidade com elementos múltiplos que apesar de suas diferentes personalidades, não se descaracterizam, nem deixam de fazer parte do mesmo lugar essencial que constitui a identidade dos mesmos. Ora, os conflitos e contradições ao se desenvolverem, promovem a experiência e autodescoberta do Eu no Outro, posto como diferente, para o Outro de si mesmo.

Logo, o problema hegeliano da percepção, alia-se a um olhar sensível, que não negligencia uma universalidade essencial. Esta compreensão permite não apenas a interpretação da realidade, mas também o suprassumir que nega o outro e também o conserva, sem as ilusões de se conceber uma idealização em Hegel desconectada com o real.

O problema travado é o da finitude, a consciência do jovem Meister estava diretamente ligada a quem ele era e não ao que desejaria ser ou mesmo acreditava que se tornaria. Suas relações são percebidas no presente e não reduzidas à reinstauração do passado como condição de compreensão.

É esta presentificação de um *também*, que anula as contradições, porque, assim como o indivíduo tem diferentes performances, jeitos e concepções sobre as várias situações da vida; é um *também* que o constitui, enquanto coisidade, em seu aspecto burguês, de ator, entre outros que traz em seu perfil. Pois,

A coisa, portanto, é para si e também para um Outro, um ser diverso i duplicado; mas é *também Uno*. Mas o ser-Uno contradiz essa diversidade. A consciência deveria, pois, retornar sobre si esse "pôr-em-um só" e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim dizer que a coisa, *enquanto* é para si, não é para Outro. Entretanto, o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o *também* ou a diversidade indifferente, assim como o ser-Uno. Mas, já que os dois diferem, não [incidem] na mesma coisa e sim em coisas diversas. (HEGEL, 2013, p. 100-101).

A respectiva citação do parágrafo 123 do texto de Hegel mostra a multiplicidade sensível sustentada dentro de uma unidade que a coisa tem ao refletir sobre si. A contradição de ser para si, portanto, em unidade, se apresenta na medida em que também é diversidade de aspectos imanentizados, atingidos pela percepção. No entanto, por serem universais em suas apreensões na consciência que os percebe; não se atacam ou mesmo dissociam-se, antes constituem o todo.

Um todo do ser, que se objetiva a partir de uma consciência, a qual se percebe diante de si, em uma interioridade. Ora, encontramos neste momento a arte romântica hegeliana, com uma forma, *Gestalt*, de apreender a verdade, pelas vias de uma subjetividade mediada em si mesma.

Cabe a correlação profícua deste jogo romântico com a personagem do texto goetheano, o jovem Meister. Ele se põe a si em si e encontra-se. O caminho para este resultado é a diferenciação entre o que este realiza de si, dos outros com os quais convivia, a comunidade.

Nesta construção textual, só é possível a identificação do pensamento hegeliano em Goethe, pelo próprio caráter concebido por Hegel de uma subjetividade livre e infinita. Caso contrário não se poderia pensar a conexão de sua dialética do Espírito na categoria da Consciência nesta personagem. Pois, tanto na reflexão quanto na poética, "[...] essa subjetividade implica essencialmente um processo de formação e de confronto com a realidade, de idas e vindas no sentido de uma *subjetividade substantiva e concreta* [...]" (WERLE, 2009, p. 188).

Considerações finais

No percurso do texto desenvolvemos a argumentação sobre o pensamento hegeliano que não se reduz a uma idealidade indifferente ao mundo efetivo. Para isto, partimos da mediação que acontece entre as três figuras da Consciência.

A problematização residiu na categoria da percepção, partindo da certeza sensível em direção ao entendimento. A escolha da percepção se deu por ter nesta a universalidade simples, portanto, abstrata, a partir de elementos concretos e múltiplos.

Assim, trazer à luz esta discussão sobre a percepção em Hegel, amplia possibilidades de leitura sobre o caráter de atualização do pensamento deste filósofo, para além de uma crítica que considera o idealismo uma concepção de mundo indifferente aos problemas da realidade. Portanto, investigações que atualizam o pensamento hegeliano possibilitando uma leitura que identifique concretude e

efetividade neste pensador, contribui para o desenvolvimento do pensamento filosófico no mundo contemporâneo.

Para isto, tomou-se neste trabalho o caráter interdisciplinar como fundo do problema epistêmico. Assim, as áreas contempladas são a literatura e a filosofia, isso, na medida em que se considera as condições de possibilidade para a interlocução destes textos.

Neste ínterim, o diálogo entre um texto literário e uma leitura filosófica acontece nesta pesquisa recortando dois autores alemães do século XVIII, a saber, Hegel e Goethe, respectivamente da filosofia e da literatura. Em continuidade, outro elemento de delimitação desta investigação, é a categoria da consciência que em Hegel encontra seu lugar de destaque a partir da sua *Fenomenologia do Espírito* e se performatiza nas trilhas da narrativa do romance goetheano *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*.

Logo, neste levantamento revisional são considerados artigos científicos, dissertações e teses que falem sobre estes autores na abordagem panorâmica de seus pensamentos, na interlocução entre eles e na perspectiva de um diálogo estético. E em destaque, foram analisados textos que contemplem a categoria da consciência em Hegel.

Assim, os textos almejados são localizados a partir da aproximação de uma dimensão pedagógica que propõe olhares diferentes de análise entre áreas do conhecimento, a partir de um horizonte interdisciplinar. Entre os mesmos, encontramos a historiografia que traz sua análise sobre textos da literatura buscando não apenas interpretar elementos de época, antes alcançar uma problematização contextualizada que inclui aspectos culturais.

Hegel foi contemporâneo de Goethe e suas publicações seguem ao espírito de sua época. Neste sentido buscar aproximações acerca de suas obras e pensamentos é relevante e profícua no universo das publicações filosóficas.

Referências bibliográficas

BARBOSA, Alexandre de Moura. *Ciência e experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

GABOARDI, Ediovani Antônio. *A Fenomenologia do Espírito de Hegel: uma introdução à seção "consciência"*. Porto Velho-RO: EDUFRO, 2013.

GOETHE, Joham Wolfgang Von. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. Tradução Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses, com colaboração.

de Karl-Heinz Efkens e José Nogueira Machado. 5. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2013.

TORRES, Ana Paula Repolês. Sobre a (in) certeza sensível em Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 6, n. 10, jun./2009, p. 27-34.

WERLE, Marco Aurélio. Subjetividade artística em Goethe e Hegel. In: WERLE, Marco Aurélio; GALÉ, Pedro Fernandes (orgs.). *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Bacarolla, 2009, p. 175-190.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução por Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

Há rebaixamento ontológico do saber sensível na crítica de René Descartes aos sentidos?

RESUMO

Descartes propõe duvidar de tudo para estabelecer qualquer coisa de firme e seguro nas ciências. Esta crítica se concentra em uma maneira impensada de olhar para a filosofia e a ciência, inclusive propondo que os sentidos não são o primeiro e privilegiado objeto do saber. Isto leva à conclusão de que Descartes baixou o estatuto ontológico do conhecimento sensorial? O escopo deste artigo é examinar esta questão, sobre os pontos de vista filosóficos de Platão e Descartes em relação ao tratamento do conhecimento sensível.

Palavras-chave: Descartes; Platão; Teoria das Ideias; Cogito; Metafísica.

RESUMÉ

Descartes propose douter de tout pour établir quelque chose de stable et sûr dans les sciences. Cette critique se concentre sur une manière irréfléchie pour regarder la philosophie et la science, notamment en proposant que les sens ne sont pas le premier et privilégié objet de connaissance. Cela conduit à la conclusion que Descartes a abaissé le statut ontologique de la connaissance sensorielle? La portée de cet article est d'examiner cette question, sur les opinions philosophiques de Platon et Descartes concernant le traitement de la connaissance sensible.

Mots clé: Descartes; Platon; Théorie des Idées; Cogito; Métaphysique.

* E-mail: edgardzanettel@gmail.com

** Doutor e mestre em Filosofia, respectivamente, e professores de Filosofia da UERR.

Introdução

Em Descartes, tanto a abertura ao exame da natureza da *res cogitans* quanto a crítica ao sensualismo, à qual está correlacionada, são fundamentais para que a natureza da alma seja delimitada e expressa sem supor a natureza e a existência concreta do corpo. Lembremos que na *Carta aos senhores deão e doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris*, o filósofo Descartes afirma que, tal como acontece na geometria – em que as demonstrações deixadas por Arquimedes, Apolônio, Pappus, entre outros, são, em geral, acolhidas como certas, embora, na verdade, poucos sejam realmente capazes de compreender as longas cadeias demonstrativas – também na filosofia primeira aconteceria o mesmo, de modo que, para alcançar um justo entendimento das coisas metafísicas, é necessário que o sujeito meditador desenvolva dois elementos que são propedêuticos, a saber: “ter o espírito totalmente livre de todos os preconceitos e que possa facilmente se desligar do comércio dos sentidos”¹. Liberdade do espírito e desvinculação dos sentidos. Ora, essas duas teses, assim postas, parecem enquadrar Descartes no quadro de uma filosofia que pretenderia rebaixar ontologicamente o sensível. Quanto ao tema, nas “Segundas respostas” há outra passagem interessante:

[...] para bem entender as coisas imateriais ou metafísicas, é necessário distanciar o nosso espírito dos sentidos, e, não obstante, ninguém, que eu saiba, mostrou ainda por que meio realizá-lo. Ora, o verdadeiro e, a meu juízo, o único meio para isso está contido na minha segunda meditação. (AT, IX-1, p. 103-104).

Acessar as coisas imateriais ou metafísicas pressupõe um distanciamento dos sentidos: o que isso de fato quer dizer? Ora, quem sabe essa tese não suponha a imersão cartesiana em uma espécie de platonismo? E, se acreditamos que Descartes não propõe uma filosofia aos moldes daquele, não ocorreria, no sistema cartesiano, de um modo ou de outro, a determinação de um rebaixamento de uma região ontológica próxima daquela comumente denominada de “reino do sensível”? Como entender, pois, esse distanciamento radical do espírito em relação aos sentidos?

Com vistas a explorarmos essa problemática, seguiremos por traçar brevemente paralelos pontuais entre as perspectivas de Platão e Descartes.

A noção de ideia em Platão e Descartes

Em Platão o termo ideia, além de receber um desenvolvimento antes ignorado pela tradição que o precedera, serviu também como suporte teórico para inúmeros outros filósofos de gerações posteriores. A teoria das formas ou ideias é o ponto máximo da filosofia platônica, podendo ser entendida como o fundamento

¹ AT, IX, p. 6-7..

acabado de sua metafísica. A palavra grega *eidós* pode ser traduzida como ideia, forma, natureza constitutiva². Richard Kraut (2013, p. 32) faz uma análise sobre esse conceito, vejamos:

[...] *eidós* e *ideia* são convencionalmente traduzidos “Forma” e “Ideia”, muito embora o último termo deva ser usado com cautela, pois claramente ele pensa que essas entidades não são pensamentos ou quaisquer outras criações da mente; elas são por natureza incriadas, com sua existência não dependendo de serem conhecidas nem pensadas [...].

Giovanni Reale (1994, p.61) explica que “os termos *ideia* e *eidós* derivam ambos de *idein* que quer dizer ‘ver’. Na língua grega anterior a Platão, eram empregados sobretudo para designar a forma visível das coisas [...]”. Percebe-se, portanto, duas acepções do termo *eidós*: uma simples, vulgar, relativa ao senso comum, usualmente utilizada pelos cidadãos gregos em geral e outra de conotação transcendente, filosófica, inteligível. É justamente esse segundo uso do termo *eidós*, incomum ao pensamento grego anterior, que se tornará a marca indelével da metafísica platônica.

O termo *eidós* representa o fulcro sobre o qual se apoia todo o edifício ontoepistemológico³ do platonismo. Devemos asseverar que as ideias, em sentido metafísico, é o “ser nele mesmo”, uma realidade metafísica sem a qual não seria possível qualquer conhecimento verdadeiro. Considerando a interpretação clássica, cada ideia (mesa, cadeira, animal, homem, etc.) existiria de forma perfeita, imutável, eterna e em outra realidade, totalmente distinta desta em que vivemos, onde a geração e a corrupção não se fariam presentes. Exemplificando essa questão, poderíamos dizer que de alguma maneira as cadeiras que vemos nesse mundo sensível em que vivemos participariam da “ideia” ou “forma” primordial da “cadeira metafísica” existente na realidade inteligível.

Esta realidade supra-sensível seria condição *sine qua non* para o surgimento e manutenção do mundo empírico, o qual participaria mais ou menos imperfeitamente da realidade transcendente, existindo de maneira absolutamente dependente. Com isso, o mundo sensível sofre um duro golpe, a reflexão filosófica afasta-se vigorosamente de nossa experiência sensível, distante de nossa realidade empírica e, por conseguinte, totalmente ignorado por nossos sentidos físicos, que só captariam as cópias imperfeitas e mutáveis; a outra face da realidade só seria acessível ao raciocínio puro, sem nenhuma mescla sensorial. Eis a teoria das formas! Com ela, Platão transforma-se no “idealista mais influente da história da filosofia”. (LUCÉ, 1994, p.101).

² Para maiores aprofundamentos acerca das definições do termo *eidós*, consultar PETERS, F. E. *Dicionário de termos filosóficos gregos*. Lisboa, 1974. Tendo em vista os propósitos deste artigo, utilizaremos os termos “ideia” e “forma” como sinônimos, os quais designam os entes metafísicos na perspectiva platônica.

³ “Ontoepistemologia” é um termo utilizado pelo professor José Trindade dos Santos (Cf. TRINDADE, José. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 59) que se refere à associação íntima entre a abordagem ontológica (relativo à natureza dos entes) e epistemológica (relativo à forma pela qual o indivíduo acessa o conhecimento).

A realidade transcendente criada por Platão ganhará fôlego, e no decorrer de suas obras⁴ percebe-se um avanço filosófico gradual, uma evolução cronológica, que desembocará em uma estrutura metafísica complexa⁵. Giovanni Reale (2004, p. 64), tentando facilitar o acesso do leitor a essa nova dimensão supra-sensível, elenca seis características fundamentais das *ideias* platônicas, conforme podemos observar na passagem seguinte:

a inteligibilidade (a idéia é, por excelência, objeto da Inteligência e só com a inteligência pode ser captada); *a incorporeidade* (a ideia pertence a uma dimensão totalmente diversa do mundo corpóreo sensível); *o ser no sentido pleno* (as ideias são o ser que é verdadeiramente); *imutabilidade* (as idéias são imunes a todo tipo de mudança e não só ao nascer e perecer); *a perseidade* (as ideias são em si e por si, isto é, absolutamente objetivas); *a unidade* (cada ideia é uma unidade e unifica a multiplicidade das coisas que dela participam).

A Inteligibilidade da ideia refere-se ao raciocínio, isto é, somente o raciocínio puro, sem nenhuma mescla sensorial, é capaz de captá-la: “Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser”? (PLATÃO, 1972, p. 72; 65c).

Seguindo com nossa análise, deparamo-nos com a “incorporeidade”. Esta é a característica que coloca o ser fora de qualquer geração ou corrupção, ou seja, o incorpóreo torna-se a “forma inteligível”, causa determinante de todo determinado; o incorpóreo, em sentido platônico, é o invisível, livre das determinações da matéria, e por isso incorruptível, um ser transcendente que delimita e circunscreve as limitações dos seres corruptíveis ou sensíveis. Nas palavras do filósofo grego:

- Admitamos, portanto, que há duas espécies de seres: uma visível, outra invisível.

⁴ Os comentadores de Platão costumam dividir seus diálogos em três fases – primeiros diálogos ou socráticos, diálogos intermediários e últimos diálogos. Tal classificação nos é sugerida por Richard Kraut (2012, p. 47) a qual será seguida neste artigo: (A) Primeiros diálogos: (1) primeiro grupo (em ordem alfabética): *Apologia, Cármides, Críton, Eutífron, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras*; (2) segundo grupo (em ordem alfabética): *Eutidemo, Górgias, Hípias Maior, Lísias, Menexeno, República I*; (B) diálogos intermediários (em ordem cronológica): *Mênnon, Crátilo, Fedro, Banquete, República II-X, Fedro, Parmênides, Teeteto*. (C) últimos diálogos (em ordem cronológica): *Timeu, Crítias, Sofista, Político, Leis*. Essa ordem é diferente daquela encontrada em Vlastos, *Sócrates*, p. 46-47, em apenas três aspectos de menor importância: ele insere o Górgias e a República I em A1 e o Mênnon em A2.

⁵ As obras de Platão, mais especificamente sua teoria das formas, receberam inúmeras releituras desde o início do séc. XIX. Considerando os limites e a proposta do presente artigo, seguiremos a tese de Werner Jaeger a qual segue a posição clássica de Schleiermacher, entendendo que a teoria das formas, no decorrer dos diálogos platônicos, seguiria uma evolução natural. (Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fonte, 2003, p. 618). Ao contrário, alguns comentadores mais contemporâneos, defendem que Platão, em seus últimos diálogos, teria abandonado completamente sua teoria das formas (Cf. GILBERT, Ryle. *studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. p. 97-147). Por sua vez, Gregory Vlastos, em posição menos radical, acredita que Platão jamais teria abandonado a teoria das formas, embora, em seus segundos diálogos ou da maturidade, teria notado certas inconsistências, levando-o a desenvolver novas compreensões acerca da natureza constitutiva das formas. (Cf. VLASTOS, Gregory. “The Third Man Argument in the Parmênides”, In: Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. p.231-263.)

- Admitamos.
- Admitamos, ainda, que os invisíveis conservam sempre sua identidade, enquanto que com os visíveis tal não se dá. (PLATÃO, 1972, p. 89; 79^a; Fédon).

Na citação acima encontramos uma expressão significativa: “os invisíveis conservam sempre sua identidade”; ora a identidade do Ser pode ser compreendida através das três últimas características mencionadas por Reale: “ser no sentido pleno”, “perseidade” e “imutabilidade”.

Estas últimas características reforçam o dualismo platônico, reafirmando, com força imperativa, uma realidade metafísica; a recusa por aceitar qualquer vir-a-ser no plano ontológico garante a natureza absoluta das formas inteligíveis:

[...] Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração? (PLATÃO, 1972, p. 89; 78d).

A esse respeito, complementa T. M. Robinson (2007, p. 26) “Os únicos itens, no esquema ontológico de Platão, que são inequivocamente imutáveis são as Formas”. Ademais, quanto à perseidade, Richard Kraut nos oferece um importante comentário:

Quando Platão diz que as formas são completamente reais, ele quer dizer que elas estão no topo da escala que categoriza objetos de acordo com seu grau de dependência lógica: assim como imagens de objetos sensíveis recebem seus nomes em razão de sua relação com alguma coisa com propriedades radicalmente diferentes, desse modo também os objetos sensíveis recebem seus nomes em razão do tipo de relação que eles têm com as formas; mas as formas, por sua vez, não são dependentes de seus nomes em nenhuma outra coisa. (KRAUT, 2012, p. 41).

A última característica indicada por Reale é a “unidade”. Cada ideia seria uma unidade em si mesma, um princípio regulador, único e acabado, dela participando todos os demais seres sensíveis, como se observa na obra do filósofo grego:

[...] E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda parte e aparenta ser múltipla. (PLATÃO, 2001, p. 255; 476a).

Sendo assim, ainda que a beleza tome diversas formas no mundo sensível, a ideia do “belo em si” jamais sofreria alteração em sua natureza ontológica. Apresentamos, em seguida, uma citação do diálogo platônico *Fédon* que corrobora com a “ideia de unidade” das formas inteligíveis:

[...] Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero – afastos-

-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido [...] que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que essa participação se efetua, não o examino neste momento. (PLATÃO, 1972, p. 113; 100 c-e).

Considerando nossa breve análise sobre a posição platônica das idéias, a teoria da alma racional de Descartes parece ser um paradigma fidedigno que se contrapõe e pretende superar a noção de “ideia” herdada da tradição do filósofo grego. O sentido original do termo *eidos* distanciaria do sentido que tem para nós, influenciados pela modernidade, pois nós pensamos, como em Descartes, que “ideia” é

[...] *um conceito, um pensamento, uma representação mental*, enfim, algo que nos transporta ao plano psicológico e noológico; ao contrário, Platão entendia por ‘Ideia’, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento. (REALE, 1992, P. 61).

Dadas as considerações acima, podemos assinalar que para Descartes, representando a modernidade, quanto à relação entre o espírito e a realidade exterior, é fundamental compreender que as coisas não são ideias, mas as ideias são o acesso do espírito às coisas enquanto representadas. Ora, em Platão, como vimos, ocorre algo muito diferente, pois o filósofo grego almeja, pela ideia, alcançar diretamente a coisa mesma em sua realidade, não havendo um fundo da consciência que, ao representar, apresenta a coisa enquanto objeto de pensamento, o que é o caso de Descartes. Evidentemente que Descartes pensa nas noções comuns e nos entes matemáticos como elementos puramente ideais, sem concretude existencial senão aquela da própria lógica do pensar. Notemos que o idealismo cartesiano é representativo, enquanto o idealismo platônico, auxiliado pelo método dialético, visa alcançar o ser mesmo das coisas, isto é, alcançar o “eidos” ou “idea”. Considerando a dialética, eis o que afirma textualmente o filósofo grego:

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, é que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas. (PLATÃO, 1993, p. 347; *República*, VII, 533 c-d).

De fato, baseando-nos na leitura tradicional dualista de Platão, amparada na famosa “linha dividida” (*República*, 509c-514 a), a oposição entre reino do inteligível e reino sensível parece ser uma notável característica distintiva entre a perspectiva de Platão e a posição defendida pelo filósofo francês. O objeto fundamental do pensamento platônico, considerando a filosofia intermediária e a maturidade intelectual do filósofo, é o *eidos* ou *idea*. A constituição do saber (*episteme*) é voltada para a problemática de alcançar o ser mesmo das coisas no âmbito do

inteligível. Já a crença (*doxa*: opinião ou estado cognitivo percebido a partir do âmbito sensível) precisa atravessar uma série de condições gnosiológicas para que ela alcance o estatuto de saber infalível, superando a diversidade sensível.

Descartes, por sua vez, pensa essas questões em outros termos. Sua teoria da alma racional supõe que o objeto primeiro do conhecimento é a intuição. No exercício da *cogitatio* há uma proposta de unir certos materiais perceptíveis de modo a tomá-los como objetos de pensamento. As experiências psicológicas manifestam certos dados, que, ao serem tomados como objeto de pensamentos ou representações, podem ser evidentes ou não, mas o critério que afirma a validade das inferências não está no ser mesmo das coisas e sim nas razões lógicas internas aos atos cognitivos, que precisam ser coerentes com a norma própria do pensar. Nesse caso, a concordância entre o intelectual e o real, entre a verdade para mim e a verdade das coisas, elas mesmas para além do representar; de todo modo, o acesso discursivo para dizer as coisas elas mesmas sempre é atravessado pela verdade implícita do *cogito* e suas leis internas, tal que o *ego* forneça a norma da verdade das ciências.

Platão e Descartes: o racionalismo cartesiano e suas figuras discursivas

Quanto ao papel do saber sensível, como vimos, há certa oposição entre Descartes e Platão. No entanto, não haveria, talvez, outros pontos de convergência que filiaria as perspectivas destes filósofos a um determinado campo comum de investigação?

Jean Laporte filia Descartes à mesma tradição racionalista de Platão. Segundo sua interpretação, o próprio do racionalismo estaria manifesto na característica de operar como um “monstro esquivo”, como aquele salteador caçado na obra *O sofista* de Platão. Este seria o caso, pois há que considerar o aspecto realista do racionalismo platônico, ainda que sua epistemologia idealista e metafísica, ao se pautar na realidade das ideias, ela subordina o sensível ao inteligível, de modo que a norma do ser e do conhecer é alheia ao sujeito inquiridor. Voltando-nos a Laporte, o intérprete ainda compara algumas posições basilares da tradição (Platão, Tomismo, Espinoza, Kant), nas quais, em geral, “conhecer é agir”, enquanto, para Descartes, “conhecer é ver” pela intuição. Tratar-se-ia, para Platão, menos de espécies diferentes de conhecimento do que de tipos diferenciados de coisas a conhecer. Distinguir-se-iam a *Doxa* (a *pistis* e *eikasias* de uma parte – fenômenos sensíveis e imagens dos sonhos), da *Episteme* (*dianoia* e *nonsis* – seres matemáticos e ideias), pelos próprios objetos ou coisas a serem conhecidas e não pela estrutura representacional da inteligência.⁶

Se ambos são racionalistas, como bem define Laporte, ainda parece haver uma distância nítida entre essas duas perspectivas. Em Platão, a inteligência hu-

⁶ Cf. Laporte (1945, p. X).

mana se vale da dialética como um método de destruição de hipóteses que permite uma elevação ascendente do conhecimento para o *eidos* ou a *idea*, enquanto, para Descartes, a razão supõe a estrutura representacional da consciência, a intuição e a dedução, como as atividades próprias e fundamentais da alma.

Para Descartes, manifesta na universalidade do *ego cogitans*, a razão é lançada como pedra de toque de um embate entre dois movimentos altamente persuasivos. De um lado, a razão é a “luz que faz ver”, restituindo o espírito ao espírito, e, de outro, há os prejuízos sensualistas que manifestam a infância filosófica da existência humana. Ambos os filósofos querem realizar uma crítica do saber sensível, porém, apoiadas em objetivos e noções diferenciadas. Ademais, parecem-nos que não há, em Descartes, uma dialética como a platônica, mas poderíamos dizer, talvez, que haja uma dialógica cartesiana.

Jordi Salles defende que as figuras discursivas, tais como discursos, meditações, objeções e respostas, artigos, cartas, diálogos, seriam instrumentos pelos quais o filósofo francês comunicaria seu pensamento a um determinado público, o que ele chama de dialógica cartesiana⁷. Essas instâncias comunicativas teriam como fundamento a problemática de “persuadir os outros”. Haveria, pois, uma relação entre a ordem do conhecer e a problemática da persuasão filosófica.⁸

A questão da persuasão filosófica, nas *Meditações*, orienta-se pela relação conflituosa entre um passado irrefletido e um acontecer filosófico que incide sobre a posição do sujeito diante daquelas vivências dadas na vida comum. Os prejuízos, sendo hábitos irrefletidos, são como que, em certo sentido, uma escuridão que faz crer. Dar à luz ou fazer ver é o objetivo do distanciamento entre o sujeito da dúvida, deslocado de tudo o que considerava antes da crítica metafísica como seu único e verdadeiro mundo, e a descoberta de si mesmo como *res cogitans*, uma coisa pensante que se isolou do mundo externo para se assenhorar de sua verdadeira natureza. Em relação a esse aspecto de sua filosofia, Descartes distanciar-se-ia tanto do platonismo quanto do pensamento escolástico. A importância do *ego cogitans* em relação à reivindicação de renovar as bases do saber decorreria, segundo Kambouchner, da

[...] entrada em cena metafísica do *ego*, a decisão única de tudo retomar do começo, isto é, de se pôr em busca de um verdadeiro recomeço em filosofia, e a reivindicação de uma perfeita certeza para os princípios a estabelecer, é suficiente a criar entre a filosofia cartesiana e aquela das Escolas um abismo pouco calculável, assimilável a uma mudança de registro, ao mesmo tempo que de programa – quase de gênero, sobretudo se contamos, na apresentação do pensamento, com uma diferença provocante de formato, de textura e por parte de língua. (2005, p. 32).

⁷ Cf. Zanette (2012).

⁸ Cf. SALLES, Jordi. «... le persuader aux autres» le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109.

Tanto a tradição quanto os prejuízos são objeto da crítica radical de Descartes. Não obstante o otimismo apontado pelo intérprete em relação à superação que decorreria da empresa cartesiana, posição essa majoritária e aceita como tradicional pelos estudiosos, no entanto, não é verdade que os hábitos irrefletidos, em momento algum das *Meditações*, sejam como um puro velamento. Se, por um lado, decorre provisoriamente o total abandono do mundo externo material e uma redução dos objetos externos à consciência em objetos da consciência, por outro, é notável que se desencaide uma aproximação entre a *res cogitans* e o âmbito externo, visto que os entes que eram considerados verdadeiros independentemente da consciência, após o *cogito*, são reduzidos ou trazidos à realidade constituinte do *ego*, visto que não há nada em nós de que não sejamos conscientes. Ora, o exame profundo desse âmbito, o da consciência, é o que permitirá a saída do solipsismo da “Segunda meditação”, o que ocorre na “Terceira meditação”, com as provas da existência de Deus pelos efeitos.

Seguindo por ordem⁹ e não havendo uma dissociação abrupta entre a descoberta da existência e o exame da natureza do *ego*, estabelece-se uma continuidade a partir da qual se mantém a tese de que as coisas conhecidas primeiramente não devem se pautar em aspectos e elementos daquelas que ainda estão por ser descobertas. O exame do espírito pelo espírito e a conseqüente restituição do espírito ao espírito supõem que

não está compreendida na essência de uma coisa nenhuma daquelas sem as quais pode existir; *ainda que seja o espírito essencial ao homem, não é essencial, todavia, enquanto espírito propriamente falando, que ele esteja unido ao corpo humano*¹⁰.

Quanto ao tema, Gouhier apresenta uma interessante explicação:

Eu não tenho experimentado e não experimentaria jamais todos os pensamentos de que uma alma é capaz; mas se os pensamentos particulares que eu tenho ocasião de experimentar me descobrem a essência da alma, eu sei perfeitamente que a substância cuja essência é pensar não contém nenhuma propriedade relevante de outra essência. (1999, p. 397).

Para Descartes, se tenho o conhecimento de minha essência, eu sei necessariamente que a única propriedade que ao ser retirada me faria cessar de existir é o próprio pensamento.¹¹ Na quarta parte do *Discurso do método*, há outra passagem esclarecedora que reforça essa tese; vejamos:

[...] examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e

⁹ “A ordem consiste nisto, apenas, que as coisas que são propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que depois as seguintes devem ser dispostas de tal modo que elas sejam demonstradas unicamente pelas coisas que as precedem” (AT, IX-1, p. 121).

¹⁰ AT, IX-1, p. 171; *Obras Filosóficas*, 1945, p. 218 – grifo nosso.

¹¹ AT, III, p. 372; *Carta a Regius*, Maio de 1641.

que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; *compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material.* (AT, VI, p. 32-33; *Obras escolhidas*, p. 87 – grifo nosso).

Para o racionalismo cartesiano, o espírito não é apenas uma parte da alma, mas é a alma completa. É a alma toda inteira e acabada que pensa, e, desse modo, não há mais porque admitir uma relação gnosiológica de hierarquia entre sensível e inteligível, como em Platão, nem tratar a alma como tríplice ou como a forma substancial do corpo, tal como essa teoria era interpretada e defendida pela posição aristotélico-tomista. Isso é o que o filósofo explica em “Carta a Regius” de 1643¹², ao defender a união substancial da crítica de o homem ser um *ens per accidens*, Descartes empresta a expressão escolástica de chamar a “alma como forma substancial do homem”. Neste uso, como em vários momentos de sua obra, o filósofo colocaria “vinho novo em velhas garrafas”¹³. Neste caso, a concessão e o uso desse conceito por Descartes tem um fim pedagógico e não comprometeria jamais sua crítica às noções de forma e qualidade conforme estas eram consideradas por uma longa tradição que remete a Aristóteles. Conforme bem explica Gilson no capítulo de sua obra em que confronta a antropologia tomista e a cartesiana:

O ponto culminante da crítica cartesiana das formas substanciais era, podemos lembrar, a análise psicológica do erro aristotélico. A origem das noções de *forma* e de *qualidade* se encontrava explicada por um modo de contaminação da natureza física pela experiência humana da união da alma e do corpo. (1945 p. 247).

A alma é o âmbito próprio dos pensamentos, pois “nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos”¹⁴, uma totalidade indivisível. Sendo assim, a inteireza da alma expressa a unidade interna que a faz ser um campo de investigação único, específico e peculiar, sem mescla de qualidades e propriedades de outros âmbitos, seja considerando os da união da alma e do corpo (âmbito psicofísico que remete aos problemas referentes às qualidades sensíveis dos objetos), seja em relação à física racional (concernente à natureza da *res extensa*).

Tendo suas bases na “Segunda meditação”, esse campo de investigação não se pauta no pensar em uma suposta generalidade, ou mesmo em qualquer pensamento particular que poderia ser tomado como privilegiado, mas se restringe necessariamente ao *ego cogitans* (eu pensante). Ora, como o *ego cogitans* é o sujeito

¹² AT, III, p. 503.

¹³ Expressão utilizada por Gilson, emprestada de Émile Boutroux. Cf. Gilson (1945, p. 247, nota 4).

¹⁴ AT XI, p. 342; 1979, p. 224.

descoberto por uma intuição que se fez manifesta exteriormente pela proposição do *cogito*, a última, por sua vez, implica ou manifesta a existência desse eu. Tendo em vista o ato de consciência da existência, após o momento da intuição e enunciação do *cogito*, expressando, como vimos, um movimento do pensar como auto-percepção de si mesmo (consciência-de-si), o exame do ego visa remover os conteúdos pré-críticos. Nesse sentido, é um erro acreditar que, no momento da intuição e proferimento do *cogito*, automaticamente todos os hábitos irrefletidos seriam superados. Para que seja bem executado, esse mecanismo de refutação do que não pertença ao ego e de ordenação do que lhe pertença de modo contingente, é fundamental distinguir as funções não intelectuais da alma daquela atividade que lhe é mais própria. Isso porque, se a existência do ego se manifesta na estrita esfera do pensar, o que não pertence a esse âmbito deve, por consequência, ser circunscrito segundo uma diferenciação do que é atribuído como necessariamente pertencente à natureza do ego *cogitans*.

Considerações finais

Para Descartes, precisar o que é cada substância, qual seu atributo principal, quais seus modos, qual seu campo específico de atuação, quais suas características etc., coaduna com o projeto de estabelecer uma sabedoria (*sagesse*). Esse saber supõe um recomeço investigativo, o qual considera que a Filosofia Primeira, ou Metafísica, dê luz para que os fundamentos da ordem do nosso conhecer tenha prioridade epistêmica em relação à ordem do ser.¹⁵

Ao reconhecer que todos os seus atos de pensar incidem sobre o fato de sua existência, o sujeito meditador (*ego cogitans*) torna-se consciente de que, entre variados saberes, há um que totalmente lhe pertence, colaborando de forma decisiva na edificação da própria metafísica.¹⁶ Assim sendo, o sujeito, *ego cogitans*, pode ser dito, legitimamente, objeto de si mesmo, o qual institui o exame da alma, ou psicologia racional. Isso, no entanto, não equivale a afirmar que, no ato intuitivo de tomada de consciência da verdade de si mesmo (consciência-de-si), o *cogito* reduza-se a uma representação com o mesmo estatuto que as demais representações da consciência.

Ao explicitar o que pertence necessariamente à alma, em sua realidade restrita e peculiar, essa teoria da alma opera num âmbito solipsista, visto que “o es-

¹⁵ Sobre a crítica cartesiana ao estudo do “ser enquanto ser” e sua proposta inovadora de filosofar sobre a ordem de nosso conhecimento, cf. Kambouchner (2005, cap. I: *Le problème du recommencement*).

¹⁶ Conforme exposto, a metafísica possui um papel capital na fundação da ciência, ao descobrir e apresentar as verdades primeiras do ser e do conhecer. Segundo a ordem das razões, a *res cogitans* é o ponto arquimediano, e, como primeiro princípio, propicia a ordem inventiva da descoberta de todas as demais verdades da Filosofia Primeira. Como a psicologia racional examina a descoberta e a natureza deste ente, o *ego cogitans*, ela é condição de possibilidade, ao menos segundo o método e a ordem das razões, do estabelecimento do edifício do saber, visto que até a existência de Deus é “demonstrada pelo fato de nós próprios, que temos em nós a ideia de Deus, existirmos” (AT, IX, p. 130). Já Deus é a condição *sine qua non* do possível e do real, isso em relação ao âmbito do ser, sendo, pois, Deus e não a *res cogitans*, a primeira verdade ontológica, da substância em sentido pleno.

pírito, que, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas não existem, da existência das quais ele tem a menor dúvida, reconhece ser absolutamente impossível, contudo, que ele próprio não exista”¹⁷. Já em relação ao corpo, será preciso desenvolver uma teoria da homogeneidade da matéria que não se misture às características e propriedades da teoria da alma. Daí a importância de elaborar uma teoria da alma pura que não se misture aos preconceitos e sentimentos da experiência pessoal, restringindo-se, desse modo, ao próprio da universalidade da razão.

No sistema cartesiano, a física racional aparece, então, como um projeto distinto daquele que está restrito à teoria da alma, visto que uma parece ser a contraface negativa da outra. Se, por um lado, a teoria da alma não aceita as qualidades reais e as formas substanciais e colabora no projeto pelo qual a noção de “corpo” nada mais seja que pura extensão (o que ocorre na “Sexta meditação”), por outro, a física explora e desenvolve uma teoria da homogeneidade da matéria pela qual esta mesma noção é definida como “a substância que é o sujeito imediato da extensão local e dos acidentes que pressupõem a extensão, tais como figura, posição, movimento local, e assim por diante”¹⁸.

Tratando dessa problemática, Descartes toma as coisas muito a sério. A extensão não deve ser concebida pela natureza do espírito e vice-versa. Nas palavras de Gilson: “Desde sua primeira aparição, a crítica às formas substanciais parece-nos solidária dessa outra tese, que aquilo que pertence à extensão não deve ser concebido por analogia com o pensamento.” (1984, p. 153). Essa relação de exterioridade entre essas *res* faz com que, necessariamente, as noções fundamentais de cada qual não pertençam essencialmente à outra. No caso, enquanto a unidade, a indivisibilidade e a consciência-de-si são características da *res cogitans*, com a *res extensa* ocorre o contrário. A *res extensa* é uma quantidade contínua que é divisível ao infinito, mas o sujeito que tem consciência e que explicita significativamente a *res extensa* no âmbito da finitude é o pensamento. Assim, já na “Segunda meditação”, Descartes esforça-se por mostrar que só o espírito é quem pensa ou concebe segundo razões. A *res extensa* será conhecida, portanto, por intermédio de um outro sujeito que a pensa e a descobre tal como ela é. É justamente por isso que, para ser conhecido, o âmbito da corporeidade sempre será mediado pelo *ego*.

É evidente, por tudo que acabamos de dizer, que a noção de homem cartesiana está inserida em um contexto complexo, pois, sendo a mistura de duas substâncias separadas e distintas, sua determinação substancial exigirá um tratamento diferenciado, visto que as explicações e as distinções de cada uma das duas substâncias que o compõem já devem estar expressas antes que ele apareça como composto substancial.

O composto substancial precisará subsumir as duas substâncias e as ultrapassar na medida em que sua natureza é expressão de um novo ente que emerge

¹⁷ AT, IX, p. 10; “Resumo das meditações”.

¹⁸ AT, VII, p. 161.

com características notáveis, por um lado, ao manter a integridade essencial de cada uma das duas substâncias, e, por outro, o próprio composto estabelece um âmbito próprio do conhecimento, mesmo que este se encaixe no sistema cartesiano como “obscuro e confuso”. Isso porque a ideia da união é adventícia e da ordem da sensibilidade, ao contrário das ideias da alma e do corpo que são claras e distintas. Segundo Gilson, “a distinção se pensa, a união se sente” (1984, p. 249). Talvez não mais que problematizando a questão, Étienne Gilson parece sugerir que a antropologia cartesiana não assimilaria o sensível, ou o assimilaria de forma insuficiente (p. 252). A não assimilação, segundo o medievalista, decorreria do fato de que “a necessidade na qual estamos de unir a alma e o corpo é exatamente proporcional à necessidade que nós temos de os distinguir.” (p. 245). Sendo assim, como a grandeza de Descartes estaria em ser “a personificação do matematismo universal”, além de grande metafísico e físico, o filósofo francês ainda poderia ser considerado nos dias de hoje como “o maior filósofo da ciência do mundo inorgânico.” (p. 252). Ainda neste capítulo, antes de encerrar suas considerações referentes à antropologia cartesiana e à relação desta com a antropologia tomista, Gilson considera que Descartes teria sido obrigado pelas circunstâncias (debate com Regius, Cartas a Elisabeth, Cartas a Mesland etc.) a reingressar de modo um pouco desastroso, e mesmo despreparado, ao sensível. Assim, com certa dose de ironia, o intérprete sugere que o desenlace desse reingresso – estando em nível do que seria um paradoxo, uma chaga ou cicatriz do sistema cartesiano – seria que a antropologia cartesiana fosse assentada sobre um terreno inapropriado (p. 254). Concordamos com o intérprete que o conhecimento do homem seja obscuro e confuso e que a ideia da união substancial seja adventícia e da ordem da sensibilidade. No entanto, afirmar que o sensível foi assimilado de modo desastroso ou despreparado não nos parece correto.

Descartes defende o sensível na medida em que restitui à coisa sensível um âmbito e uma realidade que não se mistura confusamente com o que pertence essencialmente ao espírito. Se a ideia não tem nada de corporal, não é para rebaixar o estatuto ontológico do sensível, mas para mostrar que na representação os objetos não se apresentam eles mesmos sem uma unidade, aquela do *ego*, de forma que a *res cogitans* disponha as condições para a representação objetiva e significativa. Dualismo cartesiano não significa, pois, separação entre inteligível e sensível, mas remete à compreensão dos objetos próprios de conhecimento segundo as respectivas realidades e naturezas das coisas.

Referências bibliográficas

DESCARTES, R. *Œuvres* (AT). Charles Adam et Paul Tannery (Org.). Paris: Vrin, 1973-8. 11 v.

_____. *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24).

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

- _____. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, v. II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Vrin, 1992.
- BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. In: *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí, RS; Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.
- BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí/Fapesp, 2005. (Filosofia, 14)
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.
- GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 4 ed. Paris: Vrin, 1984.
- GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOMBAY, André. *Descartes*. Tradução de Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.
- GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: VRIN, 1999.
- GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.
- _____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.
- GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968. 2 v.
- HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*. Tradução de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada, 1949.
- KAMBOUCHNER, Denis. *L'Homme des passions: commentaires sur Descartes*. Paris: Albin Michel, 1995. 2 t.
- _____. *Les méditations métaphysiques de Descartes; Introduction générale; Première méditation*. Paris: PUF, 2005.
- LANDIM, Raul Ferreira. A referência ao dêitico "EU" na gênese do sistema cartesiano: A res cogitans ou o homem? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67, 1994.
- _____. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 23).
- _____. *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.
- LEVY, L. *Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.
- LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997. (Trajetória, 5)
- MARION, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. 2. ed. Paris: Vrin, 1991.
- ONG-VAN-KUNG, K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROCHA, Ethel Menezes. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-364, dez. 2004.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes e o racionalismo*. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés, 1979.
- _____. *L'antropologie cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. *Argumentos*, ano 4, n. 8, jul./dez. 2012. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109. Resenha de: SALLES, Jordi. "...le persuader aux autres": le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne.
- ROBINSON T.M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

Arendt: Marx e o totalitarismo

RESUMO

Após a publicação de *Origens do totalitarismo* em 1951, Arendt admite que o livro carece de uma análise sobre o bolchevismo. A partir daí, ela inicia uma pesquisa sobre o marxismo tomando como foco o totalitarismo. Alguns resultados dessa pesquisa apareceram em vários escritos da autora. O objetivo deste artigo é verificar se existe nesses textos, alguma acusação de Arendt que aponte Marx como sendo responsável pelo aparecimento do regime totalitário, seja em sua forma nazista ou comunista.

Palavras-chave: Ação; Comunismo; Filosofia; Nazismo; Política.

ABSTRACT

After the publication of *The origins of the totalitarianism* in 1951, Arendt admits that the book lacks of an analysis on the bolshevism. From there, she begins a research on the Marxism taking as focus the totalitarianism. Some results of this research appeared in some writings of the author. The objective of this article is to verify if existed in these texts, some accusation of Arendt's point Marx as being responsible for the appearance of the totalitarian regime, either in its form Nazi or Communist.

Keywords: Action; Communism; Philosophy; Nazism; Politics.

* Professor Adjunto da UFRB. Doutorando em Filosofia pela UFBA. Email: josebvicente@bol.com.br

Em 1951 Arendt tornou-se internacionalmente conhecida ao publicar *The Origins of Totalitarianism*, sua primeira obra escrita em inglês e não em sua língua materna, o alemão, na qual analisa aquilo que, para ela, era a questão mais importante e urgente da sua época: o fenômeno totalitário e as condições que permitiram o seu surgimento:

Era, pelo menos, o primeiro momento em que se podia elaborar e articular as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte da sua vida adulta: O que havia acontecido? Porque havia acontecido? Como pôde ter acontecido? (ARENDR, 1989, p.339-340).

Esse fenômeno que, segundo Arendt, reduz-se a dois regimes políticos específicos – a ditadura do nacional socialismo a partir de 1938 e a ditadura bolchevista a partir de 1930, ou em outras palavras, o nazismo de Hitler e o comunismo de Stalin, “indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar.” (ARENDR, 1993, p.41). Isto é, o totalitarismo é irreduzível às outras formas de opressão política conhecidas como o despotismo, a tirania ou a ditadura. Destruíu a pluralidade humana que é “não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política.” (ARENDR, 2009, p.15), bem como as categorias e os conceitos da tradição, isto é,

a “alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo.” (ARENDR, 1989, p. 513).

Pretendendo extrair sua legalidade da execução das leis da natureza – seleção das raças e da história – luta de classes, a dominação totalitária é, para Arendt, “uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico.” (ARENDR, 1989, p. 526). A função da ideologia é conhecer e explicar “os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias.” (ARENDR, 1989, p.521), a função do terror é transformar os homens em seres de reflexos condicionados, capazes de lealdade total, irrestritas, incondicional e inalterável, “horribéis marionetes com rostos de homem, todos com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte.” (ARENDR, 1989, p.506). Para isso, mata-se no indivíduo, a pessoa jurídica, privando-o de seus direitos; depois a pessoa moral, tornando sua morte anônima e sua consciência inútil; enfim, sua identidade única, através da tortura.

Mas, será que Marx tem algo a ver com tudo isso? Para Popper (1987), não só Marx, mas também Platão e Hegel foram os grandes ideólogos desses regimes; para Nisbet (1982), é impossível compreender o desenrolar da ideologia do totalitarismo, que apresentou suas primeiras manifestações na Rússia, em 1917, em seguida ao triunfo dos bolchevistas, à parte dos escritos de Marx e Engels. Nosso objetivo, no entanto, não está voltado para os trabalhos de Popper e Nisbet, mas investigar se em

algum momento em seus textos, Arendt acusa Marx de ser responsável pelo surgimento do fenômeno totalitário, seja em sua forma nazista ou comunista.

Na obra publicada em 1951, ao analisar o totalitarismo comunista de Stalin, Arendt faz algumas referências ao pensamento de Marx, mas o estudo sistemático sobre esse pensador começou, de fato, a partir de 1952 quando ela admitiu que “a lacuna mais grave” da obra “é a falta de uma análise histórica e conceitual do pano de fundo ideológico do bolchevismo.” (ARENDRT *apud* YOUNG-BRUEHL, 1982, p.276). Para preencher essa lacuna, Arendt elabora um projeto de pesquisa para investigar os “Elementos totalitários no marxismo”; o resultado seria um livro, mas suas investigações caminharam para tantas direções e levantaram muitas questões complexas que, infelizmente, o livro nunca ficou pronto e, conseqüentemente, o seu projeto nunca foi completado. Mas, algumas das reflexões que nortearam esse projeto estão presentes, por exemplo, em *A condição humana* (2009), *Entre o passado e o futuro* (1972), *Da revolução* (1980), na coletânea organizada por Jerome Kohn intitulada *A promessa da política* (2009) e em *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (2007).

Um dos principais alvos de Arendt é a tradição do pensamento político ocidental que, em síntese, consiste na busca de um princípio que justifique e determine o político e na confusão entre ação e fabricação. Seu início, constata Arendt, começou quando “a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum”, foi descrito por Platão “em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas.” (ARENDRT, 1972, p.43). Marx ganha um lugar de destaque nos trabalhos de Arendt porque para ela, esse pensador marca o fim dessa tradição ao declarar

que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser “realizada” unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de “sociedade”, através da emergência de “homens socializados” (*vergesellschaftete Menschen*) (ARENDRT 1972, p.44).

Em linhas gerais, portanto, o abandono filosófico da política, para dominar os assuntos humanos em conformidades com seus padrões metafísicos, marca o início da tradição; o seu fim se deu quando a filosofia foi repudiada pelo filósofo para realizá-la na política. Marx, segundo Arendt, “não virou Hegel de cabeça para baixo tanto assim.” (ARENDRT, 1972, p.45), e sua grande influência no meio acadêmico não está ligada a esse fato, pois se ele fosse “simplesmente um ‘materialista’ que trouxe o ‘idealismo’ de Hegel até ao chão, sua influência teria sido tão efêmera e tão adstrita a discussões acadêmicas quanto a de seus contemporâneos.” (ARENDRT, 1972, p.66). Sua importância está na inversão que efetuou da hierarquia inaugurada pela tradição do pensamento político “entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, Filosofia e Política.” (ARENDRT, 1972, p.45).

Essa inversão efetuada por Marx fez com que ele, principalmente na parte de seus ensinamentos muitas vezes chamada utópica, fizesse afirmações que,

para Arendt, a pesar de serem predições, contêm o ideal da sua melhor forma de sociedade. As mais importantes, segundo Arendt, são aquelas que afirmam

que, sob as condições de uma “humanidade socializada”, o “Estado desaparecerá”, e de que a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo, garantindo assim uma quantidade quase ilimitada de tempo de lazer a cada membro da sociedade. (ARENDR, 1972, p. 45).

Arendt constata, no entanto, que isso significa, no fundo, uma retomada das condições políticas e sociais de Atenas, isto é, Atenas possuía administração pública e os homens praticavam algum tipo de atividade, mas não possuía um Estado em termos marxista, pois não havia divisão entre governantes e governados, e apenas aqueles que possuíam tempo de lazer e liberdade face ao trabalho eram denominados de cidadãos. Os que se envolviam com os difíceis e absorventes deveres políticos, não poderiam exercer atividades cansativas. Portanto,

a sociedade sem classes e sem Estado de alguma forma realiza as antigas condições gerais de liberação do trabalho e, ao mesmo tempo, liberação da política. Esta dupla liberação, do trabalho assim como da política, havia sido para os filósofos a condição de uma *bíos theoretikós*, uma vida devotada à Filosofia e ao conhecimento no sentido mais amplo da palavra (ARENDR, 1972, p. 46).

Marx reproduziu as mesmas condições “que foi o modelo da experiência para Platão e Aristóteles e, portanto, o fundamento sobre o qual se alicerça nossa tradição.” (ARENDR, 1972, p.45). Isso mostra, de forma marcante, a influência da tradição sobre o seu pensamento. Ele

percebeu com clareza certas tendências inerentes à sua época anunciada pela Revolução Industrial, não obstante estivesse enganado em sua suposição de que essas tendências só se afirmaram sob as condições de socialização dos meios de produção. A influência da tradição jaz em sua visão desse desenvolvimento sob uma luz idealizada, e compreendendo-o em termos e conceitos que tiveram sua origem em um período histórico completamente diferente. Isso o cegou para problemas autênticos e bastante embaraçadores inerentes ao mundo moderno e conferiu às suas acuradas predições sua qualidade utópica. (ARENDR, 1972, p. 47).

Na verdade, de acordo com Arendt, grande parte do pensamento de Marx encontra-se ancorado nas experiências da antiguidade e na tradição do pensamento ocidental. Como observou, por exemplo, Simona Forti,

Marx não foi o primeiro a interpretar a ação em termos de *póesis*. Platão e Hobbes, de longe, lhe haviam precedido. Tampouco é unicamente sua a ideia de um sujeito coletivo, no qual os indivíduos desaparecem e onde a particularidade do presente é sacrificada com vista a um objetivo futuro. A Vontade geral de Rousseau, mas sobretudo o Espírito de Hegel

são, na verdade, seus ilustres antecessores. Nem se quer é originalmente marxista a concepção de um processo histórico que, embora construído pelo homem, responde ao apelo do movimento dialético “necessário” (FORTI, 2001, p. 130).

A originalidade do pensamento de Marx reside, basicamente, em suas três proposições que, para Arendt, representam sua rebelião consciente contra a tradição e transcendem a parte científica da sua obra, perdurando durante toda a sua vida. São elas:

“O trabalho criou o homem” [...]. “A violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova”, em consequência: a violência é a parteira da História [...]. Finalmente, há a famosa última tese sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo”, que, à luz do pensamento de Marx, poderia ser expressa mais adequadamente como: os filósofos já interpretaram bastante o mundo; chegou a hora de transformá-lo. Pois essa última proposição é, de fato, apenas uma variação de uma outra, que ocorre em um manuscrito anterior: “Não se pode *aufheben* (isto é, elevar, conservar, e, no sentido hegeliano, abolir) a Filosofia sem realiza-la.” (ARENDDT, 1972, p. 48).

Arendt analisa essas três proposições e aponta seus “verdadeiros” significados. Na proposição “o trabalho criou o homem”, significa que Deus não criou o homem; sua humanidade é resultado de sua própria atividade; é o trabalho e não a razão que o distingue do animal. “Marx desafia”, assim, “o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão.” (ARENDDT, 1972, p.49). A proposição “a violência é a parteira da História” mostra “que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana”, quando dependem da ação livre e consciente, “vêm à luz através de guerras e revoluções”. Aqui Marx glorifica a violência, desafiando a tradição para qual a violência é “a *última ratio* nas relações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania.” (ARENDDT, 1972, p.49). Ao identificar a ação com a violência, Marx se coloca, também, contra a definição aristotélica do homem como animal político e falante, que “destinava-se a distinguir os gregos dos bárbaros, e o homem livre do escravo”. Na verdade, diz Arendt, é “em sua hostilidade antitradicional ao discurso e na concomitante glorificação da violência”, que Marx assenta, em última instância, a sua “teoria das superestruturas ideológicas.” (ARENDDT, 1972, p.50). Por fim, na proposição “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo”, o desafio à tradição

reside na predição de que o mundo dos negócios humanos comuns, onde nos orientamos e pensamos em termos do senso comum, tornar-se-á um dia idêntico ao domínio de ideias em que o filósofo se move, ou de que a Filosofia, que sempre foi “para os eleitos”, tornar-se-á um dia a realidade do senso comum para todos. (ARENDDT, 1972, p. 50-51).

Essa atitude de Marx perante a tradição, desafiando as verdades nunca postas em dúvidas antes da era moderna, ancorando “suas reflexões na realidade,

buscando compreender as mudanças que caracterizaram sua época e que tiveram como marcos fundamentais as revoluções Francesa e Industrial.” (WAGNER, 2002, p. 75), poderia transformar-se, segundo Arendt, em um novo referencial para a compreensão dessas mudanças se ele não tivesse tentado “pensar contra a tradição, utilizando ao mesmo tempo suas próprias ferramentas conceituais.” (ARENDR, 1972, p.52), isto é, ao rebelar contra a tradição, Marx não conseguiu desvencilhar-se dela. Teve “a experiência de algo novo”, que tentou “quase instantaneamente superar e resolver em algo velho.” (ARENDR, 1972, p. 56), e isso o levou a contradições que apenas são encontradas entre os grandes pensadores:

Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, “o trabalho for abolido” no “reino da liberdade”, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parteira da história e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência faz sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará? (ARENDR, 1972, p. 51).

A filosofia política de Marx, como constatou Arendt, surgiu quando ele inverteu a hierarquia tradicional a partir da filosofia da História de Hegel. O seu ponto fundamental não é a “análise de homens em ação”, mas a “preocupação hegeliana com a História.” (ARENDR, 1972, p.112). Além de aceitar o conceito de história presente na filosofia hegeliana, Marx aceitou, também, o conceito de processo, “elemento de fabricação presente no próprio experimento, que produz os seus próprios fenômenos de observação.” (ARENDR, 2009a, p. 308) presente nas ciências naturais que se assentavam nos valores do *homo faber* e que, em Hegel, ganhou movimento próprio e

arrasta os homens em sua corrente irresistível, como um poderoso caudal subterrâneo, ao qual devem submeter-se no próprio instante em que tentam estabelecer a liberdade sobre a terra. Esse é o significado da famosa dialética da liberdade e da necessidade, em que ambas finalmente coincidem – talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno. (ARENDR, 1980, p. 43).

Assim como para Vico, o conceito de “História” para Hegel “era basicamente teórica”. Jamais imaginaram aplicá-lo “como um princípio de ação.” (ARENDR, 1972, p.112) como fez, por exemplo, Marx. Através do conceito de ação fundamentado na atividade de fabricação presente em Platão, Marx concebe o homem como aquele que faz a história através da “violência” rumo à realização das leis presentes na “luta de classes” que, para ele, “parecia desvendar todos os segredos da história, exatamente como a lei da gravidade parecera desvendar todos os segredos da natureza.” (ARENDR, 1972, p. 115). Fica evidente em Marx, portanto, que

o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela. (ARENDR, 1972, p.53).

O conceito de ação em Marx está ancorado na tradição do pensamento ocidental, isto é, baseado na violência e fabricação, não no sentido pré-filosófico, isto é, iniciativa, novo começo. Como observou Bowen-Moore, "Marx estava convencido de que a violência era a parteira da história e que a ação política – no modo de *homo faber* – é primordialmente violência". Por isso a sua "equação [...] da história com a política." (BOWEN-MOORE, 1989, p.128). Suas análises, portanto, não deixam margem para os processos imprevisíveis que se desdobram a partir da ação, sendo assim, elas não servem para fundar um espaço público-político.

O perigo de transformar os "desígnios superiores" desconhecidos e incognoscíveis em intenções planejadas e voluntárias estava em se transformarem o sentido e a plenitude de sentido em fins, o que aconteceu quando Marx tomou o significado hegeliano de toda história, o progressivo desdobramento e realização da ideia de Liberdade, como sendo um fim da ação humana, e quando, além disso, em conformidade com a tradição, considerou esse "fim" último como o produto final de um processo de fabricação. (ARENDR, 1972, p. 113).

Marx, portanto, apesar de ter-se rebelado contra a tradição, não foi capaz de separar-se dela. No início da tradição Platão buscou ordenar a realidade e controlar a esfera pública através da extinção da contingência, abolindo a pluralidade. Para Arendt, "tantos os homens de ação quanto pensadores", sempre tentaram "libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes." (ARENDR, 2009a, p.232). Marx repetiu o gesto desse pensador ao trazer a "verdade" alcançada na solidão, para o mundo dos negócios humanos, propondo um padrão capaz de guiar a humanidade rumo a um futuro previsível. Assim, ele é, para Arendt, um pensador da tradição e não pode ser entendido fora dela.

Invertendo a tradição no interior de seu próprio quadro de referência, ele não se desvencilhou de fato das ideias de Platão, não obstante registrasse o escurecimento do céu límpido onde aquelas ideias, assim como muitas outras entidades, outrora haviam sido visíveis aos olhos dos homens. (ARENDR, 1972, p.68).

Após analisarmos as considerações arendtianas referentes à relação entre Marx e a tradição, chegou o momento de verificarmos se existe algum tipo de relação entre ele e o totalitarismo, ou melhor, se existe alguma acusação por parte de Arendt, que aponte esse pensador como sendo responsável pelo surgimento desse regime político.

Para Arendt, Marx percebeu que o seu mundo estava sendo invadido por problemas e perplexidades novos com os quais a tradição era incapaz de lidar. Seus esforços “por escapar dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos, podem ter prenunciado esse evento e, certamente, podem ajudar a iluminá-lo, mas não constituem sua causa.” (ARENDR, 1972, p.54). Criticando, portanto, a primazia e a exclusividade concedida à explicação causal pela historiografia moderna, Arendt afirma que o acontecimento não conhece nenhuma causa no sentido estrito do termo. Para os antigos, principalmente os romanos, observa ela, a lição de cada evento, feito ou ocorrência revelava-se em e por si mesma, eles não excluía m nem a causalidade e nem o contexto em que alguma coisa ocorria.

No entanto, causalidade e contexto eram vistos sob uma luz fornecida pelo próprio evento, iluminando um seguimento específico dos problemas humanos; não eram considerados como possuidores de uma existência independente de que o evento seria apenas a expressão mais ou menos acidental, conquanto adequado. Tudo que era dado ou acontecia mantinha sua cota de sentido “geral” dentro dos confins de sua forma individual e aí a revelava, não necessitando de um processo envolvente e engolfante para se tornar significativo. (ARENDR, 1972, p. 96).

O fenômeno totalitário, acontecimento mais importante do século XX, segundo Arendt, só pode ser revelado por ele próprio. Isto é, só é possível inteirar-se do seu sentido interrogando-o.

Todo aquele que, nas ciências históricas, acredita honestamente na causalidade nega o objeto de estudo de sua própria ciência. Tal crença pode ser ocultada na aplicação de categorias gerais, tais como desafio e resposta, ao todo dos acontecimentos, ou na busca de tendências gerais, supostamente camadas mais profundas de que se originam os eventos que seriam, em relação a elas, sintomas acessórios. Tais generalizações e categorizações extinguem a luz “natural” que a própria história oferece; e justamente por isso destroem a verdadeira estória, com sua singularidade e seu significado eterno, que cada período histórico tem a nos contar. Dentro de um quadro de categorias preconcebidas, sendo a mais grosseira delas a da causalidade, os eventos, significando algo irrevogavelmente novo, jamais podem acontecer; a história sem os eventos torna-se a monotonia morta da mesmice desdobrada no tempo – o *cadem sunt omnia semper* de Lucrécio. (ARENDR, 1993, p.50).

Arendt, nesse sentido, tende a aproximar-se de Tocqueville que não dá razão às pessoas das letras que veem em todos os lados causas gerais, nem aos homens políticos que consideram que tudo deve ser atribuído a incidentes particulares. Afirma ele,

odeio, de minha parte, estes sistemas absolutos, que fazem depender todos os acontecimentos da história de grandes causas primeiras, ligando as umas às outras por uma cadeia fatal, e que suprimem, por assim dizer, os homens da história do gênero humano. Eu os acho limitados em sua pretensa grandeza, e falsos sob seu ar de verdade matemática. (TOCQUEVILLE, 1991, p. 234).

Em Arendt, portanto, qualquer tentativa de responsabilizar Marx “pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto” (ARENDR, 1972, p.54). O que se pode constatar no evento concreto da dominação totalitária vai muito além dos mais radicais e ousadas ideias de Marx. Mas, Arendt constata que as ideias desse pensador se tornaram fontes inspiradoras do totalitarismo comunista. Isto é,

Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo (ARENDR, 1989, p. 515).

Como observou Canovan (1992, p.163-166), para Arendt, as ideias de Marx foram desenvolvidas no totalitarismo comunista devido ao seu conceito de ação como fabricação, herdado por ele da tradição iniciada por Platão e, conseqüentemente, do seu equívoco em conceber a ação política como a realização da história. Pensar a ação política como “fazer” história é perigoso: em parte, devido a crença marxista de que a história possui um enredo pré-determinado com um final feliz, mas, principalmente, porque a noção de “fazer” história, um processo que pode ser desvendado e controlado inteiramente pelos homens, implica sempre violência. No totalitarismo comunista, a máxima frequentemente pronunciada afirmava que “todos concordamos com a premissa de que a história é uma luta de classes e com o papel do partido nessa luta. Sabemos, portanto, que, do ponto de vista histórico, o partido sempre tem razão.” (ARENDR, 1989, p. 525).

Sendo Marx um pensador da tradição, pois não conseguiu desvencilhar-se dela apesar da sua rebeldia contra ela, sua ideia uma vez desenvolvida no totalitarismo comunista, passou a ser “sem dúvida o único vínculo que liga a forma totalitária de governo a essa tradição.” (ARENDR, 2007, p.18); em outras palavras, o marxismo passou a ser de fato, a mais plausível testemunha do laço que une o totalitarismo diretamente a tradição. Mas isso não quer dizer que, para Arendt, Marx e a tradição sejam os responsáveis pela monstruosidade do fenômeno totalitário, pois esse regime político representa para Arendt algo inédito e rompe com a tradição e, conseqüentemente, com Marx, que se apresentam inaptas para pensá-lo e compreendê-lo.

Na verdade, Arendt critica todos aqueles que, superficialmente, assumem uma linha sem ruptura entre Marx, Lênin e Stalin e acusam Marx de ser “o pai da dominação totalitária”. Para ela, “a linha que vai de Aristóteles a Marx mostra menos rupturas [...] que a linha que vai de Marx a Stalin” (ARENDR, 2007, p.17), sendo assim, muitos desses que acusam esse pensador de ser o “pai” do totalitarismo, parecem não ter consciência de que acusá-lo desse tipo de acontecimento

equivale a acusar a própria tradição ocidental de desembocar, necessariamente, na monstruosidade desta nova forma de governo. Quem toca Marx, toca a tradição do pensamento ocidental; assim, o conservadorismo do qual muitos dos nossos novos críticos de Marx se orgulham é normalmente um mal-entendido tão grande como o zelo revolucionário do marxista ordinário. (ARENDR, 2007, p. 17).

Não existe, portanto, nenhum tipo de acusação por parte de Arendt, que aponte Marx como sendo o “pai” do totalitarismo comunista. É claro que como já foi dito anteriormente, suas ideias foram desenvolvidas como ideologia oficial desse regime político, mas as ideias, diz Arendt, não mudam a realidade, apenas os fatos e os eventos possuem esse poder; sendo assim, não se pode encontrar em Marx nenhuma justificativa para os crimes do comunismo cometidos em seu nome. No julgamento de Arendt, portanto, ele é absolvido de qualquer culpa pelos crimes que seus seguidores cometeram em seu nome.

Arendt diferencia, nitidamente, Marx dos regimes e movimentos políticos que se apoiaram nele, e se distancia, também, de todas as teses que veem uma ligação direta entre Stalin e Marx e que acusam este último de pervertedor de grandes valores da tradição ocidental; acusações que, para ela, são superficiais e inconsistentes, pois não levam em consideração que acusar Marx é acusar a tradição. A suspeita de Arendt em relação ao marxismo acabou por mostrar que se Marx teve alguma culpa, não foi pela barbárie comunista, mas pelas suas “incoerências [...] bem conhecidas e notadas por quase todos os estudiosos.” (ARENDR, 1972, p. 51). Preso à tradição, ele não conseguiu, também, elaborar um conceito claro da realidade política; por necessidade falou de homem, mas nunca lidou com a pluralidade humana.

Referências bibliográficas

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009a.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução Antônio Abranches; Cesar Almeida, Claudia Drucker; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

_____. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática-UnB, 1980.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Tradução Marina López y Augustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2007.

_____. *Origens do totalitarismo – antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BOWEN-MOORE, Patrícia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: St. Martin's Press, 1989.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de La polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Tradução Irene Romera pintor y Miguel Àngel Veja Cernuda. Madrid: Cátedra, 2001.

NISBET, Robert. *Filósofos sociais*. Trad. Yvett de Almeida. Brasília: UnB, 1982.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

TOCQUEVILLE, Alex. *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

WAGNER, Eugenia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: for the love of the world*. New Haven: Yale University Press, 1982.

A paixão e a linguagem na mecânica da paz política no leviatã de Thomas Hobbes

RESUMO

O artigo trata da ideia de paz política desde a mecânica dos corpos no Leviatã de Thomas Hobbes. Buscou-se compreender como um pressuposto egoísta pode chegar a uma ideia de consenso pela linguagem.

Palavras-chave: Hobbes; Linguagem; Emoções; Paz política.

ABSTRACT

The paper deals with the political peace from mechanics of bodies in the Leviathan of Thomas Hobbes. It was sought to understand how a egoistic presumption can reach a consensus idea by language.

Keywords: Hobbes; Language; Emotions; Political peace.

* Doutorando em Filosofia (Universidade Federal de Minas Gerais); Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. E-mail: emaildolu@hotmail.com

Introdução

Thomas Hobbes (1588-1679) estabelece as exigências formais e de conteúdo para a discussão política moderna. Na sua concepção, o fundamento de uma filosofia do Estado e da política deve ter o rigor científico, ou não se legitima. Contra a tradição aristotélica e escolástica, Hobbes empreende uma ciência rigorosa do movimento dos corpos que, em consequência, explica e, ao mesmo tempo, legitima a mecânica da política (FRATESCHI, 2008).

Não obstante, também é Hobbes que inicia a reflexão sobre as fontes individuais da ação política, ou seja, como a mecânica individual (corpos naturais) pode passar para uma mecânica da política (corpos artificiais). Para ele, é o consenso dos indivíduos que estabelece a soberania que se impõe sobre esses mesmos indivíduos (SKINNER, 2010), ou seja, o consenso se realiza na constituição de um corpo artificial, político, capaz de se apresentar como “vontade de todos” (SKINNER, 2010, p. 174). O instrumento que possibilita esse consenso, não obstante, é a linguagem. Essa convicção mudará, em definitivo, o panorama da discussão política da modernidade, sendo ensejo para as concepções republicanas e democráticas que surgem depois.

O que se propõe, portanto, é identificar o modo como as paixões conduzem o indivíduo ao acordo consensual, por meio da linguagem. Essa empreita exegética, modesta, tem o objetivo de lançar luz sobre duas polémicas que devem ser balizadoras de uma leitura contemporânea de Hobbes: 1) a concepção egoísta do indivíduo que se propõe à paz política (fonte do liberalismo); e 2) a linguagem como balizadora do consenso (fonte da democracia). Isso tudo, vale dizer, no limite do *Leviatã*, obra prima de Hobbes.

O que foi proposto se realizará em quatro partes: primeiro, será estabelecido como Hobbes entende as paixões, no contexto de uma antropologia mecanicista; em seguida será analisada o modo como a mecânica das paixões conduz o homem ao estado de guerra; o terceiro passo será a ideia de construção de um consenso; por fim, será mostrado como se dá a mecânica da construção da paz política, pela linguagem racional.

Antropologia hobbesiana: uma mecânica das paixões

Costuma-se partir do estado de natureza do homem para sustentar a necessidade da fundação do Estado, em Hobbes. Contudo, esse estado de natureza só pode ser bem entendido se a antropologia hobbesiana, desde sua materialidade mais fundamental, for compreendida. Por isso, é preciso, antes de tudo, perceber a lógica própria da antropologia, que leva à pressuposição de um estado natural de guerra, antes mesmo de entender o estado de guerra. Isso significa uma compreensão detalhada das paixões que movem o homem. É, pois, da compreensão da “ciência das paixões ou, se não dela, pelo menos da experiência das paixões, que se retiram, por sua vez os princípios da ciência civil.” (LIMONGI, 2009, p.36). Assim, é preciso saber o porquê do “*Homo homini lupus*”, não pressupor.

A antropologia de Hobbes é baseada em sua visão de mundo materialista, cujos pontos nodais são os corpos e os movimentos (mudança). Dito de outra forma, só o que existe no mundo são corpos que se relacionam de forma causal, gerando movimento. Ademais, os corpos são divididos entre (I) naturais e (II) artificiais. Os corpos naturais se subdividem em (I.I) inanimados e (I.II) animados. Os corpos naturais e animados se dividem em (I.II.I) não racionais e (I.II.II) racionais. *O homem, por definição, é um corpo natural, animado e racional.*

Como todo corpo, o homem também está submetido a uma série de cadeias causais que o põe em movimento. O movimento mais fundamental, a qual o homem está submetido, é o vital, que são aqueles mais básicos, não conscientes, mas que preservam a vida, tal como a circulação, a pulsação, a digestão etc. (HOBBS, 1979, p. 32). Outros movimentos, porém, são conscientes e precisam ser pensados na relação externa do corpo do homem com os outros corpos. Hobbes denomina esses movimentos como voluntários (*paixões*), tal como andar e falar, que exigem um determinado esforço volitivo do homem para que se realize (HOBBS, 1979, p. 32). Assim, “o comportamento humano [...] deve ser entendido, primordialmente, em termos de uma psicologia mecanicista das paixões, das forças, no homem, que, por assim dizer, o empurram por detrás.” (BERNS, 2013, p.357).

Vale destacar que não se deseja vender Hobbes como um mecanicista barato, como se verá. Pelo contrário, “também é verdade que, como as paixões resultam em ações, os homens são guiados por sua imaginação e por suas opiniões sobre o que é o bem e o mal.” (BERNS, 2013, p.357), ou melhor, a relação de causalidade que se experimenta entre as paixões humanas e os objetos que causam essa paixão é, em grande grau, mediada pela faculdade da imaginação e pelo entendimento que se tem daquela coisa desejada.

Quando o movimento voluntário (*paixão*), que exige esforço, se direciona a um objeto que é a sua própria causa, Hobbes denomina que houve um desejo (*amor*)¹; mas quando o movimento se destina a evitar ou fugir do objeto, chama-se aversão (*ódio*)². Entre todos os desejos, os apetites são as necessidades de comer, beber, excretar etc., que são próprios dos corpos animados. Os outros desejos, no entanto, surgem com a experiência, ou melhor, da memória de um prazer ou desprazer. Isso significa que o desejado é aquilo que é valorado, na imaginação, como fontes de prazer ou desprazer.

O peculiar, em Hobbes – e o que vai diferenciá-lo da tradição do pensamento político –, é que as coisas pelas quais se tem desejo (*amor*) são chamadas de boas,

¹ Será usado desejo e amor como sinônimos, seguindo a indicação que “desejo e o amor são a mesma coisa”. Hobbes dá preferência ao termo desejo, pois, segundo ele, “amor geralmente se quer indicar a presença” do objeto amado (HOBBS, 1979, p. 33), enquanto desejo se diz quando se tem a ausência do mesmo. Todavia, a paixão é fundamentalmente a mesmo. Portanto, para o interesse desse trabalho, usar-se-á os termos como sinônimos.

² Hobbes indica, de forma semelhante com o que fez com os termos amor e desejo, que aversão “significa a ausência” da coisa, enquanto o ódio indica a presença (HOBBS, 1979, p. 33). O procedimento metodológico será o mesmo do termo amor e desejo.

e as que se tem aversão, são as que se chama de más. Ou seja, qualquer desses operadores valorativos são sempre relacionados ao prazer ou desprazer, ao amor ou ao ódio. Por isso, não “há qualquer regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.” (HOBBS, 1979, p. 33), pelo contrário, a paixão é o único fundamento admissível para o bem ou para o mal, nesse ponto de vista, trazidos para a esfera da experiência humana com os objetos do mundo.

O que se apresenta é que os desejos (amores) dos homens, assim como suas aversões (ódios), são resultados de movimentos de corpos, causando sensações de prazer ou o desprazer, entendidos por intermédio da linguagem, valorados de acordo com a paixão movente. Essas sensações se relacionam com os supracitados movimentos vitais, contribuindo, ajudando, no movimento da vida (HOBBS, 1979, p. 34), tornando-a, por assim dizer, melhor, mais agradável e feliz.

O ponto fulcral da antropologia de Hobbes pode ser resumido da seguinte forma: os movimentos dos homens, além dos involuntários movimentos internos de preservação da vida, são relacionados ao melhoramento dessa vida, através dos prazeres e da fuga do desprazer. Isso implica, portanto, a ruptura com o desígnio clássico do tornar-se o que se é: “enquanto para Aristóteles os homens têm a tendência natural a se tornar o que são essencialmente, os homens hobbesianos têm apenas a tendência natural a procurar seu próprio benefício.” (FRATESCHI, 2008, p.62).

Ora, a questão que se constitui com o declínio das concepções morais de bem e de mal, assim como a noção de “egoísmo” como causa eficiente da ação, é que todos os homens dotados de movimentos involuntários das partes internas do corpo humano e, também, de paixões. Contudo, as causas principais dos movimentos do homem são as paixões. Mas como isso acontece?

Essa interveniência das paixões como causas fundamentais do movimento do homem é localizada, por Limongi, no centro da reflexão sobre o pensamento de Hobbes. A autora chega ao conceito de *conatus*, em polêmica com Descartes, para esclarecer o movimento humano. Para ela, “o *conatus* é, portanto, o substituto da noção de inclinação [de Descartes], entendida como um princípio ou uma determinação do movimento que lhe é distinta, isto é, que não é ela mesma movimento.” (LIMONGI, 2009, p. 51). Longe disso, em Hobbes, ainda nessa via interpretativa, o *conatus* é o próprio movimento, isto é, está em constante mudança, e, por isso, não pode ser uma determinação fixa da vontade. Esse movimento interno, invisível e constante, de fontes virtualmente ilimitadas, conduz o homem ao agir por vontade, em busca daquilo que sua imaginação valoriza. Assim,

a noção de *conatus* oferece-se, assim, como uma mediação entre a recepção do movimento dos corpos exteriores sobre o nosso corpo e a ação, que não é uma simples reação ao movimento dos corpos exteriores, mas o produto de uma série de *conatus*, que enquanto se somam e se subtraem entre si, sem ainda produzir um efeito visível, funcionam como uma espécie de escala, em que o movimento recebido se re-equaciona para produzir um novo movimento, que é a ação ou o movimento voluntário. (LIMONGI, 2009, p. 53).

A orientação da ação, por uma série de movimentos internos, mediante o movimento externo, é o que caracteriza a ação voluntária. Assim, continua Limongi (2009, p.63), “cada ‘paixão’ é, assim, um *conatus* e ao mesmo tempo um pensamento ou conceito que exprime atualmente um valor”. A paixão, entendida dessa forma, se baseia na imaginação; está em movimento de mudança exatamente porque a imaginação também está. Esse ponto será retomado mais adiante.

A mecânica do estado de guerra

Da psicologia mecanicista hobbesiana, de onde se depreende que o homem se movimento pelas paixões, surge o ponto de inflexão da filosofia política de Hobbes: é imaginável como se dá a relação desses homens, movidos pelo amor e pelo ódio, em um estado de natureza, onde não havia nenhuma lei, polícia ou Estado. Evidente que a vontade de um indivíduo poderia se estender a qualquer objeto do mundo e, como não haveria nenhum limite para sua vontade, o princípio do desejo e da aversão daria validade a qualquer ação. Nesse sentido,

a natureza deu a cada um um (sic!) direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter. (HOBBS, 2002, p. 32).

Além disso, não há, em Hobbes, nenhum bem ou mal naturais, intrínsecos às coisas ou às ações humanas, mas só a concepção daquilo que é agradável. O justo e o injusto, em condição de natureza, não existem, portanto. Nesse estado, cada homem possui apenas a sua vontade, e o bem e o mal são, tão-só, o prazer e o desprazer proporcionado por dado objeto da paixão. É inevitável, deste modo, que essa busca sem limites tenha por finalidade aquilo que outro indivíduo também possui como objeto de amor. Sabendo que os objetos do mundo são escassos, não seria possível uma distribuição igualitária e universal, de acordo com as vontades dos homens, pois, por natureza, as vontades individuais não têm limites estabelecidos. Assim, “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos.” (HOBBS, 1979, p. 74). Desta feita, não havendo nenhum árbitro natural possível para decidir quem é justo ou injusto, cada um julgará em causa própria, já que o bem e o mal se ligam ao prazer e ao desprazer individuais. Isso leva Hobbes à conclusão de que “o homem é, por natureza, ou originalmente, um animal apolítico ou mesmo um animal associal, aceitando também a premissa de que o bem é fundamentalmente idêntico ao agradável.” (STRAUSS, 2014, p. 204).

Apresenta-se, deste modo, um *impasse natural*, proveniente da natureza das paixões humanas, que, sem interveniência externa, leva a um estado de guerra: “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama

guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.” (HOBBS, 1979, p. 75). É importante ressaltar que

não se trata de dizer que tendemos efetivamente à disputa, como se nossa natureza nos inclinasse irremediavelmente a ela, seja, em que condição for, mas de dizer que, numa situação de igualdade, e no caso de alguém se colocar como obstáculo à consecução de nossos fins, somos levados à disputa. (LIMONGI, 2009, p. 88).

Ora, Hobbes estabelece três causas para a guerra de todos contra todos: a competição, a desconfiança e a reputação. Porém, acredita-se que essas causas já são derivadas do impasse natural identificado acima: a primeira se refere a extensão do desejo, ou seja, é o ato de interpor o seu desejo no objeto que é fonte de desejo para outro (o impasse natural, puro e simples); a segunda, a manutenção da vida, movimento prioritário da preservação da vida, derivável, de forma positiva, do amor pela vida ou, de forma negativa, do medo da morte; e a terceira, o impasse de manter a extensão do próprio poder, entendido como a capacidade de conseguir bens, prazeres futuros e a glória individual (cf. HOBBS, 1979, p. 53). A extensão de um poder, por conseguinte, se torna conflitivo com a extensão de outros, gerando, mais uma vez, um impasse natural.

Assim, em termos materialistas fundamentais, o movimento iniciado por um corpo natural, animado e racional em direção a algo que é de seu amor, se interferido por outro corpo, gerará choque. Dito de outra forma, se um homem se esforça para conseguir algo que lhe gera prazer, mas no seu caminho há outro homem, que não tem motivo para abrir mão do objeto que ama, ter-se-á um conflito iminente. Por isso, a condição de natureza do homem, caso ela tenha acontecido em algum lugar, seria um estado de guerra ou de expectativa constante de guerra, que não permitiria

a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1979, p. 75).

É claro, diante do que foi dito, que Hobbes aponta para a tese de que não existe nenhuma sociabilidade natural no homem. Sua situação fundamental é de impasse e, portanto, de conflito. Segundo Skinner (2010, p.56), “Hobbes lança-se aqui a um assalto frontal contra o pressuposto dominante herdado de Aristóteles segundo o qual, como está expresso na tradução de 1598, ‘o homem é por natureza uma criatura sociável e civil’”. De fato, o autor do *Leviatã* não vacila na contraposição à tradição aristotélica:

a maior parte daqueles que escrevem alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pode ou requer que acreditemos que o homem é

uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no de *Zoon Politikon* [...] Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é contudo sem dúvidas falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente (HOBBS, 2002, p.25s).

Da mecânica das paixões ao consenso

Isso posto, e conhecendo o conceito de paixão em Hobbes, percebe-se que não há nada de bom (desejável) em um estado de guerra de todos contra todos. O bom, como foi mostrado, é o prazer, mas o ininterrupto medo da morte é um desprazer constante, que, como se viu, fere o movimento fundamental da vida. Mesmo que a liberdade e a igualdade entre os homens sejam fatos naturais, presentes, em suas plenitudes, no estado de natureza, qual seria a vantagem de ser livre e igual, mas morto? A morte não produz nenhum prazer. Pelo contrário, a morte é a negação absoluta de todos os prazeres – é o desprazer total do qual todos os homens têm aversão. Nesse mesmo sentido, a argumentação de Kinch Hoekstra (In: SPRINGBORG, 2007, p.122) se conclui da seguinte forma:

Hobbes insiste que a condição natural é uma condição de liberdade, de igualdade e os mais amplos direitos individuais imagináveis. Ele argumenta, no entanto, que essas pessoas livres e iguais estão em uma condição de total miséria e insegurança - não apesar de sua liberdade e igualdade, mas por causa deles. Nós clamamos pela liberdade, pela igualdade ou pelos direitos sem perceber que estamos demandando miséria e destruição. Nós, naturalmente, preferimos a felicidade e auto-preservação, assim, se Hobbes nos faz perceber isso, ele nos ensinará a obedecer e nos salvar de nós mesmos.

A natureza do homem o lança em um movimento de busca de prazeres e de aversão ao desprazer. Essa natureza material, corporal, o coloca em condição de conflito com outros homens. Nesse conflito generalizado, sua vida se torna incerta. O medo dessa incerteza o coloca em movimento de aversão à morte. Com isso, chega-se à clássica tese de Strauss (1952, p.17):

“não é o racional e, portanto, sempre incerto conhecimento que a morte é o maior e supremo mal, mas o medo da morte, isto é, a emocional e inevitável, e, portanto, necessária e certa, aversão da morte é a origem da lei e do Estado”.

Ou melhor, *não é o cálculo racional, mas a própria paixão que fundamenta a origem do Estado*. A aversão à morte, o desejo de manter a vida, enfim, são os fundamentos antropológicos do Leviatã. Só depois a razão se apresenta. Dessa forma, para Hobbes, os próprios movimentos voluntários, que são a causa do estado de guerra de todos contra todos, impelem o homem um estado de paz duradoura:

as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere ade-

quadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza. (HOBBS, 1979, p. 77).

Como se torna possível um acordo? Através da razão calculativa e da linguagem. Mas como uma perspectiva materialista do mundo, cujos únicos objetos são os corpos e seus movimentos, pode conceber a linguagem e a razão?

Todos os pensamentos humanos, para Hobbes, têm uma origem primária, apesar de aparente e ilusória: a sensação (HOBBS, 1979, p. 9). Ou seja, sabendo que todas as coisas que existem são corpos, a sensação é o resultado da relação causal de um corpo em um corpo que percebe. Dito de outro modo, quando um corpo qualquer, direta ou indiretamente, comprime um outro corpo, aquele causa neste uma sensação: “a causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido.” (HOBBS, 1979, p. 9). De forma mais precisa, um corpo que comprime um outro corpo que percebe gera uma pressão que é levada, pelos nervos, até o cérebro e ao coração, que resistem a esse movimento, gerando uma pressão contrária. Volta-se, aqui, ao final da segunda seção desse artigo. Os *conatus* revolvem à análise, como “pequenos movimentos internos”, como diz Hobbes no *Leviatã*, que resistem ao externo, gerando sensações das coisas, tais como sabor, cheiro, calor, som, dureza, prazer, dor etc.

As sensações são passageiras, mas também são as fontes originárias de todo conhecimento. Todavia, para que os pensamentos perdurem, é preciso uma segunda faculdade: a imaginação ou memória, que é a capacidade de guardar a imagem dos corpos, mesmo depois que eles já não estão disponíveis como sensação. A imaginação, assim, aparece como uma espécie de acúmulo de sensações. Esse acúmulo de memórias, por sua vez, gera novas formas de reagir aos objetos das sensações. Nesse sentido, pode-se pensar que a imaginação modela a forma em que o homem percebe os objetos; a imaginação, com seu constante movimento interno, gera novos *conatus*, ou melhor, novos meios de entender o que é agradável, ou seja, o que é bom, ou não. Essa imaginação, por fim, se converte em palavras, que também modelam as formas que se percebe as coisas. Aqui se dá uma concepção extremamente potente de Hobbes: os discursos podem modelar sensações. Como isso pode acontecer?

Muitas são as fontes possíveis das imaginações, mas a mais importante para o presente estudo é o *entendimento*, que é a composição de imagens geradas por palavras ou sinais. Chegou-se, nesse ponto, a uma diferença marcante do homem com os outros animais: os animais podem entender, quando adestrados, palavras e sinais, mas

aquele entendimento que é próprio do homem é o entendimento não só de sua vontade [de outro homem], mas também de suas concepções e pensamentos, pela sequência e contextura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso (HOBBS, 1979, p. 15).

Ou seja, o entendimento é quando um discurso qualquer, proferido por um indivíduo, geram marcas imaginativas no corpo do ouvinte, de forma racionalmente construída. Por definição,

quando um homem ao ouvir qualquer discurso tem aqueles pensamentos para os quais as palavras desse discurso e a sua conexão foram ordenadas e constituídas, então dizemos que ele o compreendeu, não sendo o entendimento outra coisa senão a concepção causada pelo discurso. (HOBBS, 1979, p. 25).

Retomando o fio da meada, o entendimento é a capacidade de a linguagem gerar movimentos internos no homem, ou seja, *conatus* que resistem de formas diferentes a objetos externos, produzindo sensações diferentes e, também, paixões das mais diversas. Isso implica, portanto, que um determinado campo discursivo pode estabelecer tais ou tais sensações e, também, conduzem os indivíduos a tais e tais paixões. Através de um consenso discursivo, pode-se conduzir uma comunidade de falantes a um dado estado de espírito ou outro, o que significa, portanto, que a opinião pública é um tema já presente em Hobbes, de forma insipiente.

A mecânica do discurso racional e o caminho da paz política

Imaginações são sempre imagens de coisas, marcas que as coisas deixaram nas partes do corpo humano responsáveis pela memória, ou melhor, novos *conatus*. Mas como surgem os discursos, que não são apenas pensamentos de coisas?

Para Hobbes, existe uma outra espécie de pensamento, que não a mera imaginação, a saber: a cadeia de imaginação ou discurso mental – “consequência ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) discurso mental.” (HOBBS, 1979, p. 16). Tal tipo de pensamento já não é, exclusivamente, derivado de sensações. Embora suas partes venham da experiência, das imaginações, enfim, o discurso mental é mais que a mera justaposição cega desses elementos. É, antes disso, o encadeamento consequente e a soma racional das imagens; a coerência das passagens entre um estado de coisas a outro. Estes são de dois tipos: os *livres* e os *regulados*.

Do primeiro, não é preciso tratar aqui, quanto ao segundo, tem-se a definição explícita em Hobbes: é a cadeia de pensamentos governada por algum desejo ou aversão (HOBBS, 1979, p. 17). Ou seja, *discursos mentais regulados são aqueles que são fixados por algum interesse, por alguma paixão, e podem ser de dois tipos: “um quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas [...]; outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por essa coisa ser produzidos.”* (HOBBS, 1979, p. 17).

Dessa forma, é possível dizer que o *discurso mental regulado por algum desejo ou aversão é uma cadeia de raciocínio* do qual se pode deduzir, a partir dos efeitos, as causas, ou a partir das causas, os efeitos. Isso se faz, em Hobbes, não escapando do seu pressuposto materialista do homem, mas por um cálculo, pois

quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome de outra parte. (HOBBS, 1979, p. 27).

Qualquer ciência só pode ser alcançada por meio do cálculo consequente, correto. Também aquelas conclusões mais complexas e intrigantes são feitas com cálculos, mesmo que enormes. Mas como cálculos tão grandes podem ser feitos, se a memória do homem é, tantas vezes, falha, curta? Através da *linguagem* (sons ou sinais), responderia Hobbes, sem titubear.

Para Hobbes, a linguagem é composta por nomes, que designam as coisas, e suas conexões, que permitem manter a ordem causal dos pensamentos, já que “o uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” (HOBBS, 1979, p. 21), com quatro objetivos: registrar, como auxílio da memória, os pensamentos; para tornar comum aos demais indivíduos os pensamentos (aconselhar e ensinar); para tornar pública a vontade e objetivos individuais; e, por fim, para o deleite de jogar com as palavras (HOBBS, 1979, p. 21). Por essas potencialidades da linguagem, Hobbes (1979, p. 20) afirma que:

mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos.

Ora, aqui se resolve o problema levantado acima sobre as condições de possibilidade do acordo de paz. O medo da morte, o amor pela vida, enfim, regulam os discursos mentais para que, racionalmente, se vislumbre as consequências do estado de guerra e a possibilidade da paz. Através do discurso racional o homem concebe o estado de paz como um valor para si, e o estado de natureza, como ruim.

Nesse ponto já se pode falar de medo e esperança, propriamente, como resultados do amor e do ódio, do desejo e da aversão, pois, para Hobbes, medo é “aversão³, ligada à crença de dano proveniente do objeto”; esperança é “apetite, ligado à crença de conseguir”. Ou seja, a projeção racional, regulamentada pelo desejo ou pela aversão, produzem o *conatus*, as paixões, que resultam em medo e a esperança, motores principais da promoção da paz e a criação do Estado.

Além dos elementos mentais que justificariam a paz e o Estado, tem-se, também, os elementos que tornam o acordo entre os homens possível. A linguagem e o entendimento, tal como foram expostos acima, são as condições de possibilidade intersubjetivas, por assim dizer, para o estabelecimento da paz. O entendimento torna-se elemento individual capaz de conceber a vontade e as razões de um outro indivíduo sobre a criação do Estado, enquanto a linguagem seria o modo de tornar conhecido, pelos outros indivíduos, a vontade e as razões individuais, por

³ A edição brasileira que foi usada nesse trabalho enganou-se na tradução de *Aversion* por opinião. A edição de comparação do *Leviathan* foi a da Oxford University Press, de 1965. Nenhum outro problema de tradução gerou complicações para o entendimento do argumento exposto aqui.

meio de sinais compartilhados. Destaca-se, assim, que é através da linguagem que se pode criar um consenso ao redor da paz. Isso nos impõe a ideia de que somente pela política se encontra a paz; dito de forma mais clara: a paz só pode ser um gesto político, como acordo coletivo ao redor de um determinado valor.

Retornando ao ponto abandonado acima, agora está mais claro que, mediante a capacidade projetiva da racionalidade calculativa, o homem pode perceber que abrir mão da sua liberdade natural é mais vantajoso do que permanecer nela. Ou seja, continuar no estado em que todos são iguais e livres, potenciais possuidores de tudo que existe sob a face da Terra, não seria uma grande vantagem, já que o a guerra que se estabelece traria o *summum malum* (STRAUSS, 1963, p. 16), ou seja, a morte. Dito na linguagem da teoria das paixões, os *conatus*, que não são elementos fixos do comportamento do homem, mas movimentos internos regulados pelas razões intersubjetivas, modelam novas sensações de prazer e desprazer, capazes de levar o homem a desvalorizar o seu poder natural, e perceber o estado político como um bem. O contrato social, portanto, para Hobbes, seria um estado em que a opinião pública teria se elevado a um discurso em que o estado civil, da lei e da política, se tornariam um bem para cada indivíduo.

O estado político, portanto, é estabelecido quando se consensua como boa a lei natural, que “é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la.” (HOBBS, 1979, p. 78). São, portanto, inúmeras leis da natureza que regulam a possibilidade da convivência, mas as mais fundamentais são: 1) procurar, de todos os modos, a paz e a autodefesa; 2) renunciar o direito universal sobre todas as coisas. Além disso, deve haver, entre os homens, o respeito aos acordos e pactos, do contrário, ou seja, se alguns homens abrirem mão do seu direito sobre todas as coisas, mas outros não, o estado de paz não poderia ser mantido e, novamente, o estado de guerra de todos contra todos voltaria a vigorar.

Todavia, mesmo que o medo e a esperança tenham guiado a razão para o estabelecimento da lei da natureza, que visa a renúncia a um estado de natureza e a instituição da civilidade, ainda assim, um mero acordo entre os homens não é mais que palavras lançadas ao vento. Como foi mostrado, a força motriz para que o homem renuncie a sua liberdade natural foi sua paixão, ou melhor o seus desejos e suas aversões. Qual seria, então, a paixão que o manteria o homem em respeito aos pactos? As paixões são forças poderosas e, em pouco tempo de paz, o homem já teria esquecido os perigos da guerra e abandonado seus pactos. A razão, portanto, movida pelas paixões, projeta essa falha essencial da lei da natureza e estabelece que é necessário criar um poder tal que todos os homens tenham. Esse poder chamado de *Estado*, para Hobbes, garantiria e governaria a sociedade, sendo a unidade da vontade de todos, ou seja, o meio pelo qual se manteria a coesão social. Esse Estado é um corpo, como tudo que existe, mas artificialmente criado pelo pacto entre os indivíduos, articulando-se pela linguagem, movidos pelo medo (ódio da morte) e pela esperança de poder viver tranquilamente (amor à vida), e na qual todos confiam sua segurança e depositam suas liberdades indi-

viduais. Sem esse Estado, as condutas individuais seriam desconectadas em diversas vontades individuais e a sociedade não existiria.

Considerações finais

Foi visto acima que a antropologia mecanicista de Hobbes leva-o a conceber o homem como animal apolítico, que o coloca em um virtual estado natural de guerra de todos contra todos. Esse estado de guerra se gera a partir de um número aparentemente ilimitado de desejos. Esses mesmos desejos, uma vez tendo sido colocados em discussão racional, podem conduzir o homem a um estado político de paz. Vimos, ainda, que para o encontro desse estado de paz é necessário o consenso; mais ainda, é necessário o acordo político, só possível mediante o consenso racional, pela linguagem. Nesse sentido, a paz só se entra no campo das possibilidades pela politização do animal apolítico.

Ora, destaca-se nesse projeto científico de pensar o Estado e a política, como quis Hobbes, o início de uma forma de reflexão que concebe o estado civil como resultado de um consenso entre indivíduos, que são dotados de sentimentos egoístas, mas, também, de uma racionalidade calculativa capaz de promover o acordo. A leitura do *Leviatã* que se apresentou aqui coloca Hobbes ao lado de Locke e de todo o pensamento político liberal, até Rawls. Todavia, essa mesma leitura de Hobbes o coloca à frente de uma concepção liberal que desvincula o indivíduo do seu contexto. As paixões, símbolos do egoísmo hobbesiano, são dispostas à mutação pelos consensos linguísticos da opinião pública, ou seja, como resultado da associação contratual do homem. Assim, deseja-se mostrar que pensar a mecânica da paz política, que sustentou a reflexão de Hobbes sobre o surgimento do Estado, é compreender a limitação do pressuposto de todo o pensamento liberal: um indivíduo alijado do contexto (FORST, 2010). A mecânica da linguagem não dispõe de um contexto social, uma vez que não é possível uma linguagem particular. Assim também os desejos são formulados a partir de disposições internas que estão em mudança, pelo uso da linguagem.

Para concluir, destaca-se que tais elementos que foram reconstruídos nesse texto preenchem o discurso de Hobbes de eloquência, principalmente se pensarmos que a querela sobre comunitarismo e liberalismo, antiga nos cenários europeu e norte americano, começa a ganhar contornos dramáticos no Brasil, a partir do crescimento dos grupos liberais, que estiveram fortemente presentes nas manifestações pelo impedimento da presidente Dilma Rousseff, a partir das eleições de 2014, no Brasil. Isso reforçou uma disputa ideológica que se consolida a partir da disputa pela função do Estado na sociedade. Nesse sentido, entender Hobbes é compreender os fundamentos de uma parte dessa querela, mesmo que seja como forma de engrandecer a crítica.

Referências bibliográficas

BERNS, Laurence. Thomas Hobbes. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

HOBBES, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril cultural, 1979.

_____. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOEKSTRA, Kinch. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In: SPRINGBORG, Patricia (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 2007.

LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

STRAUSS, Leo. *The political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

_____. *Direito Natural e História*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

A amizade na perspectiva de M. Foucault

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo apresentar o conceito de amizade em Michel Foucault a partir de sua relação com o poder e a ética. Sendo a amizade uma relação de poder, nossa hipótese é de que ela é a melhor relação do ponto de vista ético, entendendo-se ética como sendo aquela relação em que cada um é convidado a cuidar de si e a estimular o outro para que também cuide de si. Quando vivenciada na perspectiva da ética do cuidado de si, a amizade é capaz de suscitar grandes mudanças nas relações de poder, tornando as pessoas mais livres, menos governadas. Pensar a partir da amizade é lançar o desafio para que novos modos de relacionamentos possam surgir e assim também novas formas de subjetividade e de sociabilidade.

Palavras-chave: Foucault; Governo de si; Governo do outro; Amizade; Ética do cuidado de si.

ABSTRACT

The study here presented has the goal of exhibiting the concept of friendship in Michel Foucault, from its relation to power and ethics. Given that friendship is a relationship of power, our hypothesis is that it is the best relationship from the ethical viewpoint, considering ethics as being that relation in which each one is invited to take care of oneself and to stimulate the other to do the same as well. When lived in the perspective of ethics of the care for self, friendship is capable of stimulating big changes in the relations of power, making people freer, less governed. Thinking from the standpoint of friendship is to issue a challenge so that new kinds of relationship may emerge and thereby also new kinds of subjectivity and sociability.

Keywords: Foucault; Government of self, Government of other; Friendship; Ethics of the care for self.

* Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. E-mail: nilpellizza@gmail.com

Situando o problema

O conceito de amizade, a julgar pelo restrito espaço de que dispõe nos últimos escritos de Michel Foucault, pareceria de pouca relevância quando considerado em relação à vasta obra do autor. Contudo, de nosso ponto de vista trata-se de um conceito essencial, na medida em que a amizade é uma espécie de vórtice, em torno do qual, novos modos de vida podem ser gestados.

Neste sentido, o presente estudo quer mostrar que a amizade pode ser melhor compreendida, se a tomarmos na sua relação com o poder e a ética. Consta-se, no transcurso do pensamento Foucault, um processo no qual o sujeito deixa sua condição de sujeito e vítima do biopoder, para uma condição de sujeito autônomo, capaz de se autoconstituir eticamente. Nossa hipótese é de que a relação de amizade é a melhor relação de poder do ponto de vista ético, isto é, a amizade é uma profunda experiência humana na qual cada um pode cuidar de si e estimular o outro para que também cuide de si. Para desenvolver esta ideia, apresentaremos de maneira breve os aspectos essenciais dos conceitos de poder e da ética do cuidado de si, a fim de que no final possa ficar clara a relação entre amizade, poder e ética e em que medida a amizade é a melhor forma de poder.

Definindo o poder

Foucault se afasta do modo costumeiro da Filosofia Política analisar o poder. No contratualismo, por exemplo, o poder seria um bem que os indivíduos possuem e que, por meio de um contrato, poderia ser cedido a um soberano - na fundação do Estado -, o qual teria como função primeira assegurar algumas garantias mínimas como liberdade, propriedade e a vida. Uma vez usurpadas estas garantias fundamentais, o contrato estaria desfeito, e, conseqüentemente, o soberano perderia sua legitimidade. Neste caso, o critério para se exercer o poder seria o da legitimidade, isto é, estaria legitimado para fazer uso do poder o soberano que respeita as cláusulas contratuais estabelecidas pelos membros fundadores do Estado. Foucault se afasta também da concepção que pensa o poder a partir do esquema Guerra-repressão. Enquanto no poder contratual a opressão ocorria por um abuso eventual do poder - o que por sua vez levava a um rompimento do contrato -, no esquema guerra-repressão ela seria muito mais uma relação de dominação constante (FOUCAULT, 1981, p.174-177). Portanto, ou se luta ou se submete. Como observa Foucault, "a repressão nada mais seria que o emprego, no interior dessa pseudo paz solapada por uma guerra contínua, de uma relação de força perpétua." (FOUCAULT, 1998, p.24).

Foucault não vincula simplesmente o poder às esferas institucionais ou mesmo exclusivamente à figura do Estado, mas o apresenta como um conceito que opera também no cotidiano das pessoas, um poder que passa pelas relações humanas. Sua pergunta então não é tanto o que é o poder, mas como ele funciona, em que consiste a sua engrenagem, como ele atua, quais são suas estratégias e dispositivos. O poder é, essencialmente, uma *relação*, não um conceito estático.

Ele é dinâmico, um *acontecimento* que perpassa todas as esferas da sociedade, desde as microesferas das relações humanas até as altas esferas do Estado. Por isso, mais que definir um conceito Foucault está preocupado com a sua analítica.

Neste sentido, ninguém está fora ou isento do poder, pois ele permeia o conjunto da rede social, desde o mais ínfimo cotidiano até as relações entre os Estados. “Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado.” (MACHADO, 1982, p.190). O poder, portanto, não é exclusividade do Estado e nem depende dele. Não é ainda da ordem do consentimento ou transferência de direitos.

Deste modo, o poder não é um direito que alguns detêm impondo-o aos outros, mas uma relação de via de mão dupla, em que ambos os sujeitos procuram influenciar a conduta um do outro. É por isso que o poder é um misto de relações móveis¹ e reversíveis em que nunca poderemos, em definitivo, estabelecer um limite. Tais relações fazem parte de nosso cotidiano enquanto somos pais, filhos, professores, estudantes, amigos, clientes etc. E o poder é algo que acontece em meio a esta trama de relações, ele é exercido de diferentes maneiras, em diferentes níveis. “O poder representa um “papel diretamente produtivo”, “ele vem de baixo”, é multidirecional, funcionando de cima para baixo e também de baixo para cima (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 203)”. Ele é a capacidade de nossa ação incidir sobre a ação dos outros. Como observa Foucault,

Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos. (FOUCAULT, 1995b, p.243).

Foucault também diferencia poder e violência. Esta última é uma situação-limite. Onde há violência não existem jogos de poder, mas estados de dominação, os quais cerceiam completamente o espaço da liberdade. O poder é ação sobre a ação do outro, enquanto que a violência é uma ação sobre um corpo, sobre coisas. E numa relação entre pessoas, o outro precisa ser reconhecido até o fim como um sujeito de ação. Por isso que a liberdade é condição *sine qua non* para que haja a possibilidade da recusa.

Não há relações de poder onde as determinações estão saturadas [...] mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar [...] Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão [...] mas um jogo mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como

¹ Numa de suas entrevistas, em 20 de janeiro de 1984, Foucault cita um exemplo desta mobilidade: “O fato, por exemplo, de eu ser mais velho e de que no início vocês tenham ficado intimidados, pode, no transcorrer da conversa, se inverter, e serei eu que poderei ficar intimidado diante de qualquer um, precisamente porque ele é mais jovem” (FOUCAULT, 1994b, p.720).

condição da existência do poder [...] porém ela aparecerá também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente. (FOUCAULT, 1995b, p. 244).

No fundo, Foucault quer nos mostrar que a via do poder não passa nem pelo direito e nem pela violência. Não pode também ser pensado maniqueisticamente, como se fosse um bem ou um mal. Somente onde há espaço para a manifestação livre dos sujeitos é que melhor percebemos a sua dinâmica. O poder é uma relação entre sujeitos livres que têm diante de si um leque de possibilidades de ações. Exercer o poder é sempre a tentativa de governar² o outro, em que se procura estruturar seu eventual campo de ação. Mas é também a possibilidade de recusa. Por isso, relações de poder são essencialmente agonísticas (FOUCAULT, 1995b, p.245), isto é, relações de incitação recíproca e de luta. Mais que uma oposição, trata-se de uma provocação permanente.

Esta influência acontece seja em sentido unilateral - em que apenas uma pessoa exerce o poder sobre a outra - seja em sentido reversível - em que sob alguns aspectos uma pessoa influencia a outra, mas sob outros aspectos ela é influenciada também. Sendo assim, o poder é produtor de realidade, isto é, ele é motivo que induz, facilita, amplia, torna provável uma série de influências capaz de direcionar resultados, comportamentos, modos de ser. A capacidade de exercer influência sobre a ação de outrem não enseja que haja determinismo nas relações de poder. No seu limite, é claro, relações de poder podem tornar-se repressoras e de dominação, porém o que diferencia as primeiras das últimas é a liberdade presente nas relações de poder, este espaço em que o outro tem a chance de dizer não, de manifestar a sua recusa perante a influência de um terceiro.

Embora as relações de poder não se originem do Estado ou mesmo de outras instituições, como bem observa Dreyfus e Rabinow, o poder é produtivo quando suas tecnologias encontram uma localização em instituições específicas como escolas, prisões, hospitais etc. (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.203). É o caso, por exemplo, do biopoder - esta forma de poder subjetivante e totalizante. Foucault faz uma ampla análise histórica de suas duas grandes tecnologias que se desenvolveram a partir do século XVII chamadas de poder disciplinar e biopolítica. O poder disciplinar surgiu durante os séculos XVII e XVIII. É um poder centrado no adestramento do corpo do indivíduo, a fim de que haja uma internalização da disciplina, dos ritmos do dia, dos horários etc. Enfim, ele visa criar um indivíduo enquadrado na estrutura social, atua no detalhe, produzindo efeitos individualizantes, tornando este indivíduo útil e dócil. Por sua vez a biopolítica se desenvolve a partir de meados do século XVIII e sua ação incide no controle dos processos

² O conceito de governo foi desenvolvido por Foucault nas últimas obras e trata-se de um conceito central para se pensar o poder. A relação de governo ocorre no âmbito do jogo estratégico em que se procura influenciar a conduta do outro, mais que oprimir e dominar. Por isso, para que alguém governe é preciso que o outro seja livre e aceite ser governado. Quem procura governar o outro não o força a fazer algo, mas o induz, incita. Assim, mantém-se o equilíbrio entre o indutor da conduta e a possibilidade de recusa por parte de quem é induzido. (FOUCAULT, 2011, p.155-6).

vitais da espécie humana. É uma tecnologia centrada nas instituições e no Estado e age diretamente através do controle das populações, por meio de múltiplos saberes de ordem estatísticas, demográficas, sanitárias etc., procurando criar um equilíbrio global (FOUCAULT, 1998, p. 285-315).

Embora as relações que o biopoder preconiza não sejam relações subjetivas, é possível dizer que existe uma intencionalidade presente nelas sem que haja um sujeito-mentor das mesmas. Não são relações subjetivas porque não há um centro do qual elas partem e a partir do qual são pensadas. São intencionais, no sentido de que existe uma lógica de atuação e em diferentes pontos da rede social é possível detectar um mesmo perfil. Como afirmam Dreyfus e Rabinow, “[...] no nível das práticas, há uma orientação produzida por cálculos mesquinhos, confronto de desejos, emaranhado de interesses menores. Estes são moldados e direcionados pelas tecnologias políticas de poder.” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 206).

A partir dos estudos do biopoder e das práticas históricas percebe-se que ele não está atrelado exclusivamente a uma instituição, uma estrutura, mas é mais uma situação estratégica sem estrategista, que, através de uma rede de tecnologias atuante no cotidiano das pessoas, nos permite constatar ali a presença de um *modus operandi*. Em outras palavras, os jogos do poder são visíveis nos relacionamentos através de intencionalidades escusas, de jogos de interesses, de manipulações variadas, enfim, uma rede de tecnologias através das quais o poder vai acontecendo e mudando comportamentos, influenciando ações. Essa é a intencionalidade sem sujeito, um jogo em que todos jogam mas ninguém é exatamente o mentor, porque as relações são fruto do contexto, das condições históricas em que surgem. Nas palavras de Dreyfus e Rabinow,

Há uma lógica das práticas. Há um impulso em direção a um objetivo estratégico, mas ninguém impulsionando. O objetivo emergiu historicamente, tomando formas particulares e encontrando obstáculos, condições e resistências específicos. Desejo e cálculo foram envolvidos. O efeito global, contudo, escapou às intenções dos atores, assim como de todos. (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 205).

Embora estejamos envolvidos por relações de poder, isto não significa que somos uma vítima de tais relações. Por sinal, este é um dos grandes *insights* que Foucault teve nos últimos escritos e que o leva a mudar a sua concepção de um sujeito sujeitado para um sujeito ético, isto é, de um sujeito enquanto vítima das relações de poder para um sujeito enquanto produtor de si mesmo e de novas relações. Deste modo, o entorno do sujeito pode modificar-se na medida em que ele modifica as relações de poder com os demais. Se até agora o biopoder teve grande influência nas condutas, foi porque estivemos dispostos a fazer o seu jogo. Porém, mudar o jogo depende sempre de nós, na medida em que nos recusamos a jogar conforme suas regras. No fundo, o novo enfoque de Foucault nos leva a perceber que temos mais responsabilidades pelas relações que construímos do que pensamos. O novo dependerá da capacidade do sujeito resistir e modificar as formas de vida que são muitas vezes seculares.

Se o poder, portanto, é uma teia de relações, podemos ir tecendo novas teias, com diferentes texturas e formatos e assim estabelecendo novas formas de poder. E aqui se o poder será melhor ou pior dependerá de como cada sujeito gesta sua relação com os demais. Com isso, as novas práticas do poder podem ser vistas mais como um incitamento de ações sobre um sujeito livre, que propriamente uma prática de sujeição.

A ética do cuidado de si: o *ethos* grego e as práticas de si

Se as relações de poder tentam aprisionar o sujeito e torná-lo sujeitado, por sua vez a ética do cuidado de si trata de mostrar que ele é o responsável por sua autoconstituição, sendo capaz de criar novas relações de poder e ampliar sua liberdade. Por isso, voltando-se para a Grécia antiga, Foucault procura entender como o cuidado de si se desenvolveu entre os gregos, apontando uma série de práticas de si cotidianas que ajudavam o sujeito a aprimorar a relação de autogoverno e de governo do outro.

Foucault tem um conceito peculiar de ética. Ela diz respeito essencialmente à relação do sujeito consigo mesmo, trata da maneira como o indivíduo se constitui enquanto sujeito moral de suas ações (FOUCAULT, 1995a, p. 262). É uma ética³ cuja relação do sujeito consigo vem ontologicamente primeiro.

As práticas de si são uma série de técnicas que faziam parte do cotidiano de vários grupos da época - entre eles estoicos, pitagóricos, epicuristas, Epicteto, Sêneca, - cuja finalidade era o aprimoramento do próprio *ethos*. Para os gregos, o *ethos* dizia respeito à maneira de ser, de se conduzir e também uma maneira de fazer. E esta maneira se traduz nos hábitos, maneira de se portar, caminhar; maneira de encarar os acontecimentos da vida (FOUCAULT, 1994b, p. 714). Assim, a vida ética fazia parte de um longo processo de aprimoramento e lapidação do próprio eu, que Foucault chama de *technè tou biou*. Não se nascia um indivíduo ético, mas tornava-se ético à medida que se incorporavam certas práticas através do hábito cotidiano e gradativo.

Algumas dessas técnicas de aprimoramento de si eram relativas às memórias, abstinências, exames de consciência, meditação, silêncio etc. Além disso, existiam também os livros de anotações – *hypomnemata* - serviam como memória material das coisas lidas, ouvidas e pensadas (FOUCAULT, 1995a, p. 272-273). Havia ainda as correspondências. Quem escreve, não somente tem um cuidado com o outro, mas também cuidado consigo, pois aprende algo novo sobre a problemática apresentada pelo outro e também porque esta nova experiência refletida lhe dará suporte para situações eventuais futuras similares.

³ Num primeiro momento, no período em que vive Sócrates e Platão, havia como que uma submissão da ética à política, no sentido de que cuidar de si era uma condição para melhor conduzir a cidade. Já no período Helenístico, especialmente nos séc. I e II da era cristã, o cuidado de si se transforma numa verdadeira “arte de viver”, uma prática social (GALLO, 2006, p.183).

Num contexto em que as cidades perdem a sua expressão política, - pois nos séculos I e II a política se dá de modo mais amplo com o império - os assuntos relacionados à cidadania são subsumidos pelas práticas de si, as quais cada vez mais vão se tornando uma prática social.

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constitui assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p. 53).

Em suma, as práticas de si gregas abrangiam os vários aspectos da vida, tais como o corpo, a alma, os afetos, a sexualidade, as relações sociais. Antes de tudo era preciso ocupar-se consigo mesmo. Um indivíduo que não cuida de si – em todas as dimensões – também não reunirá condições para cuidar ou mesmo se relacionar de maneira saudável com os demais. Como Foucault observa, “[...] o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico se deve ao fato de não se ter o cuidado consigo, tornando-se escravo dos próprios desejos”. (FOUCAULT, 1994b, p. 716). Ou seja, para que se possa ser um bom amigo, um bom discípulo ou mestre, um bom governante é preciso primeiramente aprender a ocupar-se de si mesmo. E aqui percebemos o entrelaçamento entre as relações de poder e o cuidado de si. No fundo, à medida que descuidamos de nós mesmos e do aprimoramento de nosso eu, vamos abrindo espaço para que, na ordem pessoal, os vícios tenham cada vez mais incidência sobre nossas vidas e, na ordem social, as relações de poder se aproximem cada vez mais de estados de dominação.

Cuidado de si e estética da existência

A ética foucaultiana não tem um programa definido. Ela não diz o que é a verdade que cada um deve buscar. Porém não é destituída de parâmetros. Para Foucault, uma postura ética diante de si exige um conhecimento de certas verdades. Conforme ele comenta,

O cuidado de si é, bem entendido, o conhecimento de si [...] mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são, ao mesmo tempo, verdades e prescrições. Cuidar de si é munir-se dessas verdades: este é o caso em que a ética se liga ao jogo da verdade (FOUCAULT, 1994b, p. 713).

O sujeito ético se constitui socialmente por uma série de práticas e com um mínimo de regras que não surgem ao acaso, mas são constituídas pela sociedade ao longo de sua história. Tais práticas de si são uma série de técnicas essencialmente sociais. “[...] essas práticas não são algo que o indivíduo mesmo invente.

São esquemas que ele encontra na cultura e que lhe são propostos, sugeridos e impostos por sua cultura, sociedade ou grupo social.” (FOUCAULT, 1994b, p. 719).

Sendo assim, o cultivo da ética de si envolve um processo de subjetivação dos conteúdos morais presentes na sociedade por parte do sujeito. Neste sentido, uma ação moral é sempre composta por uma via dupla e complementar. Por um lado, uma referência a algum código – certa regra ou princípio aceito socialmente; por outro, uma ascese, que é o trabalho de interiorização, maneira através da qual o indivíduo se relaciona com esta regra e vai construindo interiormente um sentido para ela.

Toda ação moral comporta uma relação com o real onde ela se efetua, e uma relação com um código ao qual ela se refere; mas ela implica também certa relação consigo; esta não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si como “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte de si mesmo que constitui este objeto de prática moral, define sua posição em relação ao preceito que ele se apropria, determina para si certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo, e, para realizar-se, age sobre si procurando conhecer-se, controlar-se, pôr-se à prova, aperfeiçoar-se e a transformar-se. (FOUCAULT, 1994d, p. 558).

Assim sendo, a regra ou o preceito de certa forma ajudam o sujeito no aprimoramento de si mesmo, porque ele precisa questionar-se sobre as circunstâncias de sua aplicação e o sentido deste preceito no seu contexto pessoal, psicológico e social.

Portanto, a ascese pessoal, em unidade com as prescrições da sociedade, possibilita que gradativamente haja um trabalho sobre o si mesmo e o indivíduo se constitua como um sujeito de ação moral. Mas é preciso haver um equilíbrio entre os elementos do código e os elementos da ascese, pois, do contrário, teremos, ou uma moral legalista -focada no aspecto legal/preceitual- ou uma moral individualista - descontextualizada da cultura e dos preceitos sociais.

No fundo, a ética deverá ser uma prática refletida da liberdade (FOUCAULT, 1994b, p. 711). É preciso que cada sujeito, na liberdade que lhe cabe, se autocrie de maneira responsável. Mais que uma teoria, Foucault nos propõe um questionamento sobre a constituição de nós mesmos, sobre a maneira como nos constituímos “sujeitos”.

Meu papel [...] é mostrar às pessoas que elas são bem mais livres do que pensam, que elas supõem verdadeiros e evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída. (FOUCAULT, 1994e, p. 778).

Nossa essência não está dada, mas se constitui como obra do si mesmo. Para Foucault a vida é ampla nas suas possibilidades, está sujeita à contingência, à variabilidade, à transformação. Por isso não existe algo que seja universalmente necessário na ordem do sujeito, mas todos os processos de subjetivação, bem como as instituições, são produtos de escolhas humanas e, como tal, passíveis de modificações, sujeitos a novos direcionamentos históricos.

Foucault está convencido de que a única maneira de nos libertarmos do que ele chama de “tirania das subjetividades” é através da recusa do que somos para nos tornarmos outros. Construir a si próprio é uma tarefa que envolve arte. É por meio da experiência que vamos construindo nossa subjetividade de maneira estética, dimensão esta que escapa ao determinismo das formas e nos permite trazer à tona o elemento criativo.

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida, que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos transformar-se numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (FOUCAULT, 1995a, p. 261).

As escolhas não podem ser feitas aleatoriamente e de forma inconsequente, mas precisam ser pautadas na responsabilidade de seu autor. Uma ética que suprima a responsabilidade do sujeito já nasce fadada ao fracasso. Por isso, a estética da existência não se refere a uma infinidade de possibilidades de escolhas, mas faz parte de um campo em que algumas são possíveis e outras não.

De certa forma Foucault então reduz a ética a uma estética da existência. Mas, não obstante esta se dê no âmbito do si mesmo, o sujeito é sempre um sujeito de relações nas quais estão implicados a liberdade e o poder. É nesse jogo de forças que a estética do si mesmo irá se constituir. Através das práticas de si, o sujeito vai se constituindo, se autoafirmando, criando e recriando a própria existência e modificando as relações de poder. Afinal, como afirma Foucault, a liberdade é a condição ontológica da ética (FOUCAULT, 1994b, p. 712).

Na ética do cuidado de si quanto melhor o sujeito cuidar de si, mais autônomo e seguro de si ele será. Conseqüentemente, será também menos governado pelos demais. Em contrapartida, quando não há um trabalho sobre o si mesmo, teremos um sujeito mais governável pelos outros ou pelos próprios vícios e paixões. Por isso, cuidar de si é o primeiro passo para uma sociedade sem dominação. Afinal, “[...] dentro da perspectiva foucaultiana, resistir não é simplesmente uma negação, mas um processo criativo, um criar e recriar constante” (PEREIRA, 2002, p. 55).

A amizade em Foucault

A temática da amizade tratada por Foucault faz parte do seu último projeto filosófico que ficou inacabado em razão de sua morte em 1984. Não somente por isso, mas dada a natureza do seu conteúdo esta questão permanece aberta e continuamente em construção por aqueles que estão dispostos a se debruçar sobre o assunto. Por isso, assim como a estética da existência ela é tratada por Foucault como um ponto de partida e não uma teoria acabada. Foucault sugere que as relações de amizade são relações abertas, são um espaço da convivência humana que precisa ser criado e recriado gradativamente, com diferentes nuances e tonali-

dades. Pensar a partir da amizade é lançar o desafio para que novas formas de sociabilidade sejam possíveis, novos modos de relacionamentos possam surgir para além do modelo familiar nuclear.

O âmbito no qual Foucault situa a amizade é o da homossexualidade, especialmente pelo fato de que a relação homossexual, para manter-se, precisa de amizades mais do que as relações heterossexuais. Por não ser uma relação institucionalizada, a relação homossexual precisa ser constantemente reinventada. Neste sentido, a amizade torna-se um conceito crítico a um modelo de sociedade que limita as subjetividades ao padrão familiar, dificultando assim que novas formas de relação de desenvolvam. Neste contexto, pensar uma sociedade a partir da ética da amizade, é pensa-la aberta à pluralidade, à diversidade, possibilitando que o ser humano se expresse e se recrie constantemente em suas relações. Nossa suspeita é de que, embora Foucault parta da amizade no contexto das relações homossexuais, ela não se limita aos homossexuais, mas é um convite para que todas as identidades se autoafirmem em suas singularidades e criem novas formas relacionais.

Foucault nos apresenta o modo de vida homossexual como algo questionador, não sob a ótica sexual, mas sob a ótica do afeto nas relações.

Penso que é isto o que torna “perturbadora” a homossexualidade: o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo. Imaginar um ato sexual que não seja conforme a lei ou a natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que indivíduos comecem a se amar: aí está o problema. A instituição é sacudida, intensidades afetivas a atravessam; ao mesmo tempo, a dominam e perturbam. (FOUCAULT, 1994a, p. 164).

Neste sentido, a amizade pode ser vista como uma atualização da estética da existência, na medida em que o modo de vida gay representa o fomento de novas formas de subjetividades, relações,⁴ e, acima de tudo, de afetividade. O modo de vida gay torna-se uma forma de resistência política, uma vez que as práticas de liberdade, que se desenvolvem a partir dos novos tipos de relações homossexuais, vão gradativamente flexibilizando as relações de poder e, conseqüentemente, os modelos relacionais estabelecidos pela sociedade.

Pensar a amizade para Foucault significa ainda pensar uma nova economia dos prazeres de natureza não genital, o que ele chama de “dessexualização do prazer.” (FOUCAULT, 1994c, p. 738). De acordo com sua pesquisa, na história do ocidente o prazer sempre esteve ligado ao sexo, enquanto que na antiga Grécia a amizade só era possível mediante a supressão das relações sexuais. A ética sexual, marcada pela dissimetria e pela penetração, não oferecia espaços para a *philia*, permanecendo constante a sua separação de *Eros*. Foucault pretende a re-

⁴ Foucault nos diz que um modo de vida é um tipo de relação que pode ser compartilhado por indivíduos de idade, status ou atividades sociais diferentes. Poderão ser relações muito intensas e que em nada se pareçam às institucionalizadas na sociedade. Por isso, ser gay não significa identificar-se com os traços sociológicos ou com as máscaras visíveis dos homossexuais, mas definir e desenvolver um modo de vida. (FOUCAULT, 1994a, p.165).

conciliação da dimensão do *Eros* com a *philia*, compreendendo a amizade como uma relação afetiva, intersubjetiva, em que se respeita o prazer do outro. Assim, Foucault encontra no sadomasoquismo uma prática, uma espécie de ascese que possibilitaria múltiplas formas de prazer não-sexual⁵. Ao mesmo tempo, conforme comenta Ortega,

a dessexualização atingível através dessa ascese sadomasoquista atua como um mecanismo de dessujeição, pois a descentralização do prazer genital constitui simultaneamente uma descentralização de uma subjetividade implantada historicamente pelo dispositivo da sexualidade. (ORTEGA, 1999, p. 148).

A relação de amizade passa então pelo prazer⁶ e pode ser constantemente reinventada, assim como a relação ética. Não há um programa definido a seguir, não existem regras pré-definidas. Neste sentido, sua característica primordial é a “experimentação”, justamente porque Foucault compreende a amizade como um “programa vazio”⁷, tendo como base uma ética negativa, isto é, uma ética de si que cada um deverá constituir. É esta, através da ascese, que oferecerá a base, a instrumentação necessária para a criação de relações variáveis e multiformes. A ética prepara o indivíduo para que ele mesmo faça a escolha de sua forma de vida. Por isso, a amizade apresenta-se como um programa vazio, um espaço em que as relações não estão pré-determinadas, cabendo aos sujeitos, através da liberdade e ousadia, reinventar novas formas de existência. (ORTEGA, 2000, p. 88-89). Isto seria o que Foucault chama de uma “ascese homossexual”, isto é, um trabalho que faríamos sobre nós mesmos para inventar uma forma improvável (FOUCAULT, 1994a, p. 165).

Para Foucault, a questão da homossexualidade não tem a ver com questões relacionadas à verdade do sexo, tais como: qual meu desejo secreto? Quem sou eu? Tratar-se-ia muito mais de perguntar-se: que tipo de relações se podem estabelecer e inventar através da homossexualidade. O desejo é sempre um desejo de relação. Por isso, mais que “ser” um homossexual, é preciso “tornar-se” um. Por

⁵ Para Foucault o sadomasoquismo se utiliza de práticas para erotizar várias partes do corpo e obter prazer por meio dessas partes. Com isso, ele procura mostrar que o prazer sexual não é a fonte dos demais prazeres físicos e que o prazer em geral com o corpo pode ser muito mais amplo que o prazer sexual. (FOUCAULT, 1994c, p.738).

⁶ No prefácio da obra de Ortega, Jurandir F. da Costa aponta que em Foucault não há um critério para diferenciar o prazer que escraviza do prazer que libera. E ele acrescenta que este tipo de problema reflete um pouco as imagens de uma vida ideal que Foucault estava ainda esboçando quando veio a falecer. Por isso, a ascese dos prazeres não passaria de uma colagem dos melhores momentos da Grécia, de Roma e das “Califórnia” de hoje. (ORTEGA, 1999, p.17). De nosso ponto de vista, ainda que faça sentido o que afirma Jurandir, o fato é que para ser fiel aos próprios princípios Foucault não poderia estabelecer um critério normativo, justamente porque sua proposta é que os modos de vida e os prazeres a eles ligados são uma invenção dos próprios sujeitos. Ainda que se trate de uma nova cultura, não cabe ao filósofo determinar os parâmetros desta cultura. Por isso, a proposta foucaultiana é mais útil enquanto crítica ao invés de um programa elaborado, mais como uma provocação para suscitar novas formas de ver e sentir. Porém, o risco de sua proposta é o relativismo.

⁷ Foucault pensa que estabelecer um programa para a amizade é algo perigoso, pois, ao ser amparada por normas ou leis, não se é mais permitido inventar. (FOUCAULT, 1994a, p.167).

isso, “os problemas da homossexualidade têm como desenvolvimento último o problema da amizade.” (FOUCAULT, 1994a, p. 163).

A relação de amizade é, por excelência, uma relação de compartilhamento de vida; compartilha-se o tempo, a diversão, a esfera da casa, a comida. Portanto, ela está imersa nesta dimensão do prazer que extrapola qualquer tentativa de reduzi-lo ao prazer do sexo. O desejo é um desejo de relação, um desejo enquanto pulsão para a criação de novas formas de vida. Na sua essência, conforme define Foucault, [...] a amizade é a soma de todas as coisas em relação às quais pode-se obter um prazer mútuo” (FOUCAULT, 1994a, p. 164).

Em sendo uma relação de poder -e por isso fundada na liberdade- a amizade é uma relação agonística em que vigora a luta e a incitação recíproca. Tem a ver assim com o jogo estratégico. Por isso mesmo a amizade torna-se um desafio para quem entra no jogo da relação, porque é um jogo em que as regras não estão dadas, um jogo de experimentação, em que somos desterritorializados da “normalidade” de nossas vidas instituídas e desafiados a romper com o funcionamento harmônico da ordem social. Assim, a ética da amizade, como nos lembra Ortega, “[...] procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação.” (ORTEGA, 2000, p. 89).

Para Foucault, uma sociedade que limita as formas de relacionamentos é mais fácil de ser controlada. Por isso falará de um “novo direito relacional”. Trata-se do direito de se ter todo tipo de relação possível, a fim de que novas formas de sociedades sejam igualmente possíveis. Neste sentido, para Ortega a amizade teria uma dimensão coletiva muito importante e não estaria restrita ao marco da auto- laboração pessoal. Ela permitiria uma subjetivação coletiva, considerando assim as necessidades individuais de forma integrada com os objetivos coletivos (ORTEGA, 1999, p. 171). Portanto, a ética da amizade visa pensar um sujeito de relações livres, gestando uma sociedade renovada, com processos de interações múltiplos. Em outros termos, é preciso que haja espaço na sociedade para que novos tipos de relações possam surgir e se desenvolver livremente, e que a sociedade as reconheça, tal como reconhece as relações matrimoniais e de parentesco.

Amizade como a melhor relação de poder

Por ser o poder uma relação estratégica em que procuramos estruturar o campo de ação do outro, tal relação pressupõe um espaço de liberdade em que o outro pode resistir e até mesmo propor uma ação contrária. Por sua vez, a ética de si é uma relação do indivíduo consigo mesmo na busca do autoaprimoramento através das práticas de si e de uma ascese correspondente. Ela é uma prática refletida da liberdade. Em sendo a amizade uma relação de poder, de incitamento recíproco, nossa hipótese é de que ela é a melhor relação de poder do ponto de vista ético. Isto porque ela é uma grande experiência humana na qual cada um é estimulado a cuidar de si por meio da experiência do encontro com o outro, numa relação agonística, de luta, de confronto, mas, ao mesmo tempo, numa relação em

que cada um dos amigos ganha, porque é marcada pela troca de afetividade, de conhecimentos, extrapolando assim os padrões de relacionamentos institucionalizados de nossa sociedade.

Note-se que a amizade é um tipo de relação de poder de caráter especial, porque traz em seu bojo um aspecto subversivo e transformador. Ela se apresenta como uma força, uma pulsão que opera na ordem individual e coletiva. Ou, diríamos ainda, ela é uma relação a dois, mas com uma capacidade de afetar a esfera político-social, introduzindo novas formas de pensar e viver, novos vínculos afetivos e sociais.

Mas ela é, essencialmente, a melhor relação de poder porque está também estritamente conectada à ética do cuidado de si. O aperfeiçoamento de si mesmo leva a uma relação de estímulo do outro e não de busca pela opressão do outro. À medida que nos conhecemos e aperfeiçoamos nossa ascese, mais seguros estamos de nossa identidade e mais livremente podemos nos relacionar com os amigos e até mesmo ajudá-los em seu crescimento. “Amigo não é aquele que cuida do outro, nem é quem se faz cuidar pelo outro, mas quem estimula o outro a que cuide de si mesmo, enquanto é estimulado pelo amigo a que faça o mesmo consigo.” (ASSMANN; LEIS, 2006, p. 82). Por isso que a amizade gera o crescimento mútuo, porque é uma relação de estímulo, em que cada um pode ser si mesmo sem simulações ou cálculos. É na amizade que a verdade de cada um se revela sem arestas ou artimanhas, assim como a verdade da própria relação, pois cada um dos amigos pode ser ele mesmo diante do outro. Numa relação em que o vínculo fundamental é o afetivo, e por isso não está presa ao peso institucional, cada um está tão livre para permanecer ou sair. Assim, se um dos amigos permanece, na medida em que cuida de si, pode ser estímulo para que o outro faça o mesmo consigo. É claro que podem existir relacionamentos patológicos, casos de forte dependência afetiva. Contudo a amizade é justamente este espaço, pautado na liberdade, para que cada um faça sua ascese com a ajuda do outro e torne-se mais livre afetivamente para mais livremente interagir nesta relação de poder.

Por isso, a relação de amizade pode ser marcada pelo equilíbrio entre a dimensão da afetividade –deixada de lado pelo indiferentismo econômico– e a da razão, tão necessários para a convivência humana. Conforme ressaltam Assmann e Leis, “Se nas relações profissionais se privilegia uma racionalidade instrumental, calculada, e nas relações sexuais prevalece a paixão, a amizade exige algo mais: um equilíbrio entre razão e afeto.” (ASSMANN; LEIS, 2006, p. 78).

Em síntese, precisamos ser livres para viver uma vida prazerosa e para criar a vida que queremos. Assim o fazemos através de uma prática de ascese, um trabalho constante de aprimoramento de nós mesmos e, ao mesmo tempo, estimulando o outro para que cuide de si mesmo. Esta ética nos possibilita interagir e modificar as relações de poder subjetivantes, transformando-as em relações mais livres, em que novas formas de vida e de sociedade possam gradativamente ser experimentadas. Vale lembrar que para Aristóteles a amizade virtuosa é um exercício de liberdade e, como tal, também é útil e traz prazer. Ela é a grande virtude política, que, se vivida de forma plena, dispensa até mesmo a justiça. Por isso, está acima da própria justiça.

Referências bibliográficas

- ASSMANN, S. J; LEIS, H. R. *Crônicas da polis*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária. 1995.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 2. ed. Glória: Graal. 1981.
- _____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal. 1985.
- _____. De l'amitié comme mode de vie. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994a. p.163-167.
- _____. L'étiqúe de souci de soi comme pratique de la liberte. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994b, p.708-729.
- _____. Michel Foucault, une interview: Sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org) *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994c. p.735-746.
- _____. Usage des plaisirs et techniques de soi. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994d, p. 539-561.
- _____. Vérité, pouvoir et soi. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994e. p.777-783.
- _____. Sobre a Genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica : para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995a.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995b.
- _____. *Em defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, (1979-1980)*. 2ª. ed. Trad. Nildo Avelino. São Paulo e Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- GALLO, S. Cuidar de si e cuidar do outro: implicações éticas para a educação dos últimos escritos de Foucault. In: KOHAN, J. G. W. (Org). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: autêntica, 2006.
- MACHADO, R. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Glória: Graal, 1982.
- ORTEGA, F. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio do Janeiro, Graal, 1999.
- _____. *Para uma política da amizade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PEREIRA, S. M. O homem: subjetividade, práticas de liberdade e políticas de identidade. *Revista Destarte*. v. 1, n.1, p. 49-64. 2002.

É possível a escolha social? um estudo sobre o paradoxo de Arrow e a eleição de preferências em regimes democráticos

RESUMO

A passagem da escolha individual para a escolha social é um tema complexo que não apresenta uma solução clara e pacífica. O presente artigo busca avaliar a possibilidade e as condições necessárias para uma escolha social que não seja meramente calcada nos critérios individuais de racionalidade econômica. Enfim, podemos considerar nossos sistemas de representação, baseados em votação e nas regras de mercado, como genuínas escolhas sociais? Uma seleção social pode ser reduzida a simples soma das escolhas individuais que estão em jogo? Para responder a perguntas como estas, partiremos da obra *"Social choice and Individual Values"*, do economista Kenneth Arrow, na qual o autor parte de uma explicação formal para chegar ao seu *teorema geral da possibilidade*. Pretende-se provar que o teorema, na verdade, trata-se de uma crítica ao modelo econômico (baseado na racionalidade individual) de prever o comportamento social, e, além disso, uma exposição da insuficiência de uma forma puramente matemática de fazer economia.

Palavras-chave: Kenneth Arrow; Escolha racional; Bem-estar social.

ABSTRACT

The passage from individual to social choice is a complex topic that does not present a clear and peaceful solution. This article seeks to assess the possibility and the conditions for a social choice that is not only rooted in the individual criteria of economic rationality. Can we consider our representation systems based

* PUCRS, Email: crbuenoferreira@gmail.com

on polling and market rules, as genuine social choices? A social selection can be reduced to simple sum of individual choices that are at stake? To answer questions like these, we will begin from the work “Social choice and Individual Values”, by the economist Kenneth Arrow, in which the author starts from a formal explanation to get to his general theorem of possibility. It is intended to prove that the theorem, in fact, is a critique of economic model (based on individual rationality) to predict social behavior, and, in addition, an exhibition of the inadequacy of a purely mathematical way of doing economics.

Keywords: Kenneth Arrow; Rational choice; Social Welfare.

Introdução

Quando elegemos nossos representantes políticos estamos diante de escolhas individuais ou de uma função que reflete uma escolha social? Um resultado eleitoral pode ser considerado como uma legítima escolha tomada socialmente ou consiste apenas no somatório de todas as escolhas individuais de voto? E, mais além, a formação de um consenso político representa, de fato, um acordo social? Ou seja, o consenso decorre de um conjunto de critérios lógico-matemáticos que garantem a coerência entre a vontade individual dos eleitores e a vontade social legitimamente representada?

Essas são questões que se destacam em um modelo democrático de governo. Trata-se de um problema estrutural situado no próprio alicerce da legitimação da escolha em sociedade. A possibilidade da formação de consensos políticos depende de regras e critérios, mas quais?

Começemos por analisar a possibilidade formal de se obter uma escolha legitimamente social, partindo de uma racionalidade que garanta a mesma consistência presente em nossas ordens de preferências individuais. Para isso, partiremos da obra “*Social choice and Individual Values*” do economista Kenneth Arrow. Nessa obra, o autor parte de uma explicação formal para chegar ao seu *teorema geral da possibilidade*. Sua premissa é de que há possibilidade de se chegar a uma função social de bem-estar social a partir do mesmo modelo matemático usado para descrever as escolhas individuais. Isso significa a passagem da escolha individual para a escolha social que, caso seja possível, depende de uma criteriosa série de condições razoáveis.

Para que possamos entender as implicações dessa premissa devemos começar por definir “*escolhas*”, como elas podem ser ranqueadas e que tipo de racionalidade informa nossas preferências individuais, dado um conjunto particular de alternativas.

Escolhas, ordens de preferência e valores individuais

Arrow tem plena consciência de que há mais de um contexto e inúmeros modos de fazer escolhas. Nas sociedades capitalistas democráticas, por exemplo, escolhas políticas são normalmente feitas por voto, enquanto que as questões econômicas são resolvidas pelos mecanismos de mercado. Contudo, não é incomum, mesmo nas democracias, depararmos-nos com decisões baseadas em simples juízos individuais, decisões oligárquicas ou mesmo opiniões tomadas por influência de doutrinas abrangentes informadas por regras tradicionais, tais como códigos religiosos.

Se as decisões sociais são feitas por um único indivíduo, estamos lidando com uma *ditadura*. Por sua vez, as decisões que seguem doutrinas tradicionais abrangentes indicam algum nível de *convenção*. Em ambos os casos, entretanto, parece estar presente uma definitividade que não encontramos em métodos como o mecanismo de mercado e a votação.

Uma ditadura ideal pressupõe uma só vontade envolvida no processo de escolha. Em uma sociedade governada por uma convenção, existe uma vontade comum. De qualquer forma, não há conflito de interesses. Estes métodos podem ser considerados racionais, no sentido de que cada indivíduo pode ser racional em relação às suas próprias opções. Na linguagem da economia existe consistência.

O voto e os mecanismos de mercado, por outro lado, são maneiras de fundir diversas preferências individuais no processo de fazer uma escolha social. Essa é a pergunta que Arrow traz: É possível atribuir essa consistência (e, portanto, esta mesma racionalidade presente na escolha individual) para modos coletivos de escolha, onde as vontades de muitos indivíduos estão envolvidas?

Para responder a esta pergunta Arrow tem de comprometer-se com uma estratégia que cobra um preço alto. Ele decide concentrar-se no aspecto formal do problema, proporcionando, assim, uma solução lógico-matemática. Isso significa que ele está interessado em saber se é formalmente possível construir um procedimento que permite a passagem de um conjunto conhecido de gostos individuais a um padrão de tomada social de escolhas (ARROW, 1951. p.2).

A passagem de preferências individuais à escolha social é algo que já se mostrou um processo complicado. A consistência tão naturalmente presente na escolha racional individual muitas vezes não consegue satisfazer a condição de racionalidade ao considerar processos coletivos de escolha. Mesmo no mais simples dos cenários, que consiste em três alternativas e três pessoas, podem ser notadas inconsistências. Eis o paradoxo da votação apondado pelo Marquês de Condorcet já no século XVIII:

Sejam A, B, e C as três alternativas, e 1, 2 e 3 os três indivíduos. Suponhamos que o indivíduo 1 prefere A a B e B a C (e, por conseguinte, de A a C), indivíduo 2 prefere B a C e C a A (e, por conseguinte, de B a A), e 3 prefere C a A e A a B (e Por conseguinte, C a B). Então, pode-se dizer

que a maioria prefere A a B, e uma maioria prefere B para C. Se a comunidade quiser ser considerada agindo de forma racional, deve concluir que A é o preferido em relação a C. Contudo, se analisarmos o resultado a maioria da comunidade prefere C a A. Assim, o método descrito para a passagem de escolha individual para escolha social não preenche a condição de racionalidade, como nós originalmente hávamos previsto. (ARROW, 1951, p.3).

Portanto, a questão permanece: Existem outros métodos de agregação de preferências individuais que nos permitem manter a racionalidade da escolha individual, mesmo quando tomando em conta decisões sociais?

Arrow escolheu provar seu ponto assumindo a racionalidade como uma espécie de maximização, definindo as funções de utilidade em termos de utilidades individuais (contentando-se com um tipo de ordenação não cardinal), visando, dessa forma, uma solução puramente formal.

Arrow e a natureza (formal) da escolha

Arrow deixa claro ao leitor que pretende limitar a investigação aos aspectos formais do processo de tomada de escolha. Escolhas individuais seriam reduzidas a dados quantificáveis, desconsiderando o valor atribuído individualmente para o próprio processo de decisão. A comparabilidade interpessoal de utilidade seria considerada *sem sentido* e irrelevante. Fatores como emoções, ética ou quaisquer outras que pudessem ser percebidas como não racionais em termos econômicos, também seriam deixadas de fora da equação. O método assumido inspira-se na *Teoria dos Jogos* econômicos e considera apenas agentes racionais.

Arrow desenvolve uma série de lemas e teoremas baseados em um conjunto particular de axiomas lógico-matemáticos, que ajudam a descrever as relações entre alternativas e indivíduos.

Para um dado par de alternativas os indivíduos podem estabelecer uma relação (R) que pode ser de preferência (P) ou irrelevância (I). O primeiro axioma aponta que para todo x e y , ou $x R y$ ou $y R x$ (ARROW, 1951, p. 13). Isso implica uma relação *conectiva*. O segundo axioma afirma que, para todos os x , y e z , se $x R y$ e $y R z$, então $x R z$ (ARROW, 1951. Idem). Isso representa uma relação *transitiva*. Assim, podemos assumir o primeiro lema:

- (a) Para todo x , $x R x$
- (b) Se $x P y$, então $x R y$
- (c) Se $x P y$ e $y P z$, então $x P z$
- (d) Se $x I y$ e $y I z$, então $x I z$
- (e) Para todo x e y , ou $x R y$ ou $y P z$
- (f) Se $x P y$ e $y R z$, então $x P z$ (ARROW, 1951, p. 14)

$C(S)$ é o conjunto de alternativas que podem se relacionar conectivamente ou transitivamente. Dessa forma, $C[x, y]$ é o conjunto composto por duas alternativas,

x e y . A partir disso, podemos extrair o segundo lema: *uma condição necessária e suficiente que $x P y$ é que x seja o único elemento de $C[x, y]$* (ARROW, 1951, p. 16).

A partir destas formulações podemos deduzir os pressupostos básicos da escolha racional (como preferência individual): que a escolha em qualquer ambiente possa ser determinada pelo conhecimento de escolhas em ambientes de apenas dois elementos. Assim, Arrow representa os mecanismos de escolha por relações ordenamento (ranqueamento), algo que, em seu ponto de vista, possui vantagens sobre as representações convencionais em termos de mapas de indiferença e funções de utilidade.

As condições para a função de bem-estar social

Na definição de Arrow, a função de bem-estar social é entendida como um processo no qual cada conjunto de ordenamentos individuais, R_1, \dots, R_n (uma ordenamento para cada indivíduo), resulta em um ordenamento social correspondente de estados sociais alternativos, R (ARROW, 1951, p. 23).

Dessa forma, para que possa manter a consistência interna, a função de bem-estar social teria de seguir a mesma racionalidade encontrada na função de escolha individual. Sabendo disso, Arrow impõe uma série condições razoáveis que se provaram verdadeiras quando consideramos as preferências individuais.

A primeira condição é que cada conjunto lógico possível de ordens individuais de um determinado conjunto S pode ser obtido a partir de um conjunto admissível de ordenamentos individuais de todas as alternativas. Em outras palavras, para qualquer conjunto de preferências individuais, a função de bem-estar social deve render uma classificação única e completa de escolhas sociais. Esta condição também é conhecida como a regra de *universalidade*, ou do *domínio irrestrito*.

A segunda exigência é a associação positiva de valores sociais e individuais. Se qualquer indivíduo altera a ordem de preferência, elevando uma alternativa específica em importância, consequentemente, a função social de preferência deve ou promover o mesmo valor social ou mantê-lo inalterado, mas nunca pode ser classificada como inferior ao inicialmente estabelecido. Esta condição é referida como *monotonicidade*.

A terceira exigência é a *independência das alternativas irrelevantes* (IIA). Isso significa que, ao se considerar uma função $C(S)$ como sendo a escolha social válida, então, assim como é o caso para um único indivíduo, a escolha feita a partir de qualquer ambiente fixo S deve ser independente da existência de alternativas fora de S . Também conhecido como *independência por pares* (*pairwise independence*) esta condição afirma que mudanças em rankings individuais de alternativas fora de um determinado subconjunto (alternativas irrelevantes) não devem exercer nenhum impacto sobre a função final de escolha social. Isso significa, em termos práticos, que, em uma eleição com três candidatos, se um deles morre (após a votação, é claro), as relações finais de preferência entre os candi-

dados restantes tem de permanecer inalteradas. Caso contrário, estaríamos assumindo que o resultado da eleição depende de circunstâncias acidentais (como seria o caso de um candidato morrendo antes da votação).

Uma quarta estipulação é denominada por Arrow com sendo a *Soberania Cidadã*. Esta condição é a garantia de uma sociedade “livre para escolher”, onde não há nenhuma função de bem-estar social imposta. Esta é muitas vezes referida como a regra de *não imposição*. Caso houvesse imposição, a sociedade nunca poderia expressar preferências sobre alguns dos pares de alternativas, porquanto a função social já teria sido dada.

A condição final é da *não ditadura*. Isto significa que a escolha social não pode ser baseada unicamente na preferência de um indivíduo. Neste sentido, a função de bem-estar social tem que refletir de alguma maneira um fundir de vontades, e nunca pode decorrer da imposição de um único conjunto individual de opções sobre todos os demais.

Se essas cinco condições forem atendidas existe a possibilidade de uma fórmula geral na qual os cidadãos, autorizados a ter uma ampla gama de preferências, possam determinar uma função de bem-estar social. Atender a todas essas exigências deve tornar possível a construção de um ordenamento social resultante de todos os estados sociais alternativos possíveis, partindo-se de um determinado conjunto de ranqueamentos individuais desses estados sociais, tudo em conformidade com a soberania dos cidadãos e da racionalidade econômica (ARROW, 1951, p. 31).

Contudo, seria realmente possível comprovar a existência de um método que satisfaça todas essas condições? Arrow parece ter deixado este problema em aberto.

O paradoxo de Arrow

No capítulo V de seu livro “*Social Choice and Individual Values*”, Arrow mostra-se determinado a provar o que chamou o *teorema geral de possibilidade*. Começa por afirmar que se há apenas duas alternativas a serem classificadas em um determinado conjunto, é possível construir uma função de bem-estar social.

Teorema 1 (Teorema da Possibilidade de duas alternativas) : Se o número total de alternativas é dois, o método de decisão da maioria é uma função bem-estar social que satisfaz Condições 2-5 e produz um ordenamento social das duas alternativas para cada conjunto de ordenação individual. (ARROW, 1951, p. 48).

Arrow descobriu que, mesmo no mais simples dos casos, as cinco condições são incompatíveis. No caso do primeiro teorema ele foi capaz de comprovar a conformidade da função social a quatro dos critérios: *associação positiva, independência das alternativas irrelevantes, não ditadura e não de imposição*. Há, eviden-

temente, uma clara violação da *regra domínio irrestrito*, uma vez que o número de alternativas está limitado (restrito) a duas alternativas.

Este teorema é uma conclusão lógico-matemática bastante simples. O que ele realmente quer dizer é que, dado um universo de apenas duas alternativas, há a possibilidade de aplicar a mesma racionalidade presente no cenário de escolha individual e estendê-lo a um paradigma de escolha social. Em termos econômicos, isso significa que, se lidarmos apenas com duas alternativas por vez, então nós podemos manter a consistência. Esta é a essência do *terceiro lema*: *para qualquer espaço de alternativas, o método de decisão da maioria é uma função bem-estar social que satisfaz as condições de 2-5* (ARROW, 1951, Idem).

Quando esta mesma lógica é estendida para um cenário em que há mais do que três alternativas, as consequências são ainda piores. O paradoxo de Condorcet com três pessoas e três alternativas¹ já mostra que o método de decisão da maioria não satisfaz a condição do *domínio irrestrito*.

Depois de um conjunto mais abrangente de prova matemática e assertivas lógicas, Arrow chega à conclusão de que, se não considerarmos suposições prévias sobre a natureza da ordenação individual, não existe um método de votação que possa solucionar o paradoxo, seja por votação ou qualquer regime de representação proporcional, não importa o quão complicado. Pelos mesmos motivos, o mecanismo de mercado não é capaz de gerar uma escolha social racional (ARROW, 1951, p 59):

Teorema 2 (Teorema Geral de Possibilidade): Se há pelo menos três alternativas entre as quais os membros da sociedade são livres para escolher de qualquer maneira, então qualquer função de bem-estar social capaz de satisfazer as Condições 2 e 3 e produzir um ordenamento social que satisfaça os Axiomas I e II somente pode ser imposta ou ditatorial.

Condições 1-3 (*domínio irrestrito, associação positiva e independência de alternativas irrelevantes*), se tomadas em conjunto, servem para excluir as comparações interpessoais de utilidade. Sabendo disso, uma interpretação deste teorema é: se excluirmos a possibilidade de comparações interpessoais de utilidade, então os únicos métodos de passar de uma escolha individual para preferências sociais que serão satisfatórios e definidos por uma grande variedade de conjuntos de ordenações individuais serão ou impostos ou ditatoriais (ARROW, 1951).

Este teorema é muitas vezes expressado como o *Paradoxo de Arrow*, ou mesmo o *teorema da impossibilidade*. O que está em jogo aqui é muito mais do que um resultado matemático simples de um pressuposto formal e lógico. Acredito que Arrow estava ciente das implicações políticas e sociais do paradoxo, e, justamente por isso, optou por uma abordagem formal e uma solução economicamente racional. Isso é o que vamos discutir no próximo capítulo.

¹ Veja a primeira citação na p. 3.

Escolha e a busca da justiça e do equilíbrio social

Analisando os teoremas de Arrow podemos concluir que nem o voto, nem a regra de mercado representam critérios capazes de gerar uma função de bem-estar social que satisfaça todas as condições de racionalidade inicialmente propostas por Arrow. Ora, esses são justamente os dois métodos mais difundidos dentre as democracias modernas para que tenhamos uma agregação de preferências individuais de maneira a refletir uma ideia de vontade coletiva.

Uma vez constatado isso, entendo que restam duas principais alternativas: afastar qualquer possibilidade de uma racionalidade coletiva, tratando a escolha social como um mero somatório de vontades individuais que determinam, por regra de maioria, a vontade de todos; ou pensar outros modos mais complexos de racionalidade que sejam capazes de considerar a agregação de preferências individuais de maneira a produzir uma legítima função de bem-estar social.

É evidente que a maior parte dos economistas, juristas e filósofos que ainda pensavam em discutir temas tais como Economia Social e Teorias da Justiça escolheram a segunda opção. Penso que foi o próprio Arrow quem, direta ou indiretamente, conduziu a discussão para esse desfecho.

Tendo apresentado o teorema geral de possibilidade, Arrow passa a tentar combinar os melhores métodos capazes de produzir uma função estável de bem-estar social, independentemente do compromisso de atender todas as cinco condições previamente discutidas.

O autor esboça algumas alternativas para uma possível escolha social que não seja puramente formal e nem vise apenas resultados matemáticos. Ele aborda escolhas de grupos partindo do ponto de vista da teoria dos jogos e aponta alguns problemas que surgem ao se considerar a ética distributiva ligada ao individualismo. Nos capítulos finais de seu livro, Arrow conclui em mais de uma ocasião que a *“hipótese individualista é insuficiente para produzir uma função de bem-estar social satisfatória”* (ARROW, 1951 p. 70), e que *“a distribuição real do bem-estar não se pode afirmar simplesmente em termos de dinheiro.”* (ARROW, 1951, p. 72).

Quando analisamos o papel de Arrow na grande discussão sobre a possibilidade da Economia de Bem-Estar Social que se seguiria nos próximos anos (ou seja, a segunda metade do século 20) algumas considerações emergem.

Primeiro, é muito difícil acreditar que Arrow não estava ciente de que seu teorema estava predestinado ao fracasso. É muito mais provável que ele tenha sabido disso desde o início e decidido prosseguir somente para ter prova formal de que nenhum método de votação puramente baseado na racionalidade econômica individual e na lógica matemática poderia prever uma função de bem-estar social.

Arrow escolheu o caminho formal e os mais simples exemplos relativos à escolha social apenas para vê-los colapsar. Tenhamos em mente que ele identifica claramente cada valor que está deixando de fora da equação. Por exemplo, a com-

paração interpessoal de utilidade, o valor intrínseco do próprio processo de votação e até mesmo a ética distributiva são temas que Arrow deixa propositalmente de fora de suas formulações lógico-matemáticas. Somente após a declaração do segundo teorema (possibilidade geral) ele retorna para enfrentar estes tópicos, em uma abordagem muito mais informal.

O legado do paradoxo é muito mais do que simplesmente provar a impossibilidade matemática de decisões sociais que sejam racionais em sentido econômico. De um modo indireto, o teorema chama a atenção para a impossibilidade de uma função de bem-estar social com base na racionalidade formal e individualista que prevaleceu nas ciências econômicas até aquele ponto. Trata-se de uma crítica ao modelo economicista de prever o comportamento social, e, além disso, uma exposição da insuficiência de uma forma puramente matemática de fazer economia.

Do trabalho de Arrow sobre possíveis sistemas de justiça distributiva e modelos viáveis de economia do bem-estar em diante todos tiveram de fazer referência ao teorema geral de possibilidade, seja para refutá-lo ou simplesmente usá-lo como base para uma tentativa de um método de seleção menos falho.

“Uma Teoria da Justiça” tem sido enaltecida como a obra mais influente sobre a filosofia política da segunda metade do século 20. John Rawls estava interessado em um procedimento ideal para a seleção dos princípios de justiça. Mas quando se busca a seleção social de princípios, mesmo que relativamente a uma ordenação hipotética, estamos discutindo uma função de bem-estar social. No caso da *posição original* de John Rawls², a escolha deve ser aquela que reflete princípios gerais e universais, excluindo o auto-interesse e o critério utilitarista.

É bem verdade que Rawls visava um assunto mais amplo, considerando a noção de Justiça em uma sociedade liberal bem ordenada. Nesse caso, a noção de escolha social assume um papel secundário, mas não menos importante.

Embora não seja uma análise definitiva, podemos entender a posição original como sendo uma tentativa de função de bem-estar social que sacrifica a regra da não-ditadura, uma vez que a vontade de um indivíduo (hipotético) deveria ser estendida a todos os demais. A solução que Rawls propõe é o *véu da ignorância* que permite ao indivíduo declarar a ordem de preferência dos princípios de justiça (de forma ditatorial), sem comprometer os resultados com um viés auto-interessado. Seria um procedimento justo para compensar a violação da condição de não-ditadura.

Veja que tal solução, considerando um modelo no qual existem três ou mais alternativas entres as quais os membros da sociedade são livres para escolher, corrobora com o segundo teorema de Arrow: *qualquer função de bem-estar social capaz de satisfazer as Condições 2 e 3 (Monotonicidade e IAI) e produzir um ordenamento social que satisfaça os Axiomas I e II somente pode ser imposta ou ditatorial* (ARROW, 1951, p 48, sem grifo no original).

² Rawls faz referência direta ao trabalho de Arrow em várias partes “Uma Teoria da Justiça”. Em particular, quando se refere ao procedimento da posição original (RAWLS, p. 114).

Talvez um exemplo ainda mais claro da influência da teoria de Arrow no que se refere à possibilidade da escolha social é a obra de Amartya Sen. O foco de Sen, na maior parte de sua produção sobre economia social, é uma função de bem-estar social que possa considerar as comparações interpessoais de utilidade (como na abordagem das capacidades). Contudo, para lograr êxito em uma estratégia que adote uma noção mais complexa de racionalidade econômica (que abarque as motivações que levam à seleção social de bens e valores) é necessário que se flexibilize as condições propostas por Arrow. Para isso, Sen propõe um ajuste nos próprios axiomas da teoria de Arrow, permitindo que a transitividade se dê de um modo mais relaxado. Assim, seria suficiente uma *quasi-transitividade* para considerar como sendo racional a ação do agente econômico, alargando, assim, o escopo de toda a teoria.

Sen também tentou responder ao teorema geral de possibilidade propondo uma flexibilização da eficiência de Pareto. Essa tentativa resulta na impossibilidade da hipótese liberal paretiana, também conhecida como o *paradoxo liberal*.

Em conclusão, podemos observar que *“Social Choice and Individual Values”* é um trabalho fundamental que inspirou uma discussão muito maior do que a simples prova matemática da impossibilidade de um modelo de preferência racional social. O ponto deste artigo foi demonstrar a importância do teorema de Arrow. Parece-nos que ele acertou com um tiro certo (de propósito ou não) o alvo da justiça e da escolha social.

Referências bibliográficas

ARROW, Kenneth, J. *Social choice and Individual Values*. 2nd ed. New York: John Wiley, 1951 [1963].

_____. *Collected papers of Kenneth J. Arrow, volume 1: social Choice and justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1983.

_____. *Collected papers of Kenneth J. Arrow, volume 2: general equilibrium*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1983a.

_____. *Collected papers of Kenneth J. Arrow, volume 3: individual choice under certainty and uncertainty*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1984.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971;

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1996.

SEN, Amartya. *On ethics and economics*. UK: Blackwell Publishing, 1988.

_____. Comportamento econômico e sentimentos morais. São Paulo: Lua Nova n. 25. 1992.

_____. Capability and well-being, in M. Nussbaum & A. Sen (Eds). In: *The quality of Life*, p 30-53 – Oxford. Clarendon Press. 1993.

_____. *Resources, values and development*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts. 1998.

_____. *Choice, welfare and measurement*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts. 1999.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. Revisão técnica. Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Adam Smith and the contemporary world. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, Volume 3, Issue 1, Spring 2010, p. 50-67.

_____. *A idéia de Justiça*. Tradução Denise Bottmann, Ricardo Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. History of Political Economy. *Uses and abuses of Adam Smith*. v. 43, n. 3 Duke University Press 2011b, p. 257- 271.

_____. The reach of social choice theory. *Soc. Choice Welf.* v. 39, 2014b. p. 259-272.

_____. Economics and philosophy. Volume 30/ Special Issue/ 1, march 2014. p. 1-10.

Considerações em torno do contexto pós-moderno – questões conceituais

A idéia de modernidade na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, a tecnologia, ou a administração, a organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se libertar de todas as opressões. Sobre o que repousa essa correspondência de uma cultura científica, de uma sociedade ordenada e de indivíduos livres, senão sobre o triunfo da razão? Somente ela estabelece uma correspondência entre a ação humana e a ordem do mundo...É a razão que anima a ciência e suas aplicações; é ela também que comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais ou coletivas; é ela, finalmente, que substitui a arbitrariedade e a violência pelo Estado de direito e pelo mercado. A humanidade, agindo segundo suas leis, avança simultaneamente em direção à abundância, à liberdade e à felicidade

(A. Touraine, in "Crítica da Modernidade")

RESUMO

O artigo visa a exposição das reflexões sobre as causas que geraram tanto o arrefecimento da busca de compreensão do contexto histórico social em que nos encontramos, quanto a afirmação dos discursos direcionados aos segmentos mais urgentes de atuação e solução sociais. A tentativa é a de investigar se o enfraquecimento da busca de compreensão sobre a existência ou não de uma pós-modernidade, é decorrente da migração de uma preocupação de âmbito geral para uma preocupação de âmbito local (pragmatista). A temática justifica-se, segundo nosso entendimento, em função do discurso, de base acadêmica, que ao mesmo tempo em que prega uma ação inter, multi e transdisciplinar e multiculturalista, sustenta uma condição cada vez mais fragmentada, forjando "guetos", ou comunidades (para usar uma expressão web), organizadas a partir de interesses cada vez mais restritos, promovendo um distanciamento de interesses macro-sociais.

Palavras-chave: Modernidade; Pós-modernidade; Discurso; Filosofia.

* Docente do Depto. de Educação do Instituto de Biociências, UNESP – Rio Claro. Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP (2001). E-mail: mreami@rc.unesp.br

ABSTRACT

This paper aims to expose reflections on the causes that generated both the dampening of seeking understanding the historical context in which we find ourselves and the claim of the speeches directed to sectors that have a more urgent need of acting and social solution. The attempt is to investigate if the weakening of seeking understanding the existence, or not, of a postmodernity is caused by the migration of a general concern for the interests of local scope (pragmatist). The theme is justified, in our view, on the academic speech that, at the same time, it preaches a multidisciplinary, interdisciplinary, transdisciplinary and multiculturalist action, it maintains a condition increasingly fragmented, forging "ghettos" or communities (using a web expression) arranged from ever greater restricted interests, promoting a detachment of macro social interests.

Keywords: Modernity; Postmodernity; Speech; Philosophy.

Introdução

Durante as décadas de 1980 e 1990 houve um amplo debate dentre intelectuais, provenientes, sobretudo, das áreas de filosofia, sociologia, literatura, história e antropologia acerca do fenômeno denominado de pós-modernidade. Essa temática suscitou posturas variadas sobre a existência, ou não, de um novo contexto histórico-cultural pós-moderno. Há uma vasta produção bibliográfica sobre o assunto, dentre as quais destacamos: *Crítica da Modernidade* (A. Touraine), *Condição Pós-Moderna* (D. harvey), *Pós-Modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio* (F. Jameson), *Poética do Pós-Modernismo* (L.Hutcheon), *As Origens da Pós-Modernidade* (P. Anderson), *Introdução às Ciências Pós-Modernas, Um Discurso sobre as Ciências* (Boaventura de Sousa Santos), *A Era da Informação: Economia, sociedade e Cultura* (M. Castells), *O Mal-Estar no Pós-Modernismo* (E.A. Kaplan – org.), *O Dédalo. Para finalizar o século XX* (G. Balandier), *Culturas Híbridas* (N. G. Canclini), *A Condição Pós-Moderna* (J.F. Lyotard), *As Razões do Iluminismo* (S. P. Rouanet), *A Condição Política na Pós-Modernidade* (M.G. Peixoto), *Jamais Fomos Modernos* (B. Latour). Essas obras (e outras tantas) demonstram a preocupação teórica que vigia naquele momento e que refletia uma busca de compreensão dos principais eventos ocorridos, sobretudo, a partir dos anos 60, que promoviam grandes mudanças nas formas das relações sociais, políticas e culturais nas sociedades européias e americanas, principalmente.

Nos anos iniciais do século XXI (entre 2000 e 2005), os indicadores de produções bibliográficas apontam para um arrefecimento dessa preocupação teórica. A questão em torno do debate se existe e estamos, ou não, em um novo contexto pós-moderno, parece que deixou de preocupar os intelectuais envolvidos com a causa, não cativou novos adeptos e, mais, tornou-se desnecessária frente aos gritantes problemas "locais" (com lugares definidos) que nos assolam, em todas as

áreas (política, econômica, educacional, social). Condições, tais como o crescimento da violência (na escola, na família, dentre gangues rivais), o “stress social” (provocado pelo excesso de trabalho, desequilíbrio econômico, etc), os movimentos fundamentalistas, os movimentos ambientalistas, a preocupação com a saúde preventiva, se colocaram como prioritárias e os discursos (educacionais, econômicos, políticos, midiáticos), são direcionados às práticas que visam as soluções mais imediatas dos problemas, visando criar condições de sustentabilidade (palavra de “ordem” nos discursos).

Na tentativa de compreender mais amplamente a problemática que gira em torno desse movimento em seu caráter teórico, o presente artigo visa a uma reflexão acerca das causas que geraram tanto o arrefecimento da busca de compreensão do contexto histórico social em que nos encontramos, quanto a afirmação dos discursos direcionados aos segmentos mais urgentes de atuação e solução sociais. A tentativa é a de investigar se o enfraquecimento da busca de compreensão sobre a existência ou não de uma pós-modernidade, é decorrente da migração de uma preocupação de âmbito geral para uma local (mais pragmatista). A temática justifica-se, segundo nosso entendimento, em função do discurso, de base acadêmica, que ao mesmo tempo em que prega uma ação inter, multi e transdisciplinar e multicuturalista, sustenta uma condição cada vez mais fragmentada, ocupada por guetos, ou comunidades (para usar uma expressão web).

A discussão que gira em torno da conceituação do termo pós-moderno ganha fôlego histórico principalmente a partir dos anos 60 e 70. Tem sua marca presente principalmente nos novos modelos estéticos, representados pela arquitetura e literatura.

A pós-modernidade é vista por vários estudiosos (tais como Lyotard e Boaventura de Sousa Santos), como um movimento de superação da modernidade, que por sua vez, também expressa a rejeição a um modelo anterior (teológico). Nesse sentido, a ilustração (movimento intelectual que rompe com o controle da igreja católica), apesar de ser considerada a “geradora” da crise do conhecimento no século XX, pode ser considerada como “a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano.” (ROUANET, 1987, p. 27). No entanto, sua postura teleológica (preocupação enfática com finalidade do conhecimento), desencadeia, principalmente a partir da década de 50 um movimento de rejeição aos padrões estabelecidos. Este movimento é nomeado pós-moderno.

Modernidade e modernismo

Segundo a concepção de Baudelaire (*apud* HARVEY, 1996, p 21) “a modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável”. Tal movimento demonstra uma oscilação de conceitos que ora é apresentado pela manifestação de poder, ora pela ausência.

Se Baudelaire se preocupa com o conceito, Berman (*apud* HARVEY, 1996, p. 21), se preocupa com a condição da modernidade.

“ser moderno é encontrar-se num ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, transformação de si e do mundo e, ao mesmo tempo que, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. [...] a humanidade une toda a humanidade. Mas trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade.”

Dessa forma, o projeto de modernidade é caracterizado como o rompimento com o passado: é o projeto de uma temporalidade livre (palavra chave da modernidade). O ideário moderno propôs a libertação da razão (da fundamentação teológica), é a negação dos mitos, a liberdade de uso do poder (atributo eminentemente humano capaz de ser exercido por todo indivíduo que dele pudesse se apropriar). É a defesa da propriedade privada, que expressa o “direito” de “igualdade entre os homens” (independente do crivo religioso). É a “crença” na ciência objetiva, na moralidade humana, na arte autônoma e na lei universal.

Canclini (1997, p. 31-32), analisa a modernidade como um projeto movido por quatro movimentos básicos: um “projeto emancipador”, que caracteriza a racionalização da vida social e do individualismo crescente, sobretudo nas grandes cidades. Um “projeto expansionista”, caracterizado por um conhecimento dominante, que promove as descobertas científicas e o desenvolvimento do capitalismo. Um terceiro projeto, “renovador”, o qual abrange a concepção de mundo laicizada e a necessidade de “reformular várias vezes os signos de distinção que o consumo massificado desgasta”. O quarto projeto é o “democratizador”, este prevê que a educação, a arte e o saber especializado garantam a “evolução racional e moral”; caracteriza-se pelos programas educativos de popularização da ciência e da cultura empreendidos por governos liberais.

Empregando essa mesma concepção, Harvey (1996, p. 23) coloca que

o pensamento iluminista abraçou a idéia do progresso e buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição esposada pela modernidade. Foi, sobretudo, um movimento secular que procurou desmitificar e des-sacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos de seus grilhões.

O otimismo iluminista, porém, sofrerá ampla revisão e terá suas bases questionadas, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. O acirramento do imperialismo econômico, as duas guerras mundiais, ameaças nucleares e o desenvolvimento (ainda que inicial) do processo de informatização e da mídia (que se tornariam as maiores forças de poder a partir dos anos 70), mostraram claramente que a proposta iluminista não atingira o fim almejado. A sociedade dessacralizada e desmitificada demonstrou-se paradoxal quanto ao processo de “libertação dos seres humanos de seus grilhões”. O acirramento de políticas econômicas imperialistas, crescimento de movimentos fundamentalistas, a transposição de barreiras prometidas pela derrocada da União Soviética (iconizada pela queda do Muro de Berlim), longe de concretizarem o projeto de liberdade, impuseram amplos processos de subordinação a partir da implantação da política econômica neoliberal (que se constitui por uma nova determinação de produção denominada

toyotista), da hipervalorização da pesquisa científica de cunho tecnológico (a ciência vista como uma tecnociência), da banalização da arte e da informação (postas pelo consumo midiático), e do processo de globalização.

Os conflitos deste século permaneceram subjacentes à problemática humana: relação entre meios e fins e a identidade do possuidor da razão superior e em que condições esta seria exercida. (HARVEY, 1996). Sob essa ótica, o século XX apresenta-nos um contexto sócio-político-econômico e cultural que imprime a crise do projeto iluminista. As críticas instituídas nos últimos 30 anos do século XX constituem-se em torno de análises diversificadas e divergentes que conduzem às posturas ceticistas, pessimistas e até niilistas.

Mais do que por meio de críticas teóricas, vários pensadores expressaram sua rejeição através de suas obras (arte, literatura, arquitetura); o significado dessas posturas caracteriza, expressamente, o que se pode chamar de movimento pós-moderno.

No campo intelectual, entretanto, a preocupação com a razão científica (de Bacon até o ideário de liberdade do “espírito da Revolução Francesa”; e a crítica à sociedade burguesa que na proposta marxista conduz à transformação dos modos de produção), promoveu o surgimento das propostas *teleológicas* (que enfatizava a finalidade da ação), mas não caracterizou a negação do projeto iluminista. Este, porém, não é um movimento sem oposição, segundo D. Harvey (1996, p.25): o projeto da modernidade nunca deixou de ter seus críticos - E. Burke, Malthus, Sade, M. Weber e Nietzsche - cada a sua forma, demonstrou as dúvidas, limitações econômicas, repressão da liberdade e a ilusão social que caracterizaram o ideário proclamado.

A arte moderna, centrada na questão estética; foi um dos destaques centrais do modernismo. Expressou uma gama muito variada de artefatos culturais: “a busca da experiência estética como fim em si mesma se tornou, com efeito, o marco do movimento romântico que gerou ‘o subjetivismo radical’, o individualismo desenfreado e a busca de auto realização individual.” (HARVEY, 1996, p. 29).

As transformações na esfera da política econômica resultarão no projeto de globalização. Vale lembrar que, se no início do século XX, T. W. Taylor e H. Ford tiveram um significado profundo para a sistematização das formas de produção do sistema capitalista, com a implantação da linha de produção que promove o desenvolvimento da indústria, no período pós-Segunda Guerra a reorganização da economia mundial propõe uma nova forma de produção, denominada de toyotismo (liderada pelo modelo japonês) que submeterá a produção a uma lógica diferente daquela de base taylorista. Tal lógica repercutirá em mudanças nas condições e organizações do trabalho e mesmo na formação de profissionais (tanto de nível técnico quanto acadêmico).

As razões principais da efervescência de mudanças ocorridas num contexto sócio-histórico-cultural denominado pós-moderno devem-se, segundo as leituras de intelectuais tais como Harvey, Jameson, Anderson, Rouanet (entre outros), em primeiro lugar, ao esfacelamento da visão artístico-literária modernista, que reflete uma nova relação entre artista e burguesia e dos novos contornos econômicos que prometiam amplo crescimento no período pós-guerras.

Há que se considerar ainda a crise provocada pelo crescimento das duas forças antagônicas que impulsionaram a economia: de um lado, o “capitalismo benevolente” (A. Smith) que liberta a sociedade das amarras feudais e provoca o desenvolvimento do capitalismo liberal. De outro, em oposição a este, o regime socialista. A oposição entre estas duas forças provoca a disputa pela hegemonia política, que resulta no surgimento dos regimes totalitários tais como o fascismo, estalinismo e nazismo.

A arte, não apartada deste contexto, sofre uma forte influência histórica, expressa a visão política de mundo; as obras de Liger, Picasso e Aragon revelam, sobretudo, a forte influência socialista sobre estes artistas. As políticas totalitárias são “denunciadas” através de suas obras, que procuram desmitificar o caráter universal da história moderna.

No entanto, após a Segunda Guerra Mundial inicia-se um movimento de “despolitização” do modernismo (com ascensão do expansionismo abstrato) que expressa, segundo D. Harvey (1996) a alienação e ansiedade individual; é a fragmentação violenta e destruição da criatividade. A manifestação norte americana em defesa do individualismo e da liberdade de expressão aponta para a separação radical entre a arte e a política, característica forte da “identidade” do pós-modernismo.

A partir da década de 1960 proliferaram os movimentos de contracultura e antimodernos. Esses movimentos caracterizaram o combate fervoroso ao alto modernismo cultural, e adquiriram tamanho significado que resultaram na grande “rebelião intelectual de 68”, que se manifestou em grandes centros urbanos, tais como: Paris, Praga, Madrid, Berlim e Cidade do México. Este movimento de rebelião foi, na análise de Harvey (1996), “o arauto cultural e político de ‘virada’ para a pós-modernidade.”

A expressão do pós-moderno

De acordo com Rouanet (1987, p.229),

temos que aceitar filosoficamente o fato de que na opinião de grande número de pessoas, nem todas lunáticas, entramos na era da pós-modernidade. Uns aplicam o termo exclusivamente à arquitetura, ou à literatura, ou à pintura. Outros o estendem à totalidade da esfera cultural, abrangendo também a ciência e a filosofia. Outros, enfim, aplicam o termo à economia, à política, à sociedade em geral.

No entanto, a problemática que gira em torno do termo, criando controvérsias e divergências, reflete a necessidade de compreensão dos novos modelos de pensamento presentes nas áreas citadas, necessária ao mundo pós-industrial, globalizado, pragmatizado. Nesse sentido, a reflexão sobre a pós-modernidade conduz à diversas posturas de pensadores, intelectuais, críticos que se manifestam diferentemente na abordagem do tema. Dessa forma, pode-se destacar autores que elaboraram uma leitura crítica negativa a respeito da pós-moderni-

dade como é o caso de F. Jameson, em *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio* (1996), que se dedica a análise da ideologia presente no discurso da pós-modernidade, instrumentalizado com o referencial dialético do materialismo histórico de K. Marx.

Por outro lado, há pensadores que, ao abordarem o tema, preocuparam-se somente com a análise dos fenômenos que representam esse movimento; esse é o caso de Linda Hutcheon, em *Poética do Pós-modernismo* (1991). Na obra a autora afirma que:

a pós-modernidade é um fenômeno cultural atual que existe e tem provocado muitos debates públicos por isso merece uma atenção crítica. A pós-modernidade, neste sentido, tem caráter dialético. A recusa dos padrões modernos conduz ao desafio de se evidenciar a fabricação de fatos históricos a partir de acontecimentos brutos do passado, ou em termos mais gerais, a maneira como nossos diversos sistemas de signos proporcionam sentido a nossa experiência (HUTCHEON, 1991, p.13).

Ihab Hassan, outro teórico da pós-modernidade compara, a partir dos contextos, as oposições estilísticas entre a modernidade e a pós-modernidade, demonstrando as características desta como oposição àquela. Dessa forma, Hassan constrói uma “tabela” interpretativa sobre as distinções que caracterizam a oposição entre o modernismo e o pós-modernismo, que são esquematizadas da seguinte forma:

modernismo	pós-modernismo
<i>romantismo/simbolismo</i>	<i>parafísica/dadaísmo</i>
<i>forma (conjuntiva, fechada)</i>	<i>antiforma (disjustiva aberta)</i>
<i>propósito</i>	<i>jogo</i>
<i>projeto</i>	<i>acaso</i>
<i>hierarquia</i>	<i>anarquia</i>
<i>domínio/logos</i>	<i>exaustão/silêncio</i>
<i>objeto de arte/obra acabada</i>	<i>processo/performance/happening</i>
<i>distância</i>	<i>participação</i>
<i>criação/totalização/síntese</i>	<i>descrição/desconstrução/antítese</i>
<i>presença</i>	<i>ausência</i>
<i>centração</i>	<i>dispersão</i>
<i>gênero/fronteira</i>	<i>texto/intertexto</i>
<i>semântica</i>	<i>retórica</i>
<i>paradigma</i>	<i>sintagma</i>
<i>hipotaxe</i>	<i>parataxe</i>
<i>metáfora</i>	<i>metonímia</i>
<i>seleção</i>	<i>combinação</i>
<i>raiz/profundidade</i>	<i>rizoma/superfície</i>
<i>interpretação/leitura</i>	<i>contra interpretação/desleitura</i>
<i>significado</i>	<i>significante</i>

<i>lisible (legível)</i>	<i>scriptible (escrevível)</i>
<i>narrativa (grandes histoire)</i>	<i>antinarrativa (petit histoire)</i>
<i>código mestre</i>	<i>idoleto</i>
<i>sintoma</i>	<i>desejo</i>
<i>tipo</i>	<i>mutante</i>
<i>genital/fálico</i>	<i>polimorfo/andrógeno</i>
<i>paranóia</i>	<i>esquizofrenia</i>
<i>origem/causa</i>	<i>diferença-diferença/vestigio</i>
<i>Deus-pai</i>	<i>Espírito santo</i>
<i>metafísica</i>	<i>ironia</i>
<i>determinação</i>	<i>indeterminação</i>

(I.HASSAN *apud* HARVEY, 1996, p. 48). A tabela de Hassan demonstra, numa análise comparativa, as oposições e tendências de um e de outro movimento. Estas tendências identificam as características básicas dos “critérios” estabelecidos para os modelos de conhecimento na pós-modernidade em comparação à modernidade.

Com esta breve descrição que diferencia estes três teóricos (que não serão analisados comparativamente aqui neste texto), pode-se, pelo menos verificar a existência das produções teóricas diversificadas sobre o tema pós-moderno.

Dessa, forma, se a leitura crítica, de F. Jameson aponta para uma crítica negativa sobre a pós-modernidade, Linda Hutcheon (1991, p.16) segmenta sua análise por outras vias; segundo a autora “o pós-moderno não assinala uma mudança utópica racial”, não existe ainda uma ruptura, “a cultura é desafiada, questionada, ou contestada, mas não implodida”.

No entanto, dentre as controvérsias que existem há um problema comum em relação ao termo e refere-se ao “envelhecimento da modernidade.” (ROUANET, 1987, p. 230):

as vanguardas do alto modernismo perderam sua capacidade de escandalizar e se transformaram em *stablishment*; os grandes mitos oitocentistas do progresso em flecha e da emancipação da humanidade pela ciência ou pela revolução são hoje considerados anacrônicos; a razão, instrumento com que o iluminismo queria combater as trevas da superstição e do obscurantismo, é denunciada como principal agente de dominação.

No fundo, o problema que está no cerne desta questão, é o “envelhecimento da modernidade”, fator que gera, nos críticos da modernidade a necessidade de se verificar se há uma ruptura entre a modernidade e a pós-modernidade; ou se ao contrário, como afirma Linda Hutcheon, o movimento que caracteriza a pós-modernidade representa apenas uma crise, um questionamento acerca do projeto da modernidade. Assim, deve-se observar que, a pós-modernidade pode ser identificada como um movimento ou um estilo (estético principalmente), ou apenas um conceito periodizador. Se tem potencial revolucionário, ou é pura “comercialização e domesticação do modernismo”; ou ainda se “solapa” a política neoconservadora

ou se integra a ela¹. São esses questionamentos que conduzem à necessidade de estudos, análises, reflexões sobre o tema.

Para uma melhor contextualização temática, o termo pós-moderno será compreendido, primeiramente na esfera econômico-política - *pós-modernização* e, posteriormente, na esfera cultural (ciência, filosofia e arte) - *pós-modernismo*².

Modernismo e pós-modernismo

O modernismo ou a modernidade cultural (que abrange os campos da ciência, da filosofia e da arte), também sofre “alterações” radicais no pós-modernismo. De acordo com Jameson (1996, p. 28) o pós-modernismo revela um fascínio “pela paisagem degradada do brega e do kitsch”. É caracterizado pela hipervalorização do vídeo (principalmente a TV) que promove um grande “consumo” dos seriados e dos filmes *B* hollywoodianos; é o uso exagerado de categorias tais como o gótico e o romanesco. Este material, mais do que “citação”, é *incorporado* a própria substância da obra. Neste sentido, a arquitetura, segundo Jameson (1996), é a arte mais expressiva do pós-modernismo porque a mais próxima da economia, ou seja, há uma relação imediata entre a arquitetura e o capital multinacional. No entanto, afirma ainda o autor, não é toda a produção que é pós-moderna. O pós-modernismo é um “campo de forças em que vários tipos bem diferentes de impulso cultural [...] tem que encontrar seu caminho”

O saber (ou a ciência moderna) – essência do projeto iluminista – é rejeitado pelo pós-modernismo; há um confronto explícito entre o saber legitimado pelo conhecimento universal e o conhecimento pragmático, sem fins absolutos. O conhecimento, no conceito dos pós-modernos, busca sua própria “legitimidade” por vias opostas, caracteriza-se pela heterogeneidade, pela diferença, pela superficialidade dos gêneros, pela anarquia e pela *paralogia* (Lyotard). Caracteriza-se ainda, pelo “desprezo” à história contínua, social, cultural em favor da hipervalorização da estética.

O conhecimento pós-moderno rejeita os grandes sistemas filosóficos que constroem o sujeito, capaz de “alcançar” o Espírito absoluto (Hegel), ou a explicação de um modelo de mundo formulado por uma epistemologia centrada na capacidade crítica da razão (Kant). Dessa forma, toda a construção do saber filosófico e científico modernos sofre o processo de “desfazimento” (I. Hassan) dos críticos pós-modernos.

No entanto, a crítica ao modernismo surge em seu próprio contexto e é “denunciada” por contemporâneos da Filosofia moderna tais como Nietzsche e Heidegger. A crítica sobre o conhecimento moderno provoca o surgimento do mo-

¹ Os problemas aqui elencados são analisados nas obras de Sérgio P. Roaunet - *As Razões do Iluminismo*; D. Harvey - *Condição Pós-moderna*; F. Jameson - *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*; L. Hutcheon - *Poética do pós-modernismo*. Esses autores, cada um dentro de sua objetividade específica, analisam a problemática da pós-modernidade com a finalidade de objetivarem a sua identidade cultural.

² Os termos empregados pós-modernização e pós-modernismo estão aqui referendados na concepção de J. Habermas e M. Berman apresentados na obra de Nestor G. Canclini - *Culturas Híbridas*.

vimento pós-estruturalista, que na análise de Derrida, Barthes, Foucault, refletem a postura da razão como um instrumento de poder vigente (ROUANET, 1987, p. 242). Assim, a ciência e a filosofia pós-modernas negam o projeto de conhecimento do Iluminismo e se colocam em favor de um conhecimento fragmentado, não mais definido por aqueles padrões.

O campo dos valores, por sua vez, não sofre esfacelamento menos significativo do que o científico. Os valores racionalizados e secularizados, representados pela moralidade laica e universal, entram em crise e a moral burguesa do sistema capitalista do início do século XX é substituída por uma moral “anárquica”, que reflete a expressão do individualismo; assim, os grandes conceitos da “ordem” positivista moderna, começam a ruir, principalmente após os anos 50. Os valores pós-modernos passam a expressar os sentimentos e paixões individuais. Nesse sentido, afirma Rouanet (1987) a moral pós-moderna designa: “a passagem da moral moderna, derivada de princípios universais e supondo a subordinação da vida pulsional à razão, a uma nova moral que coloca ênfase sobre os valores da vida e da espontaneidade”.

Não há uma expressão única do pós-modernismo (e o movimento em nenhum momento manifesta tal intenção). Rouanet (1987), orientado pela análise de Andreas Huyssen, divide a expressão pós-moderna em dois grandes segmentos: o primeiro, abrange a década de 60 e caracteriza-se pelo apogeu da *new left*, da contracultura, dos movimentos pacifistas; é anárquico e vanguardista. Não representa ainda um rompimento com o alto modernismo em si, mas sim com o institucionalismo e com a cultura oficial. É atraído pelas novas tecnologias³. O segundo segmento manifesta-se a partir dos anos 70 e caracteriza-se por uma postura mais apática e em geral mais despolitizada, “caracteriza o esgotamento da primeira geração. Sobrevive apenas um certo interesse na recuperação das tradições esquecidas e reprimidas, como a das mulheres, e nas culturas do 3º mundo.” (ROUANET, 1987, p. 249). Esse esgotamento, segundo Jameson (1996, p.119-149) é representado pela *ausência de criatividade* e na produção do *pastiche*, que é a imitação pela imitação, expressa a *canibalização* do passado e a hipervalorização do presente.

A arte adquire caráter múltiplo como ação - *happening* - visão processual, ambiental, conceitual (Hassan). Já não tem mais compromisso com visões políticas e sociais, ou com estilos e formas modernistas. A relação artística ocorre apenas entre o criador e sua obra. Quase tudo é apenas signo - a obra e seu referente são apenas signos um do outro (Wahrol -*Dimond Dust Shoes*) (JAMESON, 1996, p. 34).

Quanto ao cinema, este se torna um “verdadeiro manual de citações.” (ROUANET, 1987, p. 254); Truffault, Wood Allen, demonstram claramente que “tudo é intertextual, todo texto é sempre sobre outro texto” (Derrida). Esta “colagem” de textos é uma das características básicas também da literatura pós-

³ Esta concepção também se faz presente na análise de L. Hutcheon: *Poética do pós-modernismo*.

-modernista⁴, que é fragmentada, fraturada, uma construção intertextual⁵. A literatura pós-moderna rejeita os grandes relatos, é a reciclagem dos *gêneros espúrios* (Eco); é um relato que se organiza, enquanto tal, através de outros relatos (Lyotard). Enfim, é o abandono das narrativas tradicionais, promove a ruptura entre o erudito e o popular.

Considerações finais

Retornando ao ponto comum de referência entre os críticos pós-modernos (brevemente aqui apresentados), que se refere ao *envelhecimento da modernidade*, pode-se afirmar que, de fato, todas as manifestações pós-modernas expressam o abandono dos conceitos modernos, considerados “velhos”, ultrapassados, desprovidos de sentido. No entanto, faz-se necessário considerar (concordando aqui com Jameson) que o pós-modernismo, mais do que a pura rejeição dos valores modernos, é o *reflexo* do individualismo (gerado pela própria modernidade) e do desejo de *poder*, que caracteriza a posse mesmo que fragmentada, parcializada, individualizada.

Em referência a esfera do saber, para uma melhor compreensão sobre a interpretação filosófica de pós-modernidade, deve-se mencionar ainda à visão pragmática do conhecimento (Dewey), que é direcionada para uma *filosofia da ação* e que rejeita os modelos propostos pelos grandes sistemas filosóficos da modernidade (Descartes, Kant, Hegel). Dessa forma, os filósofos considerados pós-modernos (Lyotard, Habermas, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, inserindo ainda as posturas críticas de Nietzsche e Heidegger) se identificam pela crítica aos grandes sistemas (geradores de condições totalitárias tais como o positivismo, ou ainda regimes como o nazismo, fascismo e estalinismo). A crítica ao projeto iluminista se faz presente também na filosofia da ciência (T. Kuhn e P. Feyerabend) e na filosofia da linguagem (Wittengestein) e filosofia analítica (K, Popper).

Na esfera filosófica, a característica genérica, presente na crítica da maioria dos filósofos pós-modernos, refere-se à rejeição às “metanarrativas” (interpretações teóricas de larga escala pretensamente de aplicação universal), que se manifestam nos discursos modernos. Estas se sustentam por princípios condutores do saber absoluto, constituído pela especulação. Esta concepção, geradora dos grandes sistemas filosóficos da modernidade (dialética hegeliana, hermenêutica fenomenológica, materialismo histórico), provoca a “prisão” do sujeito e a condição de opressão, bases teóricas que fundamentaram muitos dos movimentos totalitários.

No combate a estes sistemas filosóficos destacam-se, principalmente as críticas de Nietzsche e Heidegger, surgidas ainda no contexto central do conheci-

⁴ As referências sobre esta leitura decorrem do curso sobre *narrativa e experimentação pós-moderna*, ministrado pela Dr. ^a Irlamar Chiampi (PUC/SP), 2º sem/97. Também há referências na obra de Umberto Eco - *Apocalípticos e Integrados*, ed. Perspectiva.

⁵ Características da literatura experimental latino-americana. Ver literatura de Manuel Puig e Luiz Rafael Sanches (Irlamar Chiampi - narrativa e experimentação pós-moderna (PUC/SP, 2º. sem/97).

mento moderno. A partir dos anos 60, porém, um grupo significativo de filósofos dedicaram-se à reflexão sobre a identidade da epistemologia pós-moderna. Dentre estes, destacam-se Habermas, Derrida, Deleuze, Guattari e Lyotard. As análises destes pensadores não são consensuais, pelo contrário, mesmo considerando-se o ponto comum que é a rejeição aos grandes sistemas filosóficos, as leituras percorrem visões diferentes e divergentes sobre o caráter do conhecimento e da condição pós-moderna.

Referências bibliográficas

CANCLINI, Nestor G. *Culturas Híbridas*. Tradução Ana Regina Lessa/ Heloisa P. Cintrão, São Paulo: Edusp, 1997.

CONNOR, Stiven. *Cultura Pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*, trad. Adail U. Sobral/Maria S. Gonçalves, São Paulo: Loyola, 1992.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*, 2. ed. São Paulo: Perspectiva, [s.d.].

HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-modernismo*. Tradução Ricardo Cruz, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 1996.

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*, trad. José Bragança de Miranda, 2. ed., Lisboa: Gradiva, 1989.

_____. *O Pós-moderno Explicado às Crianças*. Tradução Tereza Coelho, 2. ed., Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

O educador-modelo nietzschiano

RESUMO

Destaco excertos da obra "Schopenhauer Educador" relevantes pelo seu caráter universal. Nietzsche elege Schopenhauer como modelo de educador por ser um pensador independente do Estado, original, cujas reflexões se referem mais ao coletivo que a interesse próprio. Saliencia que pensadores da qualidade de Schopenhauer estão sujeitos à solidão, posto que o isolamento é necessário em períodos de reflexões originais e criativas. Propõe que filósofos e educadores conduzam sua própria vida sob os mesmos princípios éticos e morais nos quais acreditam e sobre os quais se manifestam. Condição essa *sine qua non* para que sejam reconhecidos pelos aprendizes como autênticos exemplos. Elenca doze características limitantes a pesquisadores e professores que desejam honestamente avançar seus conhecimentos científicos e se aperfeiçoar moralmente, dentre eles a escolha de temas fáceis para pesquisar e pensar mais em interesses próprios que coletivos. Essas características, identificadas em pesquisadores e professores alemães do século XIX, recorrem atualmente na maioria das universidades ocidentais, incluindo brasileiras.

Palavras-chave: Educação; Schopenhauer; Nietzsche; Professores; Pesquisadores.

ABSTRACT

Highlight a few excerpts from "Schopenhauer as Educator", which I deem relevant due to their universal importance. Nietzsche elected Schopenhauer as a model educator because of his original, government-independent mind, whose reflexions are much more about collective than personal interests. Nietzsche stresses that thinkers with such qualities are doomed to solitude, for this is a necessary condition to produce original and creative thinking. He also proposes that philosophers and educators should guide their lives under the same ethical and moral principles they believe in and speak of. This is a *sine qua non* condition in order to be recognized as genuine role models by their students. Nietzsche lists 12 traits that

* Prof. Visitante Senior, Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Recursos Naturais da UFC. E-mail: rpmartins917@gmail.com. Marcos Soares Barbeitos verteu o resumo para o inglês.

prevent some teachers and researchers from bettering themselves, from either a scientific or personal perspective, among those the choice of tractable issues as the main focus of their research and always putting their personal interests ahead of broader ones. These traits, which were first identified in German professors and scientists of the 19th century, are recurrently found in most Western universities, including the ones in Brazil.

Keywords: Education; Schopenhauer; Nietzsche; Teachers; Researchers.

Introdução

Nietzsche foi um pensador firme, convicto e contundente. Focaliza o homem e suas dificuldades em entender a si e ao mundo que concebe e vive. Podemos designá-lo “Filósofo do Humano”, sobretudo porque aborda de vários ângulos o “ser” humano, discute suas dificuldades existenciais e complexidade multifacetada, raras vezes coerente, criativo e inovador. Defende que ao aceitar uma forma de viver, o homem a viva plenamente, sem abrir mão dos princípios que orientam sua forma de viver; aceite desafios difíceis de serem superados, mas que levam à originalidade e criatividade do conhecimento sobre os fenômenos do mundo, sobre sua vida interior e de suas potencialidades de interação positiva como os demais homens com os quais interage e procurar que suas reflexões tenham caráter universal. Todas essas características integravam a personalidade de Nietzsche e faziam dele um pensador fecundo, independente e crítico da preguiça de pensar, agir e de omissões perante as dificuldades do existir. Não apenas na obra-foco, mas em toda sua obra essas características aparecem vívidas. Neste ensaio, Nietzsche toma Schopenhauer como modelo de educador. Considerava-o autêntico e autônomo pelas idéias e atitudes que demonstrava. A vida do jovem Nietzsche se superpôs parcialmente à do velho Schopenhauer: ele tinha 24 anos quando Schopenhauer morreu aos 72 anos.

Schopenhauer: modelo de filósofo educador

Nietzsche muitas vezes se refere à educação dos filósofos, que ele reconhece junto aos santos e artistas como categoria de homens de espírito elevado e não preocupados consigo próprios. A preocupação desses homens é a de pensar e agir sempre em busca de aperfeiçoarem a si mesmos. Atitude que à primeira vista poderia parecer egoísta, se revela como altruísmo. Esses homens criam e inovam com dedicação e coerência, não em benefício próprio apenas, mas também em benefícios de outros homens. Em contraste, especialmente no sexto capítulo, critica a postura dos “sábios”, professores e pesquisadores, que se dedicam às “ciências do detalhe”. Estes se preocupam mais com seus próprios interesses ao invés de interesses coletivos.

Flusser (1967, p. 43), filósofo judeu-tcheco, naturalizado brasileiro, que viveu um período de tempo em São Paulo, identificou dois tipos de filósofos. Os tratadistas escrevem na terceira pessoa, são intelectualmente honestos, mas existencialmente desonestos: não se expõem no texto que elaboram; os ensaístas, honestos de ambas as formas, escrevem na primeira pessoa e se expõem existencialmente. Ao propor maneiras de conduta a fim de superar dificuldades de existir, estes, em geral, pregam a coerência como uma atitude indispensável ao pensador autônomo e livre que age integralmente do modo que acreditam. Nietzsche foi impar representante dos ensaístas.

A tarefa do filósofo educador (e dos educadores em geral) seria a de identificar e estimular o desenvolvimento do pendor principal de cada educando, e evitar que este possa eclipsar os demais. A tarefa de educar exige atenção personalizada e anti-autoritária aos jovens. Permite-lhes liberdade para que expresse seus interesses e frustrações; em se descobrir e ao mundo.

Na Alemanha Nietzschiana, do último quartil do século XIX, essa atenção fosse possível talvez em escolas cujo ensino não fosse massificado, padronizado, e exercido sob a expectativa lucrativa do mercado e do autoritarismo dos professores. Naquela época, o ritmo de expansão dos meios de produção se achava “aquecido” pela incorporação social de soluções criativas e inovadoras, promovidas por meio da evolução industrial, cuja finalidade foi a de modernização das instâncias produtivas, ampliação e inclusão de consumidores. Até que ponto essa realidade afetou a aprendizagem das crianças e jovens naquele período, deve ser avaliado por meio de investigação histórica, além do objetivo deste ensaio. Confirmando-a pode ter sido o embrião, na Alemanha e em todo o ocidente, originário do ensino massificado e triturador de potencialidades artísticas e científicas.

A massificação do ensino pode ser observada no Brasil a partir dos anos 70, início da proliferação tumoral de instituições privadas de ensino fundamental, à medida que o modelo exitoso do ensino público, de qualidade, se esgotava. Surgiu a figura do “empresário do ensino” que se apropriou do discurso governamental sobre ampliar as oportunidades educacionais para justificar seus empreendimentos lucrativos. O discurso objetivava, e ainda o faz, o ingresso ao ensino superior de jovens cujas famílias percebem renda insuficiente para arcar com mensalidades de valor elevado. Por esta e outras razões, o mesmo ocorre em fundações filantrópicas (*tax free*) que praticam valores das mensalidades além da capacidade financeira de expressiva parcela dos potenciais candidatos.

A expansão incontida desse tipo de instituições abriu ampla avenida para formação de profissionais de capacidade técnica limitada, inclusive professores com bagagem insuficiente para formação técnica, muito menos humanista, de jovens principalmente provenientes da classe remediada. Raros foram os educadores de fôlego e visão abrangente, que perceberam em momentos diferentes de nossa história a articulação dessa trama insidiosa, a exemplo de Anísio Teixeira, Paulo Freire e Darcy Ribeiro.

Independentemente da situação jurídica (privativas, fundações, públicas) das instituições de ensino, todas estão sujeitas a vieses ideológicos. A ideologia

do falso nivelamento, da falsa igualdade de oportunidades, resulta em profissionais ideologicamente “contaminados” e incapazes de enxergar possibilidades além do “beco” estreito através do qual a ideologia os conduz. Isso seria liberdade? Ou liberdade seria a capacidade de se sentir livre da influência de idéias que não tenham sido previamente refletidas e cotejadas?

Nietzsche (2008, p. 49) e Wilde (2003, p. 25) repudiam o autoritarismo como modo de “domesticação” do pensamento e maneira de privilegiar os “magnânimos benfeitores do povo” e seus áulicos. O autoritarismo, coercitivo, asfixia tentativas de liberdade de pensar e viver contrário à ideologia dominante. Poucos criticam tais atitudes e raras vezes constituem pequenos focos de resistência ao autoritarismo. Mesmo esses grupos “progressistas” fundamentam suas atitudes em ideologias supostamente libertárias, que seduzem os que almejam melhores condições e oportunidades de ascensão por meio da educação formal.

Nietzsche denunciava o amontoado de espíritos desequilibrados e instituições caducas que promovem o chamado, entre nós, ensino fundamental. Quem aceitar acriticamente tal maneira de educar, a exemplo do que ocorre em muitas instituições seculares, se comportará como ovelhas tangidas pelas mãos de “pastores”. Quando afirma: “temos que assumir perante nós mesmos a responsabilidade de nossa existência.” (NIETZSCHE, 2008, p. 17), ele assume e convida aos demais a conduzir sua própria vida sem abrir mão da liberdade de refletir e agir com responsabilidade, sejam quais forem as atitudes que desempenhar consigo próprio ou com os demais.

O aforismo de Schopenhauer, de importância máxima no processo educacional, foi destacado:

não engane ninguém, nem a ti mesmo; nem mesmo usando essa espécie de mentira forçada e mundana que interfere em toda conversa, ou quase isso, e que os escritores imitam quase sem dar-se conta; menos ainda recorrendo à mentira mais consciente da tribuna, auxiliado com os recursos da retórica. (NIETZSCHE, 2008, p. 26).

Corridos mais de 200 anos, esse comportamento enganoso ocorre em todas instâncias de interações sociais. Nietzsche afirma ser ilusório acreditar que: “um espírito possa ser livre e autônomo, uma espécie de servidão fecunda que esse espírito se impõe, não se manifesta a cada momento de nossa existência, mesmo quando estivermos sós.” (NIETZSCHE, 2008, p. 31). Critica Kant, ligado à universidade e, portanto, submisso ao poder público: “guardava as aparências de uma fé religiosa, suportava viver entre colegas e estudantes.” (NIETZSCHE, 2008, p. 31). O comportamento de Kant produziu: “professores de filosofia e filosofia de professores.” (NIETZSCHE, 2008, p. 31).

Opostamente, Schopenhauer manteve-se independente do Estado e Sociedade, modelo de pensador independente e autônomo. Tentou, todavia, ingressar na Universidade como professor, mas não foi aceito. Sua postura independente e autônoma pode ser mantida, pois não lhe preocupava como sobreviveria. Até o fim de sua vida manteve-se por meio de herança familiar.

Os perigos que rondam o pensador independente

O primeiro perigo com a qual Schopenhauer teve de lidar, é o provocado pela solidão. A solidão, um tipo de enclausuramento a que um pensador se impõe, é de máxima importância para a qualidade e densidade de suas reflexões. Ao mesmo tempo o afasta da sociedade, isolando-se por descumprir certas regras sociais de convivência amenas que a maioria cumpre sem contestar. Se, naquela época, estar só era uma tarefa difícil e exigia muita disciplina, em nossa época cada vez mais nos isolamos, não com o objetivo de apurar nossas reflexões. Isolamo-nos à procura de conter a ansiedade que respiramos com dificuldades na vida sufocante pós-moderna. Em parte esse isolamento se dá através do fácil acesso à informação vazia e inútil possibilitado pela sofisticação das tecnologias de comunicação. Os que não usam esses mesmos recursos para este fim, mas dedicam-se a refletir sobre essa condição de recolhimento humano que também os atormenta, são “outsiders”, socialmente deslocados. A fuga dos que se recusam a refletir e até mesmo zombam dos que refletem, em médio prazo, os torna usuários de drogas, sexo e outros prazeres efêmeros que, mesmo infinitamente repetidos, nada contribuem para aplacar os efeitos da solidão. A maioria dos homens passa muito tempo a sós com o próprio pensamento, mesmo quando estão acompanhados. Amigos verdadeiros e interessados em ampliar o conhecimento e visão de mundo contribuem com fecundos momentos de discussão estimulantes. Aqueles homens do conhecimento que precisam da solidão reflexiva, também não dispensam o:

afeto de companheiros com os quais possam se mostrar francos e simples como para consigo mesmos e cuja presença ponha fim ao aperto doloroso que lhes causam o silêncio e a dissimulação (NIETZSCHE, 2008, p. 36).

Mesmo homens dessa categoria, não se acham livres de angústias existenciais. Quanto mais conhecem suas limitações se esforçam para diminuí-las, mas a sensação de falta de propósito e tédio permanece e deve ser incessantemente combatida. Sabem que só conseguirão viver se lutar, conscientes que esta luta íntima só termina quando a morte nos colher.

Muitos religiosos se agarram a concepções transcendentais fantasiosas, que não os livra também da angústia e tédio. Essas emoções desconfortáveis são temporariamente atenuadas por meio de leituras de textos eclesiais, meditação, cerimônias religiosas e pregações. Leigos se comportam de forma semelhante acreditando ser possível satisfazer essa sensação de vazio existencial por meio de crenças em coisas estranhas, fenômenos que escapam da realidade.

A solidão é inerente ao homem. Dele faz parte como um braço; no primeiro caso um “membro” incômodo, pois embora nasça em uma família, constrói sua existência interior que raramente se comunica com o exterior de forma integral. Tal qual gira a Terra sem contato mínimo sequer com os bilhões de planetas no espaço cósmico de bilhões de galáxias, vivemos em nosso mundo interior do qual reconhecemos apenas algumas reações previsíveis. A filosofia de Nietzsche propõe que o

homem exponha as ideias e sentimentos ocultos em seu eu interior. Além disso, ressalta que somos dois em nós mesmos. Os dois dialogam e debatem compulsivamente, permitindo às vezes a participação de um terceiro nessa interlocução.

Retorna a Schopenhauer para afirmar que, ao optar pela independência e autonomia, ele se sujeitou a três riscos: a solidão, sobre a qual comentei; desesperar-se ante a verdade que não admite senões e esquivas quando encontra em si mesmo e os limites impostos pelas suas capacidades, a exemplo sua vontade moral, que o repleta de desejos e melancolia.

O segundo risco, o generaliza como universal a todos os pensadores que começam a refletir a partir da filosofia kantiana, ao supor que seriam capazes de mergulhar inteiramente na reflexão sobre o que sofre e ambiciona. Segundo ele, Kant apenas teve ação efetiva que modifica: “o sangue e a seiva” NIETZSCHE, 2008, p. 36, sobre um pequeno número de pensadores, embora muitos atribuam a ele ter “revolucionado todos os domínios do espírito.” (NIETZSCHE, 2008, p. 36), opinião não compartilhada por Nietzsche.

Destaca também que Schopenhauer ensina:

[...] a distinguir entre as maneiras reais ou aparentes de trabalhar para a felicidade da humanidade e como nem a riqueza nem as honras nem o saber podem arrancar o homem da profunda melancolia que lhe causa o nada de sua existência. (NIETZSCHE, 2008, p. 38).

A obstinação em alcançar a felicidade foi refletida por vários filósofos dos pré-socráticos aos contemporâneos. Naquela época do romantismo alemão, na qual Nietzsche e Schopenhauer viveram, não apenas eles, mas poetas e artistas ingênuos e honestos também se expressaram sobre o tema, muitos influenciados pelo clima romântico de uma época na qual o pragmatismo e utilitarismo prosperavam no interior das fábricas e nas mentes de certos pensadores.

Acreditar na capacidade de coexistência pacífica e operosa da humanidade, uma das formas de ser feliz, é tão romântico, sobretudo, porque humanidade é uma abstração. Abstraídos ou não, ingênuos ou não, Schopenhauer e Nietzsche foram existencialmente honestos e suficientemente altruístas em sua intensa reflexão sobre a miserabilidade existencial da condição humana. Criam também no potencial de o humano tornar-se melhor em conhecer a si e a outros.

A surpresa não se estamparia em meu rosto se soubesse que Schopenhauer e Nietzsche tivessem em parte sido influenciados pelos filósofos também germânicos, os idealistas românticos Hegel, Fichte e Schelling e o materialismo dialético de Marx, que segundo Walgenbach (2002 p. 58), transpuseram a concepção da atividade humana de realização para auto-atividade. Nesta teoria ampliada, o sujeito do conhecimento não constrói o mundo exterior apenas, mas constrói sua subjetividade. Considerando-se que cada ser humano tem sua própria subjetividade, sua auto-atividade poderia ser estimulada para a criação de conhecimento original.

Encerro parte da prosa Nietzschiana, sobre os perigos a que Schopenhauer se expôs, com o terceiro perigo: “todo homem costuma encontrar em si os limites

impostos a seus dons como sua vontade moral e esse sentimento o enche de desejo e de melancolia". (NIETZSCHE, 2008, p. 39).

Esse perigo constitui uma ameaça à sanidade e integridade intelectual do homem. O aforismo "proteja-me do que desejo" bem o retrata. Na busca de tudo que deseja o homem pode transgredir sua própria capacidade de refletir e se atirar cegamente a atividades insuficientes para satisfazer suas necessidades existenciais. Torna-se alienado, ególatra e insaciável consumidor de supérfluos como se fora esse o mais importante objetivo de sua miserável existência. Não é isso que Freud (2013, p. 31), denuncia em o "Mal Estar na Civilização"? O que representam os vitoriosos de guerras a não ser o reflexo desse desmedido desejo de satisfação em subjugar e dominar outros homens? Cada homem trava sua guerra particular, a maioria com o objetivo de dominar, raramente para aumentar sua capacidade crítica, autonomia e liberdade.

O medievalista White (1967, p. 1203), defende a tese de que a origem da crise ambiental atual é o mito da criação divulgado por meio da bíblia. O mito contém a mensagem de que o homem foi criado para dominar a natureza. Tipos de ideologia como essa dificulta o desenvolvimento do conhecimento. O conhecimento em si não liberta, ao contrário do que alguém disse. É necessário refletir sobre as possibilidades de o conhecimento ser usado para ampliar as reais possibilidades de autoconhecimento, autonomia, liberdade e bem estar humanos.

O terceiro perigo assim foi sintetizado:

é o da esclerose moral ou intelectual; o homem rompe o laço que o ligava a seu ideal; nesse ou naquele domínio deixa de ser fecundo, de procriar; torna-se, do ponto de vista da cultura, um ser prejudicial ou inútil. A originalidade de seu ser se tornou um átomo indivisível, incomunicável, uma pedra congelada. (NIETZSCHE, 2008, p. 41).

Ao afirmar "viver é estar em perigo", Nietzsche (2008, p. 41) remete a Guimarães Rosa (1956, p. 19): O jagunço Riobaldo Tatarana, personagem central desse livro, reflete: "...o perigo que é viver". Aqui se refere Riobaldo aos perigos reais, mas também reais são expor-se à exposição e o aceite de ideias preconceituosas que até mesmo um espírito livre está sujeito. Como Guimarães Rosa foi adido cultural na embaixada do Brasil na Alemanha, pode ser que o escritor mineiro tenha lido o filósofo e por ele sido influenciado quando deu fala à reflexão de Riobaldo.

O ter e ser, a razão e a emoção

A necessidade de abranger com os sentidos o conjunto de acontecimentos da vida e do próprio existir, deve ser pré-requisito para quem pretender praticar "as ciências dos detalhes". A falta dessa visão ampla não levará a local algum e tornará o trajeto da vida confuso e complicado. Não do ponto de vista educacional apenas, mas do ponto de vista de enriquecer nossa existência. Levar essa advertência a sério evitará que a vida e a existência sejam supérfluas; evitará transtornos associados à sobrevivência física e mental.

Acreditar que “as ciências dos detalhes” em si poderá trazer a felicidade é acreditar em ciclopes e centauros, ou se expor a um processo de alienação de sua própria capacidade de refletir e criticar. Aplicar toda sua capacidade de trabalho e conhecimento científico para acumular riquezas poderá por alguns momentos fazer o homem se sentir com um poder superior ao dos que não se entregaram nessa tarefa. Levá-lo-á até mesmo desdenhar esse tipo de homem apenas porque não usa sua capacidade para acumular riquezas materiais. Mas, como disse, tais momentos serão efêmeros, considerando-se toda uma existência e os percalços que o “ser” sofrerá durante esse percurso. Haverá um ou momentos vários nos quais o acúmulo de bens materiais perderá o sentido e não lhe restará nada que lhe proporcione algum prazer de existir. O “ter” e o “ser” são completamente distintos embora não antagônicos. O “ser” de forma abrangente suplanta em muito o restrito “ter”. Quem se dedica a maior parte de seu tempo a “ser”, valorizará mais cada conquista e disporá de pouco tempo para “ter”. Eis que temos uma demanda conflitante do uso do tempo de vida. Na sociedade pós-moderna prevalece o “ter” e suas consequências, a maioria das vezes negativas para a convivência social. A medida dessa demanda conflitante entre o “ter” e o “ser” dependerá de como cada homem for capaz de se ver perante a abrangência fenomenológica do mundo. Desnecessário argumentar sobre a importância dessa discussão para o desenvolvimento das potencialidades criativas do jovem em processo educacional.

O papel que o Estado desempenha na educação também é questão a ser refletida e discutida. Nietzsche desafia os que defendem uma participação majoritária do Estado na interferência sobre a vida do homem. Quando pergunta: como uma inovação política seria suficiente para fazer dos homens, uma vez por todas, os felizes habitantes da Terra? (NIETZSCHE, 2008, p. 46). Caso haja esse sinceramente crédulo, “... mereceria ser professor de filosofia em alguma Universidade alemã, como Harms em Berlim. (NIETZSCHE, 2008, p. 46).

A ironia do pensador é dirigida a crédulos e subservientes que julgam suficiente recolher apenas as migalhas que o Estado lhes oferece em troca de seu silêncio obsequioso, bem a gosto, por exemplo, do autoritarismo da Santa Sé. Acrescenta que:

[...] o Estado, é verdade, estando nas mãos das classes ricas e dos despóticos militares querem reorganizar tudo segundo sua própria visão. Desejam que os homens lhes prestem o mesmo culto idólatra que prestavam recentemente à Igreja. (NIETZSCHE, 2008, p. 49).

O autoritarismo dos que também cultivam cegamente as ciências, pulverizam tudo que for objeto de crenças. Além disso, enfatiza Nietzsche,

[...] as classes instruídas e os Estados civilizados são varridos por uma cadeia de negócios magnificamente vergonhosos. Jamais o século foi mais secular, mais pobre de amor e de bondade. Os meios intelectuais não passam de faróis ou de refúgios no meio desse turbilhão de ambições concretas. (2008, p. 47).

A época moderna, afirma o filósofo, projetou três imagens de homem: O homem segundo Rousseau; segundo Goethe e segundo Schopenhauer. Até que

ponto e intensidade essas imagens influenciaram, e de que modo, a visão de mundo do homem moderno, à época de Nietzsche? Ele responde dizendo que a primeira provocou e ainda provoca revoluções violentas. O “homem” de Goethe não é uma potência capaz de tanta ameaça e pode até servir de apaziguador das emoções perigosas às quais o homem “natural e bom” de Rousseau estaria associado. Porém, o homem segundo Schopenhauer assume: “[...] o sofrimento voluntário da sinceridade e esse sofrimento lhe serve para matar seu querer próprio e para preparar a inversão, a total conversão de ser, que é o verdadeiro objetivo e sentido da vida”. (NIETZSCHE, 2008, p. 53).

Ser verdadeiro é acreditar em um modo de existir inegável por ser em si mesmo autêntico e isento de mentiras. Em todo percurso deste livro e obra, Nietzsche defende a reforma do “ser” para uma vida verdadeira, autêntica, que permita ao homem expressar o potencial de sua capacidade de viver de modo pleno. Para que isso possa acontecer é necessário enfrentar desafios que resultem em realizações criativas e inovadoras. Sobre esse propósito, cita Goethe:

O homem nasceu para uma condição limitada; é apto para compreender fins simples, próximos e definidos, e se acostuma a utilizar meios que tem ao alcance das mãos, mas se acaso se afasta deles não sabe mais o que quer nem o que deve fazer, pouco importando, aliás, que esteja distraído pela multiplicidade dos objetos ou transportado por sua altura e sua majestade. Para ele é uma infelicidade ser incitado a procurar uma coisa com a qual não poderá manter relações ativas e regulares. (NIETZSCHE, 2008, p. 59).

Apesar de em nossos dias não serem incomuns exemplos de homens que se desesperam quando confrontados a novos desafios; homens que se entregam totalmente à preguiça e se conformam em viver apenas a rotina mínima que lhes garante a sobrevivência; muitos homens capazes apenas de cumprir tarefas triviais e rotineiras; homens que desdenham dos que investem muita energia para realização de tarefas complexas; há de fato relativamente poucos exemplos desses homens dedicados que se destacam em suas atividades. Mesmo assim, a generalização de Goethe: “o homem nasceu para uma condição limitada” deve ser vista com cautela, pois atribui ao ele um destino inexorável ligado à sua própria condição biológica. Goethe naturaliza o humano e, paradoxalmente, de certa forma nega a possibilidade de que este, por meio da cultura, possa superar os entraves dessa condição biológica “escravizante”. Surpreendente, porque Goethe foi, sobretudo, um filósofo educador que acreditava a educação ser um meio capaz de fazer o homem suplantar essa condição. Vista de outro ângulo parece-me uma opinião elitista, a de que somente alguns homens superiores, capazes de refletir sobre essa condição limitante, conseguirão superá-la. Nesse aspecto, Nietzsche trafega também nessa trilha aberta por Goethe revelando sua condição também elitista. As poucas páginas que concluem o capítulo cinco desse opúsculo podem ser sumarizadas pela opinião do próprio Nietzsche, fundamentada em Schopenhauer e Goethe: “[...] a humanização final e suprema à qual a natureza (biológica) (acréscimo meu entre parênteses) aspira e conspira para se libertar de

si mesma” (NIETZSCHE, 2008, p. 66). Expressão esta carregada de um romantismo e fervor quase épico, mas desancorada da realidade humana e do dualismo paroxístico entre a emoção e a razão esclarecedora. Quando grita de dor o animal encarcerado no interior do homem, o eco reverbera na razão, muitas vezes incapaz de mitigá-la, em especial a dor recursiva do vazio existencial.

Pensadores atuais que se consolam por meio de um otimismo exagerado, apóiam-se no que consideram fatos generalizáveis para toda a humanidade (lembrando da já citada abstração, que o conceito humanidade carrega), como por exemplo, que a violência vem diminuindo à medida que as sociedades avançam científica e tecnologicamente. Essa é uma conclusão recente do psicólogo evolucionista Pinker (2013, p. 319). De fato, se como ele, nos basearmos no número de pessoas mortas nos diferentes e cruéis episódios de contendas da história humana, é possível acreditarmos que a violência esteja diminuindo, exceto picos ocorridos nas duas grandes guerras (PINKER, 2013, p. 415). Tenho dúvidas se de fato isso acontece. Refiro-me à violência causada pela crise existencial do mundo atual. Essas “micro-violências” cotidianas, ameaças, violência psicológica e física contra mulheres e crianças no âmbito da família, violência causada pelo tráfico e utilização de drogas e assassinatos por motivos fúteis devem ser consideradas para que aceitemos a generalização proposta por Pinker.

O entusiasmo otimista do psicólogo-evolucionista Pinker faz eco à Teilhard de Chardin (1970, p. 326), por motivos distintos. Ele acreditava que o homem libertaria o animal que vive em si, por meio de aperfeiçoamento espiritual, por meio da razão, que o levaria ao ponto “ômega”, personificado na figura mítica de Jesus Cristo, considerado por Teilhard Chardin o cume da perfeição moral.

Atualmente, muita violência é legitimada pela sofisticação tecnológica de armas que extirpam cirurgicamente o “mal”, mas também no maniqueísmo simploriamente aceito de que há bons e maus. Nietzsche (2007 p. 27), dissecou a gênese dos conceitos bem e mal. Uma de suas descobertas é a de que estes conceitos foram elaborados pela classe dominante de quaisquer tempos: o bem estaria com os nobres e cultos, o mal estaria com os ignorantes e pobres. Essa visão maniqueísta simploriamente é aceita por muitos na atualidade. Por exemplo, os Estados Unidos caçam incansavelmente os denominados terroristas que ameaçam “*the american way of life*”, atitude considerada legítima pela opinião pública de outros muitos países do ocidente, pois o “bem” deve triunfar sobre o “mal”. Convenhamos que esse tipo de atitude, baseada no maniqueísmo, guarda notáveis semelhanças com as atitudes dominadoras da Igreja sobre seus fiéis. Em análise impiedosa Nietzsche condena o cristianismo por ser das maiores corrupções que se possa imaginar: “A Igreja cristã não deixou nada intocado pela sua depravação; fez de cada valor um desvalor; de cada verdade uma mentira, e de toda retidão uma baixeza de alma.” (NIETZSCHE, 2012, p.111).

O desenvolvimento da ciência e tecnologia sofisticou os meios de expressão da violência, mas não conseguirá elevar o homem ao imperativo moral em que muitos acreditavam e acreditam. Lembrando Herbert Spencer, o animal dentro do humano continua agachado, sempre pronto para emitir seu espasmo de violência.

Nietzsche também recai nesse tipo de romantismo otimista, apesar de certa percepção realista sobre a capacidade de o homem realizar atos nobres. Sua crença é a de que: “[...] deveríamos implantar e cultivar em um jovem é que ele se considere como uma falha da natureza, mas também como o testemunho das mais poderosas e maravilhosas intenções dessa artista”. (NIETZSCHE, 2008, p. 68).

Tenho dúvidas de que as três categorias de homem identificadas por Nietzsche como das mais elevadas entre os humanos, os santos, os filósofos e artistas tenham se livrado inteiramente do animal que os habita. Caminharam os homens do passado, e os de nossa época ainda caminham, com o animal nos impelindo além do âmbito da razão.

Os comportamentos dos “sábios”

Nietzsche critica a postura limitada dos considerados sábios, professores, pesquisadores, os quais estão à margem dos homens que superam suas dificuldades pessoais e mundanas, e se dedicam em cada dia de suas vidas ao cultivo da verdade. Homens capazes de sacrifícios pessoais para defender a integridade de seus princípios que, sempre de alguma forma, se referem ao coletivo. Afirma Nietzsche: o sábio se compõe de uma rede emaranhada de instintos e de impulsos muito variados, é um metal impuro por excelência (2008, p. 77). Dentre eles o fato de que para estes o prazer e a vitória pessoal se tornam seu objetivo; descobrir de preferência certas verdades, como servidão para com certas pessoas, opiniões, castas, igrejas e governos estabelecidos, porque sabe que essa servidão lhe trará benefícios pessoais.

São 13 tipos de comportamento que identifica nos sábios:

Certa honestidade e o gosto pela simplicidade - qualidades muito estimadas quando são melhores que inabilidade e experiência em matéria de dissimulação, a qual exige um pouco de malícia. Em toda parte, com efeito, onde se observa malícia e suavidade, é bom estar de sobreaviso e por em dúvida a retidão de caráter. A honestidade assim apresentada refere-se apenas a verdades banais e na maioria das vezes não exprime a verdade, a não ser a respeito de coisas simples e insignificantes. (NIETZSCHE, 2008, p.78).

O segundo comportamento: “perspicácia para coisas próximas junto a uma intensa miopia para o que é distante e abrangente”. (NIETZSCHE, 2008, p. 79). Semelhante ao anterior é este.

Segue-se a: “natureza prosaica de suas inclinações e aversões. O sábio, quando se trata de história, persevera em desenterrar todos os motivos vulgares ocorridos no passado, porque ele se sente da mesma forma.” (NIETZSCHE, 2008, p.79). Este demonstra certo pendor para admirarem o grotesco e banal.

O quarto comportamento: “indigência intelectual e aspereza do coração. Neste caso seu comportamento é frio e por isso parece muitas vezes cruel. É interpretado como corajoso, mas não passa de um néscio que ignora a vertigem”. (NIETZSCHE, 2008, p. 79). Atitude esta arrogante e pueril.

O seguinte: “falsa modéstia que transmite a idéia de que não se sentem sacrificados sequer humilhados. ... Parecem saber que são animais antes feitos para rastejar do que voar, o que tem algo de tocante”. (NIETZSCHE, 2008, p. 80). Ao descrever essa qualidade do “sábio” é possível sentir seu desprezo e ironia para os que cultivam a falsa modéstia como um dos ingredientes da “sapiência”.

O sexto:

“a fidelidade para com seus mestres e iniciantes faz com tenham profundo reconhecimento pelos seus mestres e iniciantes. Desejam de todo coração lhes prestar serviço e sabem muito bem que é a verdade que os servem melhor. São reconhecidos para com seus mestres por tê-los introduzido nos palácios augustos da ciência onde nunca teriam chegado por si próprios”, representa também para o mestre uma infelicidade,, porque todos o imitam e, junto com indivíduos tão medíocres, são especialmente seus defeitos que aparecem desmedidamente aumentados e exagerados, enquanto que su fortemente diminuídas. (NIETZSCHE, 2008, p. 80).

demonstra a incapacidade e preguiça de se tornarem independentes. Associado a esse, não raro que orientandos e orientados bajulem os orientadores.

As universidades de seu tempo e atuais estão repletas do sétimo comportamento: “Hábito de seguir o caminho para o qual foi iniciado “... esses são colecionadores, comentadores, fabricantes de índices, “herbários” (inclusão minha) e coleções”. (NIETZSCHE, 2008, p. 80). Nesse esforço honesto em catalogar, transparecem ser produtivos ingênuos e incapazes de identificar o verdadeiro conhecimento.

O oitavo caracteriza o:

medo de se aborrecer. Uma vez que o verdadeiro pensador de nada gosta tanto como do lazer, o sábio vulgar o teme, porque não sabe o que fazer com ele. Seus consoladores são os livros ou escutar outro pensar de forma diversa da sua, é assim que consegue matar o tempo durante um longo dia. (NIETZSCHE, 2008, p. 80).

Aqui se incluem os leitores de trechos de livros e trabalhos científicos, que causam impacto por representarem para o sábio algo inédito e criativo. A boa memória os faz decorá-los e repeti-los, sem o mínimo de espírito crítico.

O seguinte diz respeito a interesse exclusivamente pessoal, pois sabe diferenciar as verdades lucrativas que são atrativas a muitos devotos, que se tornam seus ganha-pão, :

por isso podemos traçar uma linha de demarcação entre as verdades lucrativas, que têm muitos devotos, e as verdades improdutivas, às quais se dedica somente uma minoria das quais não se pode dizer: *ingenii lagitor venter*. (NIETZSCHE, 2008, p. 81).

O décimo demonstra submissão e medo de serem verdadeiros:

o respeito pelo colegas, o temor de seu desprezo.”[...] Todos os membros da corporação se vigiam mutuamente com extremo ciúme, a fim de que a

verdade de que dependem tantas coisas - o pão, a função, as honras - seja exatamente batizada com o nome do seu inventor (NIETZSCHE, 2008, 81), o que é bastante freqüente em fomentar um escudo protetor na forma de um corporativismo que acoberta os mediócras.

O seguinte se reveste do quase total desprezo pelo conhecimento verdadeiro:

[...] o sábio por vaidade, variedade bem mais rara. se possível quer ter um domínio bem próprio dele, tem gosto pelas raridades, em especial se estas lhe custam despesas exorbitantes, viagens, escavações e contatos numerosos em diversos países. Na maior parte das vezes se contenta com a honra em ser um objeto curioso e não pensa em de seus sábios estudos um ganha pão. (NIETZSCHE, 2008, p. 82).

O décimo segundo enfatiza a mediocridade dos que têm forte inclinação por temas de pesquisa triviais nos quais poderá com facilidade desfazer insignificantes enigmas. Por isso, sempre fica na superfície do conhecimento, cujo pensar não lhe exige muito esforço, nem o priva de festas e de encontros triviais:

O último refere-se ao instinto de justiça:

[...] uma centelha dessa chama de justiça, caída na alma do sábio, seria suficiente para abranger toda sua vida e sua atividade e para devorá-lo com um fogo tão purificador que não teria mais descanso e seria excluído para sempre dessa atmosfera morna ou gelada na qual os sábios vulgares realizam suas tarefas cotidianas” o desempenho mediocre: forte inclinação por temas de pesquisas triviais nos quais poderá com facilidade desfazer insignificantes enigmas”, por isso sempre fica na superfície do conhecimento quase auto-evidente, cujo pensar não lhe exige muito esforço. (NIETZSCHE, 2008, p. 82).

Nietzsche se referia a certos “cientistas” e “pensadores” de sua época, contudo os comportamentos podem ser encontrados sem muito esforço entre os “sábios” atuais. Vários deles se amontoam nas universidades. Cultivando a arrogância como seu principal discurso e o desprezo pelos que sofrem pelo conhecimento. O desfile de egos descomprometidos com a profundidade do pensamento, nestas instituições, constituem verdadeiro cortejos de mediocridade. Mediocridade na maioria das vezes mantida pelo poder que os argumentos de autoridade lhes revestem. O mais simples questionamento de um aluno, o faz sentir-se ameaçado. Responde de formas evasiva, jocosa ou áspera, a fim de intimidar os hierarquicamente inferiores que lhes possam ameaçar a descerrar o véu que encobre a incompetência e preguiça de pensar consistentemente. Todos os 12 comportamentos descritos, para Nietzsche são a antítese do comportamento de Schopenhauer. Daí sua predileção em elegê-lo modelo de filósofo-educador.

As dificuldades de Schopenhauer ter sido reconhecido e aceito como modelo de filósofo educador foram também abordadas. Nietzsche ressalta suas virtudes e qualidades tanto como filósofo quanto o homem, contrastando-o aos “sábios” e os critica longamente no capítulo sexto. Nietzsche aqui se mostra repetitivo, pois nos anteriores eventualmente se remetia às qualidades de Schopenhauer.

Portanto, esse capítulo seria desnecessário, como uma ênfase do que foi anteriormente mencionado, para reforçar apenas o desprezo de Nietzsche por essa débil categoria de homens, quanto à sua conduta como homem e de produtores de conhecimento limitado. limitações estas que os impede reconhecer Schopenhauer como modelo de filósofo-educador.

Penso que reconhecer as qualidades de um homem que supere as suas, não seja uma tarefa simples, pois desencadeia tormentas emocionais diversas. Desencadeiam pela incapacidade de segui-lo como modelo e pela inveja que lhes pesam os passos. Assim, mais fácil é ceder ao desejo de tentar desmerecer as virtudes do pensador, a fim de que a sua distância até os pés desse homem não se faça intransponível. Somente livres dessas emoções negativas e auto-destruidoras será possível a quem rasteja na inveja e orgulho postar-se de pé e iniciar sua caminhada de muito trabalho e reflexão árduas.

No início do capítulo oitavo, último da obra, em tom conclusivo, repete as principais virtudes que caracterizariam o surgimento de um gênio filosófico:

Liberdade viril do caráter, conhecimento precoce dos homens, uma educação que não tenha por meta formar um sábio, ausência de toda estreiteza patriótica, ausência de toda obrigação de ganhar seu pão, independência perante o Estado - em resumo, liberdade e mais liberdade, atmosfera maravilhosa e perigosa, na qual os gregos tiveram a felicidade de crescer. (NIETZSCHE, 2008, p. 95).

Embora cobre que o pensador seja independente do Estado, o que de alguma forma interfere em sua autonomia e liberdade, Nietzsche não caracteriza dependência com relação ao fato de o pensador ser mantido financeiramente com recursos provenientes de sua família, como Schopenhauer se manteve. Essa forma de dependência não difere da dependência ao Estado, basta apenas trocá-lo por família. Como todos devem pelo seu esforço próprio seguir sua vida com originalidade, criatividade, autonomia, independência e liberdade, ganhar com seu próprio esforço o pão de cada dia deveria ser uma das atividades necessárias para ser autônomo e livre. São essas qualidades que Nietzsche discute tendo como objetivo criticar o Estado quanto a seu papel limitado em prover uma educação efetiva aos jovens filósofos. Ao Estado não interessa que sejam livres e autônomos; ao contrário, que sob sua tutela mostrem alguma forma de submissão e reconheçam agradecidos o benefício que dele recebe, por exemplo: "O Estado nunca se preocupa com a verdade, a não ser aquela que lhe é útil - mais precisamente ainda, ele se preocupa com tudo que lhe é útil, verdade, meia verdade ou erro." (NIETZSCHE, 2008, p. 106).

Como à época de Nietzsche cabia ao Estado (e ainda cabe) a tarefa de prover as condições necessárias para educar formalmente um jovem, a sua preocupação foi a de "centrar fogo" nas universidades, considerando-as instituições de ensino inadequadas à formação do jovem independente e autônomo:

[...] nunca ensinamos nas universidades o único método crítico e a única prova que podemos aplicar a uma filosofia, a que consiste em perguntar

se podemos viver segundo os princípios dela; nas universidades só ensinamos a crítica das palavras pelas palavras". "... é portanto, fora de dúvida que a juventude universitária desistirá muito brevemente da filosofia que é ensinada nas universidades e aqueles que não passaram pela universidade desistem dela desde já. (NIETZSCHE, 2008, p. 101).

De certo modo Nietzsche aqui se repete também, por isso procurei simplificar e resumir acima o que julguei mais importante nessa discussão. Porém, como opiniões, mesmo as honestas, sinceras e em intencionadas são subjetivas, muitas vezes caberá ao interessado leitor emitir juízo alternativo sobre minha preferência subjetiva.

Referências bibliográficas

- FLUSSER, V. Sobre tratadistas e ensaístas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, edição 19 de agosto, 1967.
- FREUD, S (1930-1936). *O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias e Outros Textos*. São Paulo, Companhia das Letras, obras completas, v.18, 2013.
- GUIMARÃES ROSA, J. *Grande Sertão: Veredas*. v. 2, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1984.
- NIETZSCHE, F. W. *A Genealogia da Moral*. 2. ed. São Paulo: Editora Escala. Tradução Antonio Carlos Braga. *Grandes Obras do Pensamento Universal* 20, 2007.
- _____. *Schopenhauer Educador*. São Paulo: Editora Escala. Tradução Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. *Grandes Obras do Pensamento Universal* 90, 2008.
- _____. *O Anticristo*. Tradução Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Editora Martins Claret Ltda, 2012.
- PINKER, S. *Os Anjos Bons de Nossa Natureza: Por que a violência diminuiu?*. Tradução Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta Veiga, São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2013.
- TEILHARD de CHARDIN, P. *O Fenômeno Humano*. Tradução Léon Bourdon e José Terra. Porto, Portugal: Editora Livraria Tavares Martins. 1970.
- WALGENBACH, W. *Conhecimento Sobre Conhecimento. Universos do Conhecimento*. Belo Horizonte. Editora faculdade de letras da UFMG. Eds. Rogério Parentoni Martins & Hugo Mari., 2002.
- WHITE, L. The Historical Roots of our Ecological Crisis. *Science*. Washigton D.C, v. 155, n. 1967, p. 1203-1207.
- WILDE, O. *A Alma do Homem sob o Socialismo*. Tradução Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Editora LP&M Pocket, 2003.

Sartre e a má-fé como fundamento do direito

RESUMO

Kant propôs, a partir de seu racionalismo, a compreensão da liberdade como direito fundamental e absoluto da humanidade, o direito que fundamenta e possibilita os demais. Contudo, a partir dos conceitos de Sartre (negação, liberdade e angústia), vê-se que o homem é separado por um nada do mundo, logo, ontologicamente livre. Para analisar a relação da consciência com o mundo, Sartre observa a relação do homem com o passado, o futuro, a essência e os valores, e tal como veremos, esta liberdade radical aparece como uma extensão da própria consciência, não um atributo externo que se possa conquistar ou assegurar como direito. Consequentemente, se a própria liberdade for compreendida como exterioridade, ela mesma pode ser compreendida como um movimento de angústia e má-fé.

Palavras-chave: Sartre; Direito; Liberdade; Consciência; Má-fé

ABSTRACT

Kant proposed, from his rationalism, understanding of freedom as a fundamental and absolute right of humanity, the right that underlies and enables others. However, based on the concepts of Sartre (denial, freedom and distress), we see that consciousness is separated by a nothingness of the world, so ontologically free. To analyze the relationship of consciousness to the world, Sartre observes the man's relationship with the past, the future, the essence and values, and as we shall see, this radical freedom appears as an extension of their own conscience, not an external attribute you can win or secure as a right. Consequently, if their freedom is understood as externality itself can be understood as a movement of anguish and bad faith.

Keywords: Sartre; Law; Freedom; Conscience; Bad-faith.

* Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) da UFSCar.
Email: joaoflaviodealmeida@gmail.com

Introdução

Neste artigo buscaremos contrapor a liberdade Kantiana com a liberdade Sartreana. No primeiro ela se apresenta como o fundamento absoluto do direito, aquele que permite e sustenta a possibilidade dos demais. No segundo a liberdade aparece como um atributo ontológico da humanidade, imanente à própria consciência humana. O que veremos, portanto, é que o direito fundamental à liberdade, em Kant, mostra-se um movimento de má-fé, se tomado pelo ponto de vista de Sartre, que entende que o homem não tem direito à liberdade: ele é a própria liberdade. Qualquer tentativa de fundamentação de uma essência moral à priori, ainda que esta essência seja a própria liberdade, constitui-se num movimento de renúncia à liberdade, ou seja, uma atitude de má-fé.

A liberdade como fundamento absoluto do direito

A discussão sobre a existência e o conseqüente delineamento de fundamentos absolutos para o direito precede a Kant. Para ele, ao contrário do jusnaturalismo, tal fundamento não dimana da natureza, mas sim da razão, qual seja: a liberdade, o direito que comporta e fundamenta os demais. O direito positivo, por sua vez, não possui fundamento em si mesmo, mas na razão fundamentada na liberdade, esta sim o único direito fundamental. A legitimação do fazer jurídico deriva justamente de sua obediência ao direito natural do homem, a liberdade. “O direito é o conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar em acordo com o arbítrio de outros, segundo a lei universal da liberdade.” (KANT, 1989, p. 407).

O direito, então, é entendido como uma forma de garantir a coexistência livre dos árbitros. Ele é o limite e a garantia para a liberdade de cada indivíduo, uma lei universal que garante que a liberdade de um não restrinja a liberdade de outrem. Entretanto, a garantia da liberdade universal parece implodir sua própria tentativa, pois a liberdade irrestrita de um pode culminar na restrição da liberdade de muitos outros. Assim, a única forma de garantir a máxima liberdade coletiva é, segundo Kant, limitando (um pouco) a liberdade de todos. Somente quando a liberdade é limitada é que a liberdade de um não se transforma na não-liberdade de outros. Assim, cada indivíduo pode/deve usufruir da liberdade que lhe é outorgada pelo direito alheio de usufruir de uma liberdade igual à dele. O Direito objetiva realizar a liberdade plena justamente limitando o arbítrio dos indivíduos de forma equiparada. Portanto, paradoxalmente, para Kant o direito à liberdade está intimamente ligado à coação.

O direito estrito fundamenta-se sem dúvida na consciência da obrigação de cada um adequar-se à lei; [...] esse direito apoia-se unicamente sobre o princípio da possibilidade de uma coerção externa que possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo as leis gerais. (KANT, 1989, p. 407).

A coação, assim, é entendida como um recurso à não-liberdade justamente para garantir a liberdade. A coação trabalha em favor da liberdade quando é aplicada em casos em que uns diminuem a liberdade de outros.

É verdade que o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença de liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera da liberdade do outro, torno-me uma não-liberdade para o outro. Exatamente porque o outro é livre como eu, ainda que com liberdade limitada, tem o direito de repelir o meu ato de não-liberdade. Pelo fato de que não pode repeli-lo a não ser por meio da coação, esta se apresenta como ato de não-liberdade cumprido para repelir o ato de não-liberdade do outro e, portanto – uma vez que duas negações se afirmam –, como um ato restaurador da liberdade. (BOBBIO, 1997, p. 125).

Defrontamo-nos, obviamente, com um nó epistemológico que é resolvido, por Kant, ao assumirmos a dobra que a coação exerce sobre a liberdade. Se o conceito de Justiça está relacionado não à liberdade, mas a liberdades, será preciso garantir que a atuação livre de um sujeito não interfira na atuação livre de outros. A atuação livre que não diminui a atuação livre de outrem é considerada justa. O contrário é considerado injusto: quando a ação de um impede o outro de praticar sua liberdade. O nó epistemológico nasce daí, do fato de que a coação à liberdade de um em restringir a liberdade do outro passa a ser aceita em nome de uma liberdade maior. Ou seja, quando a restrição à liberdade daquele que restringe a liberdade de outros é entendida como justa, o legislador que executa a restrição precisa ser justificado, uma vez que sua ação imediatamente analisada se mostra contraditória.

Tal justificação, ou seja, a prova de que o legislador atuou como não poderia deixar de atuar, fundamenta-se no pressuposto de que tudo que impede a liberdade é injusto, da mesma forma que tudo o que afasta o obstáculo à liberdade é considerado justo. A coação que “José” exerce contra a ação livre e justa de “Pedro” é um obstáculo à liberdade; mas Kant considera justo o obstáculo à liberdade que o legislador exerce contra a ação injusta que “José” causa à liberdade de “Pedro”. Logo, o obstáculo ao obstáculo à liberdade, justamente por proteger a liberdade maior, é justo. Portanto, para Kant a coação é ética, e o contrato social legitima a coação e a liberdade como fundamento absoluto do direito por estar a serviço da liberdade. É essa dupla dobra que a coação faz sobre a coação, e que a liberdade faz sobre a liberdade, que é compreendida como o critério de validade das leis jurídicas. “Uma ação é justa quando, por meio dela, ou segundo sua máxima, a liberdade do arbítrio de um pode continuar com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal” (KANT, 1989, p. 407).

O princípio da liberdade em Kant é muito mais amplo e complexo do que conseguimos abordar, contudo basta-nos, por hora, para levantar alguns questionamentos introdutórios que serão analisados a partir de outros pontos de partida. Assim, na próxima seção do artigo investigaremos a possibilidade de entendermos a liberdade como fundamento absoluto para o direito a partir da filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre a partir de sua obra magna: “O ser e o nada.” (2007).

A liberdade ontológica e os fundamentos do direito

Seria possível afirmar, a partir de Sartre, que a liberdade constitui-se um fundamento absoluto e seguro para o direito humano? Para analisarmos essa possibilidade teremos que melhor compreender o conceito de liberdade segundo seus pressupostos filosóficos, e posteriormente olhar as consequências de tal liberdade ontológica no plano da realidade. Conseqüentemente visaremos outros conceitos paralelos em sua filosofia, quais sejam: interrogação, angústia e má-fé.

Quando Sartre procura pelas relações entre o homem e o mundo ele se depara com uma primeira conduta, que, segundo ele, servirá de fio condutor para uma descrição da consciência. Essa primeira conduta é a interrogação (SARTRE, 2007, p. 44). Essa conduta é importante, pois revela a relação do homem com o mundo ao presumir um ser que interroga e outro interrogado. No entanto, o mais importante da conduta interrogativa é a revelação da “espera”, uma “falta” negativa acerca do ser interrogado e de sua maneira de ser. De fato, a dúvida interrogativa revela o nada através de uma nadificação do ser interrogado, mas caminhemos com calma.

Segundo o filósofo a interrogação é “uma ponte lançada entre dois não-seres” (SARTRE, 2007, p. 45): o não-ser do saber que falta no homem, e a possibilidade de uma resposta negativa com relação ao ser interrogado - a possibilidade de não-ser no ser transcendente. E por fim a interrogação, na resposta, revela um terceiro não-ser quando se afirma que algo é assim e não de outra forma: as demais possibilidades de ser, que de fato não são manifestas naquele ser, também podem aparecer quando, por exemplo, pergunta-se a cor de uma flor esperando que a resposta seja “azul” mas recebe-se “vermelho” como réplica, ou seja, o azul, que não é, também é colocado em questão pelo ser interrogador. Assim o não-ser aparece rodeando o ser e até mesmo se apresenta como componente do real (SILVA, 2004, p.136).

A esta aparição do não-ser no ser, no real, Sartre chama de negação. No entanto alerta que é somente através do ser humano que surge o nada no mundo através de um ato judicativo de uma consciência (SARTRE, 2007, p. 47). Aliás, não houvesse a negação, nenhuma dúvida ou pergunta seria possível. A conduta interrogativa evidencia outra característica importante deste movimento: o ser-em-sí e o nada não são capazes de se nadificar, no entanto, o ser capaz de trazer o nada ao mundo deve ser capaz de fazê-lo em si mesmo e não fora de si: a interrogação sobre a cor de uma flor não ocasiona nenhuma negação na própria flor, mas somente no sujeito que interroga. O ser pelo qual o nada surge no mundo deve, afinal, nadificar o nada em seu próprio ser, mas não somente isto: é preciso que este ser perceba o não-ser que nasceu nele para que o nada venha à existência. “O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada.” (SARTRE, 2007 p. 65).

E de que forma pode nascer no seio do ser, o não-ser? Ora, no ato da interrogação está implícita a possibilidade do nada, mas somente se o ser interrogado

for contingente e não mais bem causal. Sendo ele meramente conduzido por uma linearidade causal, no sujeito interrogador não poderia surgir nenhuma negação acerca do ser interrogado, logo, sendo o mundo causal, todo ser poderia gerar somente outro ser, e nunca um não-ser. Ou seja: não haveriam dúvidas, tampouco interrogações acerca do ser (SARTRE, 2007, p. 66). No entanto, no instante da interrogação ocorre um recuo nadificador do ser totalizado e nasce, no interrogador, uma falta acerca do interrogado, um nada que surge no seio do interrogador que coloca o interrogado em suspenso: o interrogador já não sabe tudo acerca do interrogado, sua totalidade fora destotalizada mas não no ser interrogado e sim no âmago do ser interrogador. E o próprio interrogador executa em si um recuo nadificador ao se descolar de si mesmo, se colocando em questão: percebe-se a si mesmo como um ser em dúvida, e agora algo lhe falta faltando através do outro.

Ora, se o nada não pode vir ao mundo através do ser-em-si, logo, a capacidade de interrogar o mundo é essencial para o recuo nadificador, e esta negação da totalidade do ser interrogado não pode nascer fora do ser interrogador, tampouco a partir dele, e isto é de fácil compreensão. O nada não pode nascer numa consciência que estivesse sozinha no mundo, pois não haveria o que interrogar. O nada nasce na relação do homem com o mundo, pois é esta relação que pode ser nadificada (SARTRE, 2007, p. 68). Nadifica-se (interroga-se) a relação daquele fenômeno com uma consciência intencional que afinal se coloca em questão: depois de interrogar sua relação com o mundo, a consciência interroga a si mesma se colocando à distância de si mesma, e a nadificação que outrora fora feita na relação com o mundo agora é direcionada à própria consciência. O nada surge aí, no instante em que a consciência interroga sua própria interrogação, no instante em que a consciência nadifica a própria nadificação, no instante em que esta mesma consciência se desgarrar de si mesma através de um recuo nadificador e se vê, se objetiva. E a distância que existe entre ela e ela mesma é um nada.

O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um si, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico (SARTRE, 2007, p. 127).

Esta conduta interrogativa do homem, afinal, revela a contingência do mundo e de si mesmo, e as consequências desta conduta são a liberdade, a angústia e o próprio movimento da consciência. Vimos ainda que a interrogação nadifica a relação do homem com o mundo e faz nascer o nada no âmago do ser interrogador, e as consequências práticas desta nadificação podem ser vistas em toda sorte de relação do homem com o real. De fato, o que a negação faz é desgarrar o homem de toda e qualquer linearidade causal, de todo e qualquer fundamento para a existência contingente da consciência. E quando a consciência toma ciência da nadificação que ocorre em seu âmago, uma nadificação que o liberta de toda sorte de determinismo, nasce nela a angústia (SARTRE, 2007, p. 60). Sartre recorre a Kierkegaard para adentrar na questão da angústia:

[...] a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele (SARTRE, 2007, p. 73).

A angústia é uma vertigem que a consciência sente à presença de si mesma quando se coloca em questão. Enquanto o medo decorre da relação do homem com algo no mundo, a angústia decorre da relação dela com ela mesma, quando se objetiva. Sartre dá o exemplo do homem na guerra. Este, no cotidiano da batalha, muitas vezes pode sentir medo de uma bomba que vem em sua direção, de uma situação inesperada que possa lhe tirar a vida. Isto é medo. Angústia é quando ele se apreende tendo medo de ter medo (SARTRE, 2007, p. 74). Poderíamos dizer que, tendo perdido totalmente as expectativas de voltar para casa, o soldado por vezes se apreende tendo esperança de voltar a ter esperança, ou seja, coloca a si mesmo em questão e se interroga, se nadifica. E esta vertigem de se confrontar a si mesma faz nascer na consciência a angústia.

Mas por que motivo a consciência se angustia diante de si mesma? Como veremos mais detalhadamente, quando se objetiva a consciência se vê a si mesma como pura contingência não causal, como pura indeterminação, ou seja, se angustia ante a liberdade que lhe constitui, uma vez que o nada tratou de separá-la de qualquer eixo fundamental (SILVA, 2004, p.139). A consciência se vê sozinha, livre para se escolher sem nenhum determinismo, mas também sem nenhum caminho seguro que lhe garanta a melhor escolha pela sobrevivência, ou a minimização da dor e o aumento do prazer. A consciência se angustia precisamente porque, sendo contingente, sua conduta se mostra como mera possibilidade; seus planos, suas escolhas passadas, sua suposta essência e seus valores não passam de possibilidades que, justamente por serem possibilidades, podem não acontecer como o planejado (SARTRE, 2007, p. 74).

Estes quatro tipos de relações que são nadificadas (o passado, o futuro, a essência e os valores) são mais bem detalhadas por Sartre, embora não sejam delimitadas, como faremos neste texto. É o desgarramento de cada uma destas relações que faz nascer a liberdade, e conseqüentemente a angústia. Conforme nos embrenharmos por cada uma destas relações a questão da liberdade e da angústia ficará mais evidente.

1: O PASSADO. Começemos com o “passado”. Sartre aponta que, fosse a consciência humana submetida a qualquer espécie de determinismo psicológico, a consciência não seria um “devir”, mas mero “porvir”. Uma decisão tomada no passado não garante, portanto, que minha conduta no presente esteja garantida e prevista. Ao contrário: quando percebe a total ineficácia de uma promessa ou de um planejamento, cai em angústia. Uma escolha resolvida, tomada no passado, aparece como mera lembrança ineficiente, “ultrapassada pelo próprio fato de que tenho consciência dela” (SARTRE, 2007, p. 77). O lugar onde se nasce, a educação recebida e a recorrência de condutas não podem, afinal, determinar uma conduta no presente, não um determinismo causal que diagnostique com precisão a partir

do passado, convertendo o devir em porvir (assume-se, contudo, a possibilidade de que o passado possa condicionar condutas, mas por outros motivos que não os do funcionamento da consciência). Uma decisão deixa de ser do sujeito que decidiu a partir do instante em que toma consciência da decisão: o nada que se coloca entre a consciência e ela mesma, no instante da reflexão sobre si, separa o "eu" de si mesmo, colocando-se em questão. Desta forma, aquele outro si que a consciência vê é objetivado junto com suas decisões anteriores: aquele passado já não pertence à consciência transcendente, mas sim à transcendida. Suas decisões são da consciência à maneira de não ser, libertas do sujeito e fracassadas na missão que lhes fora dada (SILVA, 2004, p. 141).

Sartre cita Dostoiévski para se acerrar ao assunto da ineficiência de uma promessa ou de uma escolha feita no passado. Estas decisões só podem ter uma mínima eficácia se forem constantemente renovadas no presente, mas então serão novas escolhas e promessas, e não mais a primeira, pois esta fica separada do presente por um nada.

A consciência vive se livrando do seu passado à maneira de constantemente nadificar a relação existente entre eles. E quando a consciência toma consciência desta fissura que a separa de seu passado, e capta a liberdade decorrente do nada que a circunda, surge a angustia. A estrutura ineficiente dos motivos não é capaz de determinar com segurança as condutas no presente (SARTRE, 2007, p. 79); logo, vivendo numa constante negação de seu passado, a consciência se vê obrigada a se recriar a todo instante, um movimento perene e angustiante que nada retém além de mais angústia.

2: AS ESSÊNCIAS. A lógica da relação com o passado se aproxima conceitualmente da relação da consciência com a "essência". Sartre diz que o mais próximo de uma essência que o homem pode ter é aquele "eu" do passado, aquele do instante de uma decisão que ficou no tempo. Ou ainda, citando Hegel, a "essência é o é tendo sido", ou seja, a essência seria tudo aquilo sobre o ser humano do qual se pudesse dizer que é. No entanto, tudo o que se pode designar no homem como "isso é", na verdade, já o foi e não é mais: dura o instante de um presente efêmero (SARTRE, 2007, p. 83).

A pluralidade essencial de possibilidades, para uma conduta no presente, atesta contra a determinação causal de uma essência. A ilusão de uma essência determinante de uma escolha no presente se dá pelas vias de uma indução injustificável de um motivo, eleito no passado, como condutor da consciência no agora. É como quando se pensa em uma frase total e se toma a escrevê-la (SARTRE, 2007, p. 80). Apesar de ter sido formulada em sua totalidade, pela consciência - que então lhe conferiu uma essência *a priori* - no instante da escrita não há garantia alguma de que a frase não venha a sofrer alterações. Não há nenhuma determinação causal que obrigue a inalteração da frase: a essência ficou no passado, naquele instante da concepção inicial da frase, separada do devir da consciência por um nada, mas um nada suficiente para alterar radicalmente a ideia daquela frase, instituindo uma nova essência que também será ultrapassada. Afinal, o que

se vê é que a essência aparece depois da consciência, e ironicamente é a consciência quem fundamenta a essência. Nada, nem o que a consciência foi, pode obrigá-la a terminar aquela frase de acordo com uma essência a ela atribuída.

Sartre não rejeita a ideia de essência, apenas inverte sua ordem de aparição (SARTRE, 2007, p. 30). De fato, um marceneiro concebe a essência de uma cadeira, em sua mente, antes de se lançar a cortar madeira e usar o prumo. A essência da cadeira estará viva em sua mente como um percurso a ser seguido, um mapa, uma imagem interna que só ele vê; ainda em construção, o ajudante do marceneiro pergunta sobre aquele amontoado de partes sem compreendê-las, mas o marceneiro tem, em sua consciência, uma imagem original, a essência transcendente da cadeira que guia a construção da cadeira mundana. No entanto a angústia persiste em aparecer. No decorrer do processo de feitura o marceneiro percebe que aquele “eu” que concebeu pela primeira vez aquela cadeira, no dia anterior, não é mais o “eu” que está ali com ele no presente: têm outros ânimos, as intenções mudaram e questões do próprio processo revelaram novas possibilidades para a cadeira, mas então seria outra cadeira. Uma nova essência. E afinal percebe que aquela cadeira essencial fora mais uma possibilidade de outras tantas possíveis, mas cada uma dessas essências não eleitas caminham silentes, ao lado daquela eleita, como ainda sendo possíveis. Aquele “eu” que o marceneiro foi no passado não pode obrigá-lo a construir exatamente aquela cadeira. Se o quisesse, teria que, a cada instante, renovar em si aquela essência, fazendo votos de fidelidade a algo que já foi e não é mais (SARTRE, 2007, p. 90). Pode simplesmente abandonar aquele projeto, pode transformá-lo, e quando se vê, o marceneiro se dá conta que aquela essência pertence a alguém que ele já foi: a essência “é” como “já-tendo-sido”. Sua força determinadora é demasiada frágil e ineficiente. Atua, a essência, como mero pano de fundo que pode ser facilmente abandonado a qualquer instante. É por isso que Sartre desafia categoricamente o argumento de que a conduta humana possa ser guiada por alguma essência interna e imanente.

Como já fora visto, a consciência, separada por um nada tanto de seu passado como de sua essência, está livre, desprovida de qualquer determinação causal. A próxima relação que abordaremos será a da consciência com o futuro, e novamente veremos a angustiante liberdade que emerge desta relação.

3: O FUTURO. Olhando para o futuro, uma distinção parece necessária. O futuro manifesta ameaças através de possibilidades que não necessariamente pertençam ao próprio ser do devir; em outras palavras, o futuro ameaça a consciência através da vertigem do medo bem como através da vertigem da angústia, diferente do passado. Como vimos, o passado é um “é” tendo sido (SARTRE, 2007, p. 75), ou seja, separada de si mesmo através de um nada, a consciência precisa reinventar aquele “eu” capaz de apreciar uma dada situação passada para que haja a possibilidade de uma mínima efetividade do passado sobre o presente, ao que a consciência percebe que nada há do passado que a determine. Assim, vê-se claramente que a ameaça proveniente do passado pode ser somente da ordem da

angústia e nunca do medo, uma vez que, como já caracterizado a partir de Kierkegaard, o medo vem da relação consciência-mundo, e a angústia vem da relação consciência-consciência. A vertigem proveniente do passado só pode partir da própria consciência em direção a si mesma.

Do futuro, ao contrário, se podem esperar ameaças pelas vias do medo e também da angústia. Sartre dá o exemplo de uma caminhada à beira de um precipício, uma trilha estreita e sem proteção (SARTRE, 2007, p. 88). O precipício se dá como algo a evitar, um perigo de morte que se apresenta independente de qualquer determinismo universal, mas um perigo que, a qualquer instante, é capaz de converter esta ameaça em realidade. Fatores alheios a qualquer escolha podem afinal dar cabo de uma vida: as pedras sob os pés podem simplesmente desabar, um escorregão, um vento forte, uma forte chuva, etc. O medo se dá através destas ameaças que atingem o homem de fora, colocando-o como mero objeto no mundo, logo, submetido às mesmas ações contingentes do universo.

Nesse momento surge o medo, que é captação de mim mesmo, a partir da situação, como transcendente destrutível em meio aos transcendentais, objeto que não tem em si a origem de sua futura desapareição (SARTRE, 2007, p. 74).

Esta ameaça provém de um futuro indeterminado, e as reações da consciência serão condutas premeditadas - e se possível, determinadas - de afastamento do perigo: deve afastar-se do precipício agora, e no futuro manter-se afastada dele. Essas condutas escolhidas para o futuro são as possibilidades da consciência, no entanto estas possibilidades dizem respeito ao que o homem pode fazer sobre si, pois o mundo continua contingente a despeito de seu medo. Prestará mais atenção no caminho de pedras, evitará as bordas do precipício e tomará outras providências de segurança conforme o caminho apresentar novas possibilidades. A consciência escapa do medo colocando-se num plano onde suas possibilidades (aparentemente mais seguras) se afastam das possibilidades contingentes do mundo nas quais o homem não pode nada determinar (SILVA, 2004, p. 140).

No entanto estas possibilidades, justamente por se constituírem meramente como possibilidades, não podem determinar a própria consciência que as elege. Não se pode afirmar com certeza que a possibilidade eleita será eficaz, tampouco que será mantida, pois não possui "existência suficiente por si" (SARTRE, 2007, p. 74), e a possibilidade de ser de uma possibilidade é somente um "dever-ser-mantido" que, afinal, não apaga as demais possibilidades de condutas, nem mesmo as contraditórias como lançar-se no precipício, se aproximar dele etc. O possível eleito surge juntamente com outros tantos possíveis que se apresentam logo adiante, no futuro. E os possíveis recusados não possuem qualquer determinação enquanto "recusa", neles mesmos, ou seja, nada há neles que assegurem, na consciência, sua eficácia como "escolha recusada". Olhando para estas possibilidades de conduta, a consciência se angustia justamente porque a fonte de qualquer possível determinação segura, para o futuro, é ela mesma: a consciência

é livre, e sabe que nem mesmo o medo proveniente de sua relação com o mundo é capaz de assegurar condutas que minorem a angústia decorrente da relação que efetiva consigo mesma (SILVA, 2004, p. 144).

A consciência poderia evitar a angústia em relação ao futuro se pudesse considerar apenas sua relação com o mundo, e se limitar a ter medo. Mas não: suas predições sobre si mesma, de súbito, começam a apresentar pequenas falhas. Não havia a consciência eleito a possibilidade de se afastar do precipício? Então, o que faz ali, brincando e se aventurando tão contraditoriamente? Os motivos fundantes de uma possibilidade se apresentam, afinal, como insuficientes e ineficazes. O medo diante do futuro é apreendido, pela consciência que se coloca em questão, como não sendo determinante de sua conduta futura. Toda e qualquer determinação proveniente do medo é coagulada pela liberdade, quando a consciência percebe que nada há, nela mesma, que a determine em direção a um futuro seguro. Ela é livre para escolher-se entre múltiplas possibilidades (seguras ou ameaçadoras) a cada instante, e a despeito do medo que lhe orienta certas condutas, a iminência da eleição de uma possibilidade que lhe conduza à morte reconduz a consciência à angústia (SARTRE, 2007, p. 80).

O homem planeja seu futuro e tenta, entre medos e esperanças, determinar seu percurso no devir. Almeja o sucesso, a estabilidade, a felicidade e a longevidade, e então coloca no papel seus planos minuciosos, com datas, afazeres e metas. Tenta ele se alienar em seus projetos e silenciar, para si mesmo, o fato de que ele mesmo se fará de obstáculo para seus planos, e não somente fatores externos: não só estes, mas ele mesmo é contingente e inapreensível. Ele se olha, do presente, para ele mesmo no futuro, e percebe que são pessoas diferentes: há um nada que os separa, e o que ele é no presente não serve de fundamento para aquele “eu” futuro que ele vislumbra, e nada há que determine a existência daquele que ele prevê (SARTRE, 2007, p. 82). Aquele “eu” futuro “é” não-sendo, e com uma enorme possibilidade de nunca ser. E é neste momento que a consciência se angustia na própria incapacidade de se fazer feliz, afastando a dor e garantindo prazer. Angustia-se pelo fato de que alguns “possíveis” possíveis possivelmente a conduzirão a sofrimentos, e estas escolhas terão sido dela mesma, livre, desgarrada de si mesma por um nada.

4: OS VALORES. A última conduta humana a ser avaliada neste texto é a liberdade da consciência frente aos valores. Inegavelmente o homem toma escolhas baseando-se em valores éticos e morais, sejam eles cristãos, ateus, familiares, sociais ou outros. Kant, em sua “Crítica da razão prática” (KANT, 1989), afirma que a razão humana, devidamente conduzida, é capaz de produzir e viver sob uma ética universal e necessária, com princípios de moral a priori tão absolutos e certos como a matemática. Sartre vai dizer que não: estamos livres, angustiantemente livres de qualquer valor determinante de conduta. Ele dá o exemplo do despertador que toca pela manhã, sobre o sujeito que se levanta irrefletidamente para ir ao trabalho. Este é o tipo de ação executada antes de que se defina outras possibilidades, por isso o “irrefletido”. O ato de se levantar ao chamado do

despertador constitui um lenitivo, pois que evita a dúvida sobre as demais possibilidades, silenciando-as, e naturalizando somente uma.

Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: “Será que o trabalho é minha possibilidade?” - e, em consequência, não me deixa em condições de captar a possibilidade do quietismo, da recusa ao trabalho e, em última instância, da morte e da negação do mundo. Em resumo, na medida em que apreender o sentido da campanha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que sou eu - eu e mais ninguém - quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar (SARTRE, 2007, p. 82).

Desta forma, vê-se que a moralidade cotidiana das responsabilidades para com o trabalho, a família, a sociedade, etc., minimizam a angústia da ética. O homem se aliena num nível de moralidade irrefletida que faz silenciar o mundo como possibilidade e o recria como um conjunto de valores causais que determinam e justificam certas condutas. Esta moralidade deve ser forte e clara o suficiente para que pareça haver nela mesma o fundamento de seu próprio ser, fora do homem, num lugar qualquer que não seja a consciência humana individual. Os valores reclamam fundamentos, mas o único fundamento que se encontra é novamente a liberdade, o que implica que nada justifica a adoção de uma escala ou outra de valores (SILVA, 2004, p. 149). A consciência – contingente, injustificável e livre - é o ser pelo qual os valores existem, e daí novamente a angústia. Quando a consciência coloca em questão sua relação com os valores, ela percebe que aquela escala específica de valores nada mais é que uma entre tantas possíveis, o que desmorona qualquer expectativa de que houvesse um fundamento necessário e causal aos valores. Quando se vê na raiz da escolha daquela escala de valores, a consciência percebe que é o próprio fundamento do valor; e é ela quem decide, afinal, se submeter àquelas diretrizes morais que a própria consciência criou.

A má-fé nos fundamentos das condutas

Sartre fala sobre o poder lenitivo dos valores e das essências. Antes de serem éticos, os valores são formas de condutas irrefletidas, e neste instante nem mesmos os valores aparecem como valores: são automatizações da consciência que valoram beleza e feiura, bondade e maldade, honestidade e vileza, e outros valores, dentro de uma situação cotidiana. Estas situações, afirma Sartre, revelam muito do homem que as pratica: é nelas que ele se conhece. No entanto basta um breve instante de reflexão, talvez um distanciamento de si no futuro, para que a consciência tome consciência de que é ela quem dá sentido ao despertador, é ela quem se convence de que é moralmente sublime ajudar o próximo, ou que é ela quem se proíbe de furtar algo. Não há nos valores nenhum parapeito contra a angústia: eles desabam, nadificados pela tomada de consciência da liberdade da consciência (SARTRE, 2007, p. 83).

Nada pode proteger a consciência dela mesma: está sozinha, separada do mundo, do passado, do futuro, de qualquer essência e de qualquer valor. De tal modo, a consciência existe em liberdade, está rodeada pela liberdade, é liberdade. Ou seja, a liberdade não se trata de atributo externo que deva ser garantido pelo direito, como propôs Kant. A liberdade é a própria consciência, sendo, concomitantemente, a falta que constitui seu problema original e seu projeto fundamental: puro movimento do ser-em-si que escapa para-si em direção ao em-si totalizado. E quando a liberdade da consciência se coloca em questão, surge a angústia: quando a consciência se objetiva e reflete sobre si, ela se desgarrar do mundo através daquele mesmo recuo nadificador. A consciência percebe que é dela mesma que provém qualquer sentido para a vida (as relações com o passado, o futuro, as essências e os valores), sentidos livremente criados e recriados a cada instante. Percebe também que nada há que assegure que suas escolhas serão as melhores, nem sequer que serão mantidas: a consciência é livre de si mesma, vertigem.

[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (SARTRE, 2007, p. 72).

Obviamente que o homem não deseja sofrer esta angústia que o aflige. Tenta, então, sufocar ou dissimular sua vertigem, e como não pode suprimi-la, pois que a angústia constitui a própria consciência do homem, se angustia novamente por seu fracasso. A consciência pode tentar fugir para ignorar, no entanto não pode ignorar que foge, logo, “a fuga da angústia não passa de uma forma de tomar consciência da própria angústia”(SARTRE, 2007, p. 89). A este movimento de fuga da angústia, por ser contraditório, Sartre denomina “má-fé”.

Sartre então diferencia o conceito de “má-fé” da simples mentira, que segundo ele, implica que o mentiroso saiba, afinal, da verdade que omite ou corrompe (SARTRE, 2007, p. 102). A má-fé, por outro lado, pressupõe uma ação negativa da consciência para ela mesma, um autoengano. Todavia, nesta modalidade de mentira, o mentiroso, que sabe a verdade, mente a si mesmo, que ainda sabe a verdade. Logo, o processo de mentir, na má-fé, constitui-se primeiramente numa atitude de silenciamento e dissimulação. E a complicação continua: aquele que pratica em si mesmo a má-fé, não só estará ciente da primeira verdade como também estará a par de sua tentativa de se auto enganar. O resultado, evidentemente, é o fracasso: tal mentira se desmoronará ante o olhar onipresente que a consciência tem sobre si mesma (SARTRE, 2007, p. 103).

Na má-fé, não há mentira cínica nem sábio preparo de conceitos enganadores. O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é. Ora, o próprio projeto de fuga revela à má-fé uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser (SARTRE, 2007, p. 118).

Além da má-fé, encontramos - ainda em diálogo com o autoengano - a boa-fé, ou a "fé" da má-fé (SARTRE, 2007, p. 115). Sartre apresenta a boa-fé como uma mentira positiva, contraste à mentira negativa da má-fé. Aliás, devemos ler aqui "positivo" e "negativo" como "ser" e "não-ser", ou seja, uma mentira que adiciona e outra que retira. De fato, o mesmo se dá a ambas: má-fé e boa-fé são, afinal, fé. A boa-fé é comparada, por Sartre, ao ato de crer: crer no fundamento do direito, em algum mito, no governo etc. Mas a natureza da consciência é de tal ordem que, nela, o mediato e o imediato são um único e mesmo ser. Crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer" (SARTRE, 2007, p. 117). Logo, tal como a má-fé se arruína perante seus próprios olhos, a boa-fé também não pode omitir para a consciência sua própria intenção de crer em algo no qual não se pode ter certeza.

Assim, defrontamo-nos com a visão de que a consciência existe em liberdade plena, desgarrada do mundo e de si mesma, um "puro movimento". Dessa forma, buscar um fundamento absoluto para o direito já se mostra, em Sartre, uma conduta de autoengano. E mais: conceber que o fundamento absoluto seja uma liberdade restrita apresenta-se, logo, uma dupla mentira demasiado difícil de se contar a si mesmo.

Conclusão: liberdade e responsabilidade em Sartre

Falar de ética em Sartre é um exercício perigoso que exige cuidados e ressalvas, pois ele mesmo não tratou de delinear um tratado claro e conciso a respeito do assunto. O Sartre de "A Náusea" (escrito em 1938), como é de se esperar, é diferente do Sartre de "O idiota da família" (escrito em 1971). O primeiro, nitidamente mais comprometido com a liberdade ontológica da humanidade, por vezes parece não dialogar com o último, que prega o engajamento político e a ética da responsabilidade e da alteridade. Não nos deteremos nestas distinções, extensas e complexas. Interessa-nos, à luz das perguntas e hipóteses levantadas neste artigo, esquadriñar a relação da "liberdade" com um possível "fundamento absoluto do direito", como propôs Kant.

Como já vimos, em Sartre a liberdade não se trata de um atributo externo a que a humanidade tem direito. A liberdade é a própria consciência humana. Assim, dizer que a liberdade é o direito fundamental da humanidade se assemelha a dizer que o homem tem direito a pensar, o que de fato lhe é impossível evitar. Assim, até mesmo a liberdade, se colocada como uma exterioridade a que tem direito a humanidade, torna-se um ser-em-si objeto de má-fé. Como se a própria liberdade pudesse ser um atributo a ser buscado como fundamento para o não-ser da consciência que, neste caso, teria que enganar-se afirmando que não possui liberdade, fazendo assim da própria liberdade seu objeto de autoengano.

Em última instância, o sujeito que aceita uma obstrução à sua liberdade não está, de fato, sendo obstruído pelo direito, mas por si mesmo. Quando a Alemanha Nazista sitiou Paris, Sartre emitiu uma de suas mais controversas e bombásticas frases: "Nunca fomos tão livres" (SARTRE, 1944). Ora, um indivíduo preso numa pequena cela é tão livre quanto a mais inocente criança: ele ainda é livre para se

escolher; sua constituição inerente é a liberdade. A ética, assim, aparece em relação à responsabilidade dos atos de cada indivíduo, inegavelmente intransferíveis. O direito, assim, não poderia se constituir a partir de coações e obstruções à liberdade (que em Sartre são impossíveis) para garantir o máximo de liberdade coletiva. O direito somente poderia ser fundamentado a partir do seu não-fundamento, ou seja, da responsabilidade individual de cada ato na sua mais radical presença a si. Portanto, a ética não seria pautada pela moderação da liberdade, mas pela reflexão sobre as consequências e responsabilidades de cada ato.

Ao partirmos do modelo Kantiano, quando garantimos a liberdade de um sujeito branco de classe média prendendo um sujeito negro de classe baixa, não estamos pensando na liberdade que foi negada previamente àquele que não teve acesso livre à educação e outros recursos sociais. A garantia plena de uma liberdade que dê acesso à igualdade se mostra um nó tão complexo quanto a liberdade Sartreana, mas a ética Kantiana pressupõe a intervenção de um estado de direito. Pressupõe leis que garantam, a despeito de reflexões sobre as responsabilidades de cada ato, a imposição de uma suposta equidade de liberdade. Mas será que não reside aí um problema lógico do fundamento absoluto kantiano do direito?

Em Sartre o sujeito está condenado à liberdade e à responsabilidade moral e reflexiva de seus atos. Suas escolhas não são pautadas por leis que restringem a liberdade: o sujeito Sartreano desistiu de mentir para si mesmo que sua liberdade pode ser restringida pelo direito, e por isso mesmo sabe que a tomada de uma decisão é totalmente sua, e a responsabilidade pelas consequências também. O sujeito Sartreano está sendo, de fato, ético. Ele sabe que a venda de sua liberdade reflexiva ocasiona o não reconhecimento de todos seus atos: ele sabe também que é responsável pelas mazelas alheias. Ele não vende para o direito suas escolhas e responsabilidades, nem se esconde numa intervenção ineficiente do estado (pretensiosamente responsável pela equidade da liberdade): ele se vê nos problemas sociais, na origem deles.

Referências bibliográficas

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1989.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SARTRE, J. P. *A república do silêncio*. Les Lettres Françaises, 1944.

SILVA, F. L. E. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

ASSY, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

A interpretação de um pensamento talvez seja uma daquelas atividades da qual nunca se pode dizer ter chegado a um término. Mas a que fim se propõe o pensar? Se visado como possível de pôr fim a algo, não há qualquer fim, sua finalidade não se esgota, mas é sempre tema para um novo pensamento. Dizer que pensar é um constante repensar significa dizer que não há um ponto de chegada que o pensamento possa pretender alcançar. O que então, alcança o pensamento? Do que ele é capaz? Estas reflexões, próprias daquele tipo de vida que se acostumou chamar de contemplativa, podem soar dissonantes quando se tornam tema central de uma autora como Hannah Arendt, conhecida sobretudo por seus textos políticos. Talvez por isso seja pouco vista a utilização de sua última e inacabada obra – *A vida do espírito* – como bibliografia central para se interpretar o seu pensamento.

Ao se lançar a tal empreendimento sobretudo em razão das controvérsias geradas por *Eichmann em Jerusalém*, algo pode ser retido: a banalidade do mal (“conceito” que desponta na obra sobre o burocrata nazista) impulsiona Arendt a tentar compreender melhor o que ela chama de “plena capacidade de pensar” [*thoughtfulness*] em contraposição à “incapacidade de pensar” [*thoughtlessness*]. Porém uma das questões que surgem daí diz respeito a saber o que o pensar pode fazer para evitar o mal, não mais interpretado como radical, mas como fruto de uma banalidade. Antes mesmo, contudo, poder-se-ia ponderar: tem o pensar qualquer relação com os conceitos duais bem/mal? Pode o pensar nos guiar na vida prática?

Há que se dizer que o debate sobre tal tema é por vezes evitado entre estudiosos de Arendt, isso porque frequentemente ou se cai em uma interpretação que beira a metafísica platonista em que o pensar guia o homem para o Bem, ou se nega qualquer possibilidade de o pensamento ter qualquer coisa a acrescentar-nos acerca dos assuntos humanos. Falar sobre ética em Hannah Arendt, por conta disso, é provavelmente uma empreitada das mais escorregadias. O texto de Bethânia Assy, porém, traz algo que faltava à bibliografia brasileira sobre Hannah Arendt: uma interpretação que tem como foco central as questões éticas de seu

* Doutorando do Programa em Pós-graduação da UFMG. Professor da Faculdade Católica Rainha do Sertão. E-mail: nog_ibd@hotmail.com

pensamento presentes, sobretudo, nos escritos tardios de Arendt, sejam seus escritos decorrentes de seminários que ministrou e artigos acabados, sejam obras inacabadas, como no caso de *A vida do espírito*.

Dividido em cinco capítulos, os quatro primeiros parecem uma preparação que Bethânia Assy faz para o ponto central de sua interpretação presente no capítulo cinco: é possível uma ética que não derive seus princípios de ação de leis morais universais, mas que também não recaia em uma ética da impotência? Talvez seja esta a questão que toda sua obra tenta responder, porém como a própria autora formula primeiramente a questão:

minha preocupação é articular [...] uma dimensão ética, cuja base remeta à visibilidade de nossas palavras e atos, em que, a despeito das nossas melhores intenções, transpareça a relevância ética da ação e da experiência (p.xxxvii).

Esta passagem da introdução nos remete diretamente para um dos maiores ganhos para as discussões sobre Arendt: a preocupação com o *framework* no qual se insere os conteúdos éticos do pensamento arendtiano, isto é, a busca por compreender o quadro teórico-metodológico que subjaz às suas concepções. Ainda que Bethânia não se dedique a explorar tais aspectos, ela ressalta recorrentemente a base fenomenológica das reflexões arendtianas de cunho existencial e hermenêutico.

A estratégia argumentativa se baseia em delinear o que Assy chama de uma “nova gramática ética” (capítulo 01) partindo das intuições que fizeram Arendt falar, em *Eichmann em Jerusalém* – da banalidade do mal como a incapacidade de pensar, para, aos poucos, sublinhar uma “Ética da visibilidade” (capítulo 02) que encontra suporte no texto arendtiano sobre a fenomenologia da vida contemplativa, *A vida do espírito*. Trata-se aqui, sobretudo, de sustentar a ética arendtiana tanto pela noção de aparência, quanto pelas atividades do espírito.

No entanto, embora Bethânia chame esta Ética da Visibilidade de uma *ontologia política da aparência*, seu principal enfoque não é a questão política, cuja eminença hermenêutica é tangencial. Dedicar-se, inicialmente, às noções de responsabilidade pessoal/moral e responsabilidade política, postas em discussão no contexto da banalidade do mal e como posicionamento contrário à

teoria do dente de engrenagem”, a qual “postula que dentro de um sistema os sujeitos não agem como indivíduos, mas como engrenagens de uma máquina, de modo a tornar impossível atribuir-se individualmente qualquer culpabilidade moral ou legal. (p. 22).

Tal concepção tem como intenção não subsumir a culpa pessoal dos burocratas nazistas capazes da solução final, assim como sua responsabilidade coletiva, em uma falta de responsabilidade pessoal, como se desta última se derivasse uma impossibilidade de que suas ações e cumprimentos de ordens fossem julgados em tribunal.

É justamente para mostrar que tais indivíduos têm sim que ser julgados legalmente que Bethânia Assy, após expor o problema no capítulo 01, parte, em seguida,

para considerações mais gerais acerca da noção de singularidade.¹ É no segundo capítulo que se concentram os conceitos de Arendt mais vinculados à visibilidade, tendo como centro hermenêutico o conceito de aparência, este que é constantemente o ponto de partida e de chegada das discussões tanto relativas à *vita activa* quanto às da vida contemplativa. É nesse sentido que Assy compreende ser por meio do conceito de *autoapresentação* a melhor maneira de explicitar a formação da *doxa* em relação com a *aletheia* tendo em vista a singularidade com a qual aparecemos aos outros que compartilham o mundo conosco. Mostrando a reflexão arendtiana que não coloca *doxa* e *aletheia* como conceitos diametralmente distintos, o ganho, que Assy chama de epistemológico, resume-se a não repetir a perspectiva com a qual a tradição do pensamento ocidental pôs em lados opostos o chamado *verdadeiro* ser frente à *mera* aparência. Arendt, em *A vida do espírito*, nega à razão a possibilidade de se chegar à verdade, deixando ao campo fenomênico tal atributo junto também da possibilidade do falso. Isto confere ao mundo o estatuto de ser a base na qual tanto o verdadeiro quanto o falso aparecem, isto é, a verdade e a falsidade pertencem ambas ao domínio da aparência. Assim, ainda que a opinião não se identifique diretamente com a verdade, ela também não é reduzida meramente à falsidade.

A formação da *doxa*, no entanto, não pode prescindir da pluralidade humana, isso porque a própria apreensão das aparências por cada um de nós depende também do fato de que outros confirmam aquilo que meus sentidos percebem. É justamente por a *doxa* se relacionar à aparência e sua apreensão depender de um contexto compartilhado com outros que confirmam a mim a aparência percebida – criando o que Arendt chama de *sensação de realidade* [*reallness*] – que Assy afirma que “a *doxa* é o própria significado ontológico da pluralidade no domínio das aparências.” (p. 47) o que nos levaria a uma “fenomenologia da ação política, [...] [uma] valorização ontológica da experiência visível.” (p. 49)

Bethânia afirma que de tais considerações acerca da *doxa* e da *aletheia*² decorre uma dupla implicação para a ética que visa expor: 1) conferir à visibilidade o critério pelo qual as *doxas* de cada um são expostas aos demais, de modo que a ética passa a não ser enquadrada na “boa pessoa, mas, sim, em termos do que significa *agir consistentemente* e de forma responsável” (p. 50, 52) retirando a ética do domínio puramente do *self*, Arendt dá uma forte dimensão interpessoal à *doxa* e a põe no contexto do cidadão visível no domínio público.

O esforço de Bethânia, a partir disso, será o de analisar os papéis desempenhados pelas três atividades do espírito na formação da *doxa* e como isso se re-

¹ Tal estratégia visa preparar o terreno para os três últimos capítulos, os quais seguem a estrutura na qual *A vida do espírito* deveria ter sido escrita caso Arendt não tivesse falecido: o primeiro versa sobre o pensar, o segundo, sobre o querer, e o terceiro, sobre o julgar.

² Bethânia, todavia, dá enfoque aqui a uma dimensão mais epistemológica do que fenomenológica. Tal compreensão não parece ser condizente com o texto de Arendt, sobretudo porque parece não dar espaço para uma das principais distinções conceituais de *A vida do espírito* e que perpassa toda a obra arendtiana: a diferença entre Pensar e Conhecer que serve como base para o desmantelamento das falácias metafísicas. Reduzir tais aspectos a uma epistemologia parece tender para a indistinção entre a cognição e o pensamento, levando a uma perda não apenas a nível conceitual e filosófico, mas, sobretudo, às características éticas e políticas.

flete no campo dos assuntos humanos, mas, com ênfase maior, na ética. Bem se sabe que o modelo que Arendt elege para a figura de pensador é Sócrates, personagem que também figura de maneira central em suas discussões sobre ética. Frente a isso, Bethânia define três tópicos que considera como principais na discussão entre a faculdade de pensar e a Ética: a) pensar como espanto; b) pensar como consciência de si; e c) pensar em sua relação com a faculdade de julgar e com a doxa. Esta maneira de compreender a atividade de pensamento nos conduz a uma forma de entendê-la como um modo de vida, isto porque é um pensar cômico de ser sempre vinculado a um mundo, isto é, aquilo que Taminioux denominou de “paradoxo do pertencimento e da retirada”. Embora se retire do mundo das aparências para efetuar o diálogo da alma consigo mesma, o pensador não deixa de ser uma aparência entre tantas outras. Além do mais, no pensamento o homem é capaz de encontrar, se não uma pluralidade, já uma dualidade que representa que mesmo a atividade considerada como a mais solitária não é realizada por um *self* puro, mas indica o significado originário da palavra reflexão: tal qual me divido em dois em um reflexo meu em um espelho, me divido em dois ao pensar. O espanto frente a um acontecimento exige minha retirada do mundo para pensá-lo, decisão que me faz dividir-me em dois e me torna cômico de mim mesmo, preparando espaço para o juízo e, assim, à formação da doxa frente ao que me aparece, ao *dokei moi*.

É disso que Assy irá aos poucos dar um passo importante em sua interpretação sobre a ética arendtiana, formulando aqui uma primeira versão que denomina de uma “ética de emergências”, ou, ainda, de uma “ética de não participação.” (p. 73) que Arendt – em *Basic Moral Propositions* – chama de uma *ética da impotência* (p. 86). Ainda que em uma versão preliminar do pensamento ético de Arendt, já temos aqui uma contraposição ao normativismo ético e às duas perspectivas éticas da filosofia continental: a procedimentalista e a comunitarista. Não se trata aqui de criar uma teoria moral, seja com pretensões de alcançar princípios universais, seja visando constituir uma comunidade de valores. (p. 100-101). A ética da impotência pode ser caracterizada como “uma ética desprovida de prescrição.” (p. 103), ela não demanda o que fazer, mas apenas indica um ‘parar e pensar’. Daí Bethânia assinalar como propriedades-chave do pensamento os critérios de consistência e de pluralidade, ambos compreendidos a partir do modelo socrático de pensar. A pluralidade, ainda que primária, provém no pensamento do *dois-em-um*, do diálogo da alma consigo mesma, onde Arendt põe o questionamento de “com que eu gostaria de conviver”? Tal questionamento demanda a consistência do pensar com o agir, afinal, “gostaria eu de conviver com um assassino”? É justamente neste sentido que o pensar não origina uma teoria prescritiva da moral, mas é, ao menos, capaz de incapacitar o sujeito que pensa de realizar uma ação que o tornaria incapaz de conviver consigo mesmo.

Dados tais aspectos, Bethânia inicia em seu quarto capítulo uma investigação que tem como objetivo compreender como o indivíduo decide como agir. Talvez seja esse o ponto mais controverso do texto. A controvérsia não é à toa, afinal, os problemas acerca da faculdade da vontade em Arendt se tornam compli-

cados de serem tratados se lembrarmos que em seus textos políticos ela critica as concepções que conferem à Vontade a característica de ser o órgão mental que produz a liberdade. Porém, como bem pontua Assy, um dos maiores ganhos com a discussão de Arendt sobre a Vontade é trazer de modo forte a contingência como cerne do argumento.

Embora não resolva efetivamente os percalços da relação entre a liberdade compreendida como proveniente da vontade e sua relação com a liberdade política, Bethânia Assy dá um passo importante para a discussão. Isso porque, segundo a intérprete, compreender aqui a contingência relativa à vontade significa compreender a factualidade presente já nessa faculdade, pois “a contingência implica inevitavelmente em factualidade.” (p. 123). Se lembrarmos de como Arendt interpreta o conceito de aparência, a importância de trazer à faculdade do espírito o elemento de contingência se torna latente junto à sua factualidade. A contingência assume, diferente do que costumou ser interpretada na tradição, um aspecto positivo e ativo, pois “não se define como mera privação, deficiência ou acidentalidade”, isto é, “a contingência é um modo positivo de ser.” (p. 123). É justamente este o ponto que Bethânia usa para reforçar o argumento central de tal capítulo: a “de que neste atributo da vontade, de agir ou não agir, se assentaria o fundamento ontológico da liberdade política.” (p. 124). Para tanto, Bethânia assenta tal assertiva não com o intuito de afirmar ser a liberdade da vontade já uma liberdade política, mas que o fundamento da liberdade política se encontra na capacidade da vontade de decidir algo novo. Sabe-se largamente que um dos principais conceitos políticos de Arendt é o *início*, isto é, a capacidade proveniente da natalidade que o homem tem de começar algo novo, de trazer novidade, deste modo, para Assy, “assim como a ação anuncia o milagre da natalidade na *vita activa*, a virtude criadora da vontade anuncia o milagre da natalidade na *vita contemplativa*.” (p. 130), isso para poder afirmar que “nossa faculdade de querer nos impele, de certa forma, à ação” (p. 131).

A vontade, nessa compreensão, é o fundamento não-político da liberdade política e “adquire uma dimensão ética mais direta que a atividade de pensar” (p.132), pois dela decorre o que Bethânia chama de uma *ética da responsabilidade*, ou seja, um passo à frente da ética da impotência. Isso, claro, não significa que qualquer prescrição normativa provenha da vontade, a negatividade da ética compreendida pelo pensar não dá espaço para a criação de princípios morais, mas, agora, por meio do querer, é capaz de legar à ação a dimensão da natalidade. A promessa, junto ao *amor mundi*, são, a partir disso, vistos como aspectos que atrelam a vontade à responsabilidade pessoal, pois, segundo Arendt, enquanto o Pensar se relaciona com o passado sob a forma de memória, o Querer se relaciona com o futuro. A promessa é a maneira pela qual Arendt vê a possibilidade de se comprometer com o mundo e com o outro. Junto a isso, a Vontade também diz respeito ao modo pelo qual cada um se individua, isto é, a singularização de cada um de nós, a decisão de *quem* eu decido ser e que responsabilidades eu assumo ao mostrar-me.

Porém, a formação da doxa não é efetivamente executada pela faculdade da vontade, assim como permanece incompleta através do pensar, visto não ser ainda

uma doxa capaz de expor um posicionamento positivo por meio do pensamento, mas apenas negativo, a *ética da impotência*, tendo apenas uma parcela de positividade proveniente do Querer efetuado pela vontade, que nos legou o princípio de uma ética da responsabilidade. A hipótese anunciada já na introdução por Bethânia é a de que “as atividades do espírito [...] não conduzem a juízos determinantes, à boa vontade racional, a acordos consensuais, ou a meras decisões individuais autônomas” (p.xxxiii), sendo, por isso, necessária uma interpretação que ultrapasse tais questões em vistas de uma “ética de responsabilidade pessoal [...] ligada à visibilidade de nossas ações e opiniões articuladas publicamente, que, por sua vez, estão associadas ao cultivo de um *éthos* público”, o que nos leva a tentar entender “como o sujeito se singulariza na comunidade política.” (p.xxxiv). Tais pontos, embora apareçam tangencialmente nas demais atividades do espírito, só encontram morada hermenêutica na faculdade de julgar.

Em seu último capítulo, Bethânia tem como preocupação chegar a uma ética da responsabilidade baseada em figuras que por vezes são postas como excluídas: o ator e o espectador. A teoria do juízo arendtiana é aqui compreendida como a possibilidade de não se recair na normatividade ou no puro agonismo, leituras feitas por Benhabib e Villa. Cabe tanto ao espectador quanto ao ator a capacidade da mentalidade alargada, o ser capaz de pensar simulando os olhares de outros, assim como a capacidade de pensar por si mesmo. É assim que certas noções de Arendt ganham destaque aqui:

o prazer desinteressado, [...] a mentalidade alargada, o *sensus communis* como o *cultivo de sentimento público*, a estreita ligação entre *aletheia* e doxa, a validade exemplar [...] e a questão da companhia”, isto é, o “com quem desejo ou suportaria viver junto? (p. 145).

Em diálogo constante com a terceira crítica kantiana, Assy, então, esmiúça a teoria do gosto com a intenção de superar o egoísmo a fim de “conduzir-nos a uma dimensão afetiva comum” para “elucidar a pluralidade de nossos juízos” (p. 149), os quais, assim, liberados do mero interesse privado, podem se dar através de um interesse desinteressado. Tal tomada de postura possibilita a cobrança aos outros desta mesma maneira de julgar, não, com isso, buscando uma validade universal, mas, sim, geral. Trata-se de julgar “o mundo em sua visibilidade e na comunalidade dos afetos.” (p. 157) sem com isso pretender se chegar a qualquer juízo consensual universal. O gosto não se reduz a uma mera preferência subjetiva, mas provém de uma sensação de prazer acerca de algo que aparece aos demais e que será por eles alvo de aprovação ou desaprovação. Dada a possibilidade de ser julgado pelos demais que compartilham um mesmo espaço de aparência, Assy sublinha como critério da (des)aprovação tanto a comunicabilidade como a publicidade.

O interessante aspecto que aparece neste ponto do texto é o de inculcar, ainda que talvez não propositalmente, uma característica do pensamento hermenêutico de Arendt: a admiração que se segue à aprovação de um juízo de gosto expresso é capaz de realizar um ajuste à vida social; esse ajustar-se se vincula não ao conhecimento de propriedades do que é admirado, nem à publicidade

fenomenicamente cognoscível, mas porque o acesso a um senso público faz aparecer o meio intersubjetivo no qual a doxa se forma, como diz Bethânia:

O prazer ou desprazer que um juízo reflexivo evoca não se arbitramente pela sensação imediata de satisfação ou insatisfação, e sim à medida que aprovamos ou desaprovamos nosso deleite, à medida que nosso prazer/desprazer se apropria do interesse público. (p. 165).

O que é relevante aqui é o significado/sentido que provém do prazer/desprazer, não de uma cognoscibilidade objetual, e embora o conhecimento empírico seja também mediado pela pluralidade, é o sentido de como se é afetado por algo que tem relevância para a comunidade ético-política, daí a importância do *sensus communis*, o sentido intersubjetivo que nos auxilia a nos ajustar à vida compartilhada.

Por fim, gostaria de comentar a fenomenologia da exemplaridade, tal como nomeada por Assy e que serve como fechamento de sua interpretação, ao acrescentar a denominação de a ética arendtiana ser uma ética da experiência. Após a breve passagem de uma ética da impotência tendo em vista a ética da responsabilidade, por em relevo a experiência e o papel do juízo – após se sublinhar os papéis do pensar e do querer – para a formação da doxa serve como modo de dotar a ética aqui, sem cair em prescrições ou normas, de uma dimensão positiva. Na escolha de “com quem gostaria de viver”, o outro critério a ser acrescido à validade geral é o da validade exemplar e seu atrelamento às experiências. Junto à mentalidade alargada em que torno presente para mim as considerações dos outros, penso neles sobre o signo da exemplaridade a partir das preferências públicas, isto é, junto ao exemplo se soma o interesse desinteressado, o interesse pelo bem comum, a preocupação pelo mundo: o *amor mundi*.

É assim que, para Bethânia Assy, em Arendt se é capaz de desenvolver uma teoria ética que é chamada pela intérprete de uma teoria crítica do juízo baseada em um *juízo político dos afetos comuns*. É este comprazimento com o mundo comum e o ajuste pelo *sensus communis* à pluralidade humana que Bethânia defende uma ética da responsabilidade que se vincula, pelos afetos comuns, a um sentimento de justiça ou injustiça, e não há associação massiva a eventos que vão de encontro à pluralidade e à dignidade humana que libere o homem de sua responsabilidade pessoal. A experiência nos propicia pensar, julgar e direcionar nossa vontade para a ação. A teoria ética de Arendt ganha um ótimo ponto de apoio e discussão com esta obra de Bethânia Assy.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e visa divulgar, prioritariamente, resultados de pesquisas nas linhas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e resultar de pesquisa, devem ser revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e devem enviar seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência logo abaixo do título.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5.
- Parágrafo recuado em 1,25 à esquerda, espaço interlinear de 1,5 e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso].

Informações e envio dos artigos para o e-mail:

argumentos@ufc.br



Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará – UFC
Av. da Universidade, 2932 – fundos – Benfica
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
CEP: 60020-181 – Fortaleza – Ceará
imprensa.ufc@pradm.ufc.br